

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

65

primer semestre
enero • junio 2022



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

[revistascientificas.us.es/index.php/themata](https://revistas.us.es/index.php/themata)
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay
jgaray@us.es

Secretario

Guillermo Ramírez Torres
grrtorres@us.es

Secretaria de Redacción

Ma Piedad Retamal Delgado
marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la
Filosofía · Departamento de Filosofía y Lógica
y Filosofía de la Ciencia · Departamento de
Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of
Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie
(Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory
(New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico
Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS
(France)

Bibliográficas nacionales

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE

Política editorial y directrices para autores/as,
al final de la revista.



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad Nacional de Córdoba

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubi, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiá Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambroner, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, † Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

LOS RESTOS DOCUMENTALES DEL PERPETRADOR: IMÁGENES Y TEXTOS_ MONOGRÁFICO [COORDS.: IRENE CÁRCEL EJARQUE, JUANJO MONSELL CORTS]

- 10 PRESENTACIÓN. **Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 36 PRESENTATION. **The Documentary Remains of the Perpetrator: Images and Texts**
Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts
- 61 **La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de Malvinas en 1982, de Lucas Gallo**
Natalia Taccetta, Mariano Veliz
- 81 **Remains of the World War I: War against War by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives**
Marta Maliszewska
- 104 **‘Nunca comprenderán que yo también tenía corazón’. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental**
Lior Zylberman
- 133 **El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich**
Brigitte E. Jirku
- 158 **Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto**
José Luis Rodríguez Jiménez
- 181 **Los “sacrificados” y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958–1959)**
David Tormo Benavent
- 203 **Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia)**
Isabel Gadea i Peiró, M^a José García-Hernandorena

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 227 **Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (II)**
Gabriel Insausti Herrero-Velarde
- 248 **El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel**
Andrés Vega Luque
- 271 **Parricidio y ley en la obra de Derrida**
Pedro Tenner
- 291 **La filosofía existencial como “vox clamantis in deserto”. La lectura shestoviana de la filosofía de Søren Kierkegaard**
Catalina Elena Dobre
- 317 **La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: hacia una nueva humanidad**
Sonia París Albert
- 340 **Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel**
Alejandro Martín Navarro
- 361 **“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead**
Carlos Emel Rendón
- 381 **Situación actual de los estudios sobre Jesús**
Jacobo Negueruela Abellá
- 394 **Praxis, daños e intención. Una aproximación al problema de daño sin víctima póstumo en sede aristotélica**
Jan María Podhorski

TRADUCCIONES

- 412 **Dominique Chateau: Étienne Souriau: una ontología de la singularidad**
Sergio González Aranedá

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 427 **Ferrer, Anacleto. Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah, Valencia: Shangrila, 2020, 226 pp.**
Melania Torres Mariner
- 432 **Sánchez Biosca, Vicente. La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador. Madrid: Alianza Editorial, 2021, 301 pp.**
Rafael Rodríguez Tranche

- 436 **Benítez Andrés, Rosa; Fusco, Virginia (eds). Hospitalidad: Lo otro y sus fronteras. Madrid: Dykinson, 2021, 147 pp.**
José Luis Panea
- 441 **Federici, Silvia. Brujas, caza de brujas y mujeres. Traficante de sueños: Madrid, 2021, 144 pp.**
María Medina-Vicent
- 446 **Markus, Gabriel. Neoexistencialismo: Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo. Madrid: Pasado & Presente, 2019, 188 pp.**
Asier Arias Domínguez
- 451 **Hernández-Pacheco Sanz, Javier. Hegel: Introducción e interpretación. Independently published, 2019, 268 pp.**
José Carlos Cortés Jiménez
- 454 **Giombini, Lisa y Kvokačka, Adrián eds. Everydayness. Contemporary Aesthetics Approaches. Prešov/Roma: University of Prešov/Roma Tre-Press, 2021, 287 pp.**
M^a Jesús Godoy Domínguez
- 459 **Mora, José Luis; Heredia, Antonio eds. Guía Comares de Historia de la Filosofía Española. Granada: Comares, 2022, 361 pp.**
Jéssica Sánchez Espillaque
- 465 *Call for Papers Thémata 2022-2023*
- 466 Política editorial.
- 469 Directrices para autores/as.

Monográfico. ‘Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos’.

Irene Cárcel Ejarque, Juanjo Monsell Corts (Coords.)



Los restos documentales del perpetrador: imágenes y textos.¹

PRESENTACIÓN_
MONOGRÁFICO
'LOS RESTOS
DOCUMENTALES
DEL PERPETRADOR:
IMÁGENES Y TEXTOS'

The Documentary Remains of the
Perpetrator: Images and Texts.

Irene Cárcel Ejarque²
Universitat de València

Juanjo Monsell Corts³
Universitat de València

1 · Los restos documentales como elementos mnemónicos

Durante la última década del siglo XX comenzó a asentarse en las sociedades occidentales una tendencia al acercamiento al pasado desde el marco interpretativo de la memoria, en detrimento de la aproximación historiográfica clásica. Este fenómeno, muestra del desarrollo de un proceso todavía presente, fue denominado *memory boom* y su *raison d'être* fue puesta en relación, por una parte, con la aceptación tardía de la pervivencia de recuerdos traumáticos en todos aquellos sujetos que se habían visto involucrados, de un modo u otro, en regímenes o episodios de perpetración de violencia de masas⁴ (Winter 384) –en este sentido, la Shoah y sus repercusiones cultu-

¹ El presente texto ha sido concebido y realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: “Representaciones contemporáneas de perpetradores de violencias de masas: conceptos, relatos e imágenes” (HAR2017-83519-P) y “De espacios de perpetración a lugares de memoria. Formas de representación” (PROMETEU/2020/059).

² irene.carcel@uv.es

³ juan.monsell@uv.es

⁴ A los recuerdos traumáticos a nivel individual, debe añadirse la pervivencia de diná-

rales han sido consideradas paradigmáticas (Hirsch y Spitzer 151)⁵– y, por otra, con la inseguridad ontológica derivada de la conclusión del siglo y el milenio (Landsberg 19). Es decir, el viraje hacia la memoria fue visto como la respuesta a la confrontación entre una serie de conflictos históricos no comprendidos en su totalidad –y, por tanto, no superados– y la sensación de inevitabilidad de cierre debido a la llegada del fin de ciclo secular. Sin embargo, en oposición a estas explicaciones simplificadoras, existen numerosos acontecimientos y causas de diversa índole⁶ que, encuadrados en el contexto de dispersión de la globalización, coadyuvaron de manera multiplicativa tanto en el auge como en el establecimiento de esta obsesión contemporánea por la cuestión memorística (Winter 364). Uno de los acontecimientos que mayor influencia tuvo en relación con el surgimiento del *memory boom*, tanto por su proximidad temporal con respecto a este como por las repercusiones fácticas y simbólicas que comportó a nivel histórico y memorialístico, es la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. Esto es debido, fundamentalmente, a dos consecuencias que, aunque *a priori* pueden parecer contradictorias, se encuentran profundamente conectadas. Por un lado, en un contexto protagonizado por el establecimiento de comisiones de verdad y de reconciliación política y de procesos de justicia transicional en diferentes estados marcados por historias recientes de gobiernos dictatoriales –como en el caso de España, Sudáfrica, de Chile o de Guatemala, entre otros– y por la desaparición de gran parte de las víctimas y de los perpetradores vinculados con episodios y regímenes de perpetración en momentos previos del siglo XX –como, por ejemplo, el caso de la Italia fascista o de la Alemania nacionalsocialista–, la caída del muro supuso la posibilidad de entrada en contacto con realidades histórico-geográficas aisladas hasta el momento, así como la desaparición de las restricciones de acceso a una gran cantidad de documentos no disponibles anteriormente en Occidente (Brockmeier 11–

micas institucionales y sociales heredadas de dichos sistemas y sucesos en el seno de naciones con pasados marcados por la perpetración (Winter 384).

5 La razón de la preeminencia de la relación establecida entre el auge de los estudios de memoria en las postrimerías del siglo XX y la Shoah debe buscarse, según Jay Winter (363), en la condición de autoridad y de estudio de referencia conferida a la obra publicada en diferentes tomos entre 1984 y 1992 de Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*.

6 De carácter tanto histórico, como social, cultural, político, económico, científico, judicial, filosófico y artístico.

12). Con ello, se inició un proceso de recuperación de experiencias de varias generaciones cuyas voces habían permanecido inaudibles (Winter 374). Esto trajo consigo la necesidad de repensar y reconstruir diferentes mitos nacionales desde la centralidad del acto mnemónico (Brockmeier 11). Por otro lado, en oposición a este desvelamiento bruto de la Historia derivado de la irrupción de materiales y experiencias desconocidos hasta el momento, tuvo lugar un fenómeno producido por la mediatización del acontecimiento que desvirtuó su transcendencia histórica. La retransmisión televisiva del acto de derribo del muro en la gran mayoría de los países occidentales supuso la consolidación simbólica de un proceso de desconexión y de abstracción con respecto a la realidad histórica iniciado veinte años antes.⁷ El acontecimiento histórico fue sustituido y obstruido por su expresión mediatizada. A causa de este fenómeno, la realidad histórica deja de preceder a su representación o reproducción y, como consecuencia, pierde su valor en tanto referencia y se convierte en aquello producido según las instancias mediáticas (Baudrillard 1995). En este sentido, la creciente obstinación popular por la experiencia de la realidad histórica, materializada en la aproximación compulsiva al documento histórico,⁸ colisiona con la afirmación teórica de la muerte y desaparición de lo real (Landsberg 33).

La revalorización del documento histórico y su reconsideración como reliquia privilegiada de la Historia⁹ –y, consecuentemente, como medio de

⁷ Baudrillard afirma que el comienzo de este proceso, que el autor francés denomina como entrada en la era orbital, coincide con la retransmisión televisiva de la llegada del hombre a la luna en julio de 1969.

⁸ No resulta casual que este acercamiento al documento histórico coincida temporalmente con lo que ha sido denominado *archival turn* y que consiste en el proceso de paso de la consideración del archivo como fuente al archivo como agente. Tal y como apunta Ann Laura Stoler (93), este movimiento comienza a desarrollarse tiempo antes de la publicación en la década de 1990 del que ha sido considerado como texto de referencia dentro de los estudios contemporáneos sobre la institución del archivo, *Mal d'archive* (1995), de Jacques Derrida.

⁹ Puede situarse el origen de la relevancia de la conexión establecida entre el documento histórico y los regímenes de perpetración en el famoso juicio a Adolf Eichmann en 1961. Tal y como apuntan Marianne Hirsch y Leo Spitzer (153-154), este juicio crea un evento radicalmente original. Esto es debido a que, en él, se produce una sustitución del testimonio como prueba judicial por la cinta de vídeo. Es decir, se origina una traslación del relato en primera persona como prueba fehaciente de una realidad histórica al do-

conocimiento e indagación en la esencia de los regímenes de perpetración— no implica que este permita un acceso a la realidad histórica de manera sencilla. De hecho, dicho acceso se produce de manera deficiente. Esto es explicado por los procesos de fetichización y de reproducción a los que se ven expuestos estos documentos en el contexto de la victoria simbólica de los valores capitalistas en Occidente y la consecuente difusión de la cultura de consumo (Terdiman 12). Mediante dichos procesos, los documentos históricos adquieren el estatuto de mercancía y, como consecuencia, son arrancados de su origen, la memoria de su historia es suprimida, mutan en iconos y comienzan a circular a gran escala (Terdiman 13; Landsberg 18). A causa de su condición adquirida de fantasmagoría, la referencia inmediata al acontecimiento original queda obstaculizada, así como su propio proceso evolutivo, y, por ende, la identificación de aquellos encargados de producir y conservar el documento, ya fuesen estos víctimas o perpetradores, se ve dificultada.¹⁰ En este punto, la fricción generada por el deseo compulsivo de retornar a los vestigios documentales del acontecimiento histórico como método de aproximación a la realidad histórica —que Jacques Derrida (1995) denominó *mal d'archive*— y la turbiedad que caracteriza a los documentos a través de los que pretende realizarse la regresión rompe la relación antitética que, hasta el momento, existía entre documento y memoria (Brothman 60). Los documentos superan su consideración reduccionista de simples representaciones historizadas —dada su condición de evidencia física— y se instituyen como artefactos que, gracias a la pérdida de su extrañidad temporal, son aptos para contener memoria capaz de contradecir o corroborar otros discursos memorialísticos, ya sean estos individuales o colectivos.¹¹ Estos documentos,

cumento audiovisual como muestra de dicha realidad.

10El concepto de fantasmagoría debe ser entendido aquí en la línea de la concepción que poseen sobre este fenómeno, en primer lugar, Walter Benjamin y, en segundo lugar, Georges Didi-Huberman (2000). Es decir, la fantasmagoría abre la posibilidad de un uso crítico. No se trata de un simple simulacro que oculta la realidad y que, por lo tanto, imposibilita su acceso a esta, sino que debe ser considerada como expresión distanciada de esta. En este sentido, trabajar con la fantasmagoría equivale a trabajar en su interpretación (Llavadot 111).

11 En este sentido, se trata de elementos mnemónicos prostéticos que, al mismo tiempo que se oponen a la maleabilidad característica de la memoria, pueden articular ciclos de continuidad, recurrencia y repetición (Brothman 54). El concepto de memoria pros-

marcados por la persistencia y la inmutabilidad, aunque también abiertos a reinterpretaciones y a investiduras ideológicas constantes, deben ser vistos como inmanentemente contradictorios: su origen los ancla temporalmente al pasado propio del acontecimiento histórico, pero las resignificaciones a las que se han visto expuestos a lo largo de su existencia los ubican en el presente –y los extienden hacia el futuro–. Es decir, estos artefactos, al mismo tiempo que subsumen el pasado y el presente en su propia constitución significativa, son capaces de mostrar el espacio que media entre ambos puntos temporales.

Las características de este tipo de documentos dejan patente la insuficiencia del análisis pormenorizado de su contenido a la hora de realizar un acercamiento profundo a ellos. A lo representado en el documento conviene añadir la identificación de todo aquello que, sin resultar explícito, afecta de manera determinante a su propia constitución: su origen, su significado actual y, en última instancia, la distancia que media entre estos dos puntos de referencia. El origen del documento remite a sus condiciones materiales de producción –por quién fue producido, de qué modo, en qué momento, en qué espacio y con qué intención¹²– y el significado actual hace referencia a sus usos y reproducciones contemporáneos. Entre estos dos términos media un proceso que ha determinado la pervivencia en el tiempo del documento y que, por tanto, ha resultado esencial para la estratificación semántica que ha experimentado. Dicho proceso, garante de la historia evolutiva del documento, guarda una estrecha relación –ya se trate de una relación directa, a través de la inclusión, ya de una relación indirecta, a través de la exclusión– con el archivo.

tética proviene de la obra de Alison Landsberg *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture* (2004). Si bien es cierto que la autora alude en su estudio, fundamentalmente, a los productos generados por las tecnologías de cultura de masas como el cine o la televisión, el concepto puede ser ampliado y extendido a todos aquellos artefactos que actúan como coadyutores en los procesos mnemónicos. Todos estos artefactos, con independencia de su origen e intención de producción, poseen la capacidad de contener memoria y, por lo tanto, de activar el proceso de rememoración en el sujeto que interactúa con ellos.

12 Para una explicación más detallada sobre el análisis de las condiciones materiales de producción de un documento histórico –en este caso, focalizada en el análisis de *imágenes de perpetrador*–, véase el capítulo 2 de la obra de Vicente Sánchez-Biosca *La muerte en los ojos. Qué perpetraran las imágenes de perpetrador* (2021).

2 · Relaciones entre documentos y archivo

El archivo, en su constitución como institución oficial, debe ser entendido como una entidad bidimensional: en él se conjugan inseparablemente el espacio físico –que comprende edificio y componentes documentales– y el espacio ideal –que comprende significado atribuido al edificio y a los componentes documentales–. En un nivel material, el archivo no es más que el espacio de clasificación, de ordenamiento y de almacenamiento de documentos y datos (Ernst 3).¹³ Debido a ello, ha sido considerado tradicionalmente como fuente de conocimiento factual y positivo (Brothman 59; Brunow 1). Sin embargo, concebido como una metáfora, el archivo es un agente histórico en sí mismo y es capaz de reflejar procesos históricos (Guasch 4). Es, en suma, la fundación de cómo la historia es escrita (Brunow 5).¹⁴ Esto puede explicarse porque, aun siendo un mero repositorio de documentos, el acto que fundamenta el archivo –el acto de registro– supone la producción de un acontecimiento que incide en la urdimbre que religa presente y pasado

13 Resulta imprescindible mencionar que, desde hace algunos años, el archivo está perdiendo su condición de espacio físico y está articulándose de manera digital. Es decir, el archivo pasa de ser un conjunto de objetos almacenados en distintos lugares a un continuo flujo de datos (Guasch, 2012: 5). El problema derivado de este hecho reside, fundamentalmente, en que el conocimiento ya no aparece contenido en un sistema singular en el que todos los elementos aparecen articulados, por lo que se produce una degradación de las estructuras significantes que articulan la organización de los documentos. El archivo se presenta en su dimensión digital como descentrado y en un estado de inestabilidad radical, ya que la racionalidad que sigue la información inmaterial es sustancialmente diferente a la que puede encontrarse en los sistemas de memoria material (Featherstone, 2006: 595-596).

14 Jacques Derrida, en su texto *Mal d'archive* (1990), alude al origen etimológico del concepto de archivo para explicar las connotaciones de origen y de autoridad que este posee. De acuerdo con el análisis etimológico, el archivo se remonta hasta el término griego *arkhé*. Este término hace referencia al comienzo –*commencement*– y al mandato –*commandement*–. De este modo, en el término se conjugan dos principios: por una parte, el principio que remite al origen, bien natural o histórico –esto es, el espacio en el que comienza todo–; por la otra, el principio que remite a la ley –esto es, el espacio en el que gobiernan los seres humanos o los dioses, donde se ejerce la autoridad y el orden social–.

(García de la Sienra 92). Es decir, este acto encierra una voluntad performativa de creación de una narrativa determinada y, por lo tanto, de borrado de algunos trazos del pasado (Guasch 3). En este sentido, el reflejo, expresión o documentación de la realidad realizada por el archivo jamás es transparente, arbitraria ni inocua (Matienzo 7). La imagen de la realidad histórica presentada por el archivo aparece ligada a la idea de tradición, que nunca es neutral con respecto a los valores que encarna.¹⁵ En este espacio, todo ha sido formado, presentado, representado, simbolizado, semantizado y construido con una intención determinada (Jimerson 91; Cook 25). Dado que su propia estructura y tecnología determina qué puede ser archivado y cómo debe ser archivado (Derrida 33-34), el archivo queda convertido en la ley de lo que puede ser enunciado (Foucault 170).

El viraje de la consideración del archivo como fuente documental a la concepción del archivo como agente histórico permite identificar los restos del poder político adheridos a los documentos durante el proceso de producción del conocimiento del pasado y, como consecuencia, desentrañar los diferentes significados adquiridos por estos durante su período de conservación en el archivo (Cooke y Reichelt-Brushett 12). De hecho, el momento de la inclusión en el archivo del documento se presenta como profundamente paradójico: la intención inmortalizante del acto de registro, en lugar de mantener intacto el significado original, lo anula. La conservación privilegiada del documento implica su exposición al devenir del tiempo y, con este, a las resignificaciones. La unicidad del evento referido por el documento queda eliminada en el mismo momento de la archivación (Harris 100) y el documento deja de operar como significante del hecho histórico. Como contrapartida, este adquiere el estatus de significante del tiempo histórico (Cooke y Reichelt-Brushett 15). Es decir, comienza a absorber y a reflejar una serie de significados derivados de los procesos históricos a los que queda expuesto (Brunow 6). Al ser el archivo una producción en constante devenir y, por

15 En este sentido, cabe destacar, tal y como apunta Stuart Hall (89) que, si bien existe una conexión entre el archivo y la tradición, esta se produce en términos de contradicción: el archivo debe ser concebido como un espacio inacabado y, por lo tanto, abierto a modificaciones, mientras que la tradición es un concepto con mayor tendencia al estancamiento y el inmovilismo. Este hecho no implica que la tradición no utilice el archivo como espacio legitimador.

tanto, indescriptible en su totalidad, el número de significados que pueden adquirir los documentos archivados tiende al infinito (Hall 89). Estos quedan convertidos en artefactos multidimensionales en los que se entremezclan diferentes estructuras, ninguna de ellas original (Guasch 2), por lo que la indagación en los documentos archivados se encuentra en estrecha relación con el detalle y la discriminación (Ginzburg 1989; Osborne 58). En definitiva, en la propia concepción del archivo como instrumento cuya función es presentar la historia como una sucesión de momentos lineares accesibles de manera positivista –y, por ende, alimentar una concepción del tiempo histórico como progresivo–, se abre la posibilidad de leerlo como un dispositivo que arranca de la perspectiva historicista el momento significativo –encarnado en el documento– y lo entremezcla con el resto de ruinas del pasado, esto es, con el presente (Benjamin 1991; Cooke y Reichelt-Brushett 21). En lugar de permitir un acceso directo al pasado, el archivo ofrece una refiguración textual de él (Featherstone 596).

Un rastreo genealógico del archivo como institución estatal pone de manifiesto que su capacidad de intervenir en la creación de narrativas históricas y de influencia en el significado del material que aloja en su interior ha existido desde el momento de su consolidación. La generalización de la construcción de archivos entre los siglos XVIII y XIX en Europa responde a la necesidad de traspasar simbólicamente a un organismo externo el poder y la memoria emanados, en primera instancia, por la figura del monarca, y, más tarde, por el propio estado. En este punto, el archivo se erige como elemento fundamental para la sustentación de la memoria nacional. Sin embargo, el archivo surge también para cumplir con la función de recopilación de información sistemática y medible de la población y el territorio en un contexto de formación de las naciones-estado y de crecimiento demográfico exponencial. Se expande y asienta en el seno de las sociedades europeas con el fin de cohesionar y controlar.¹⁶ En este sentido, del archivo como herra-

16 El crecimiento demográfico del siglo XVIII estuvo acompañado de un proceso de aumento del poder disciplinario. Este proceso, al mismo tiempo que aspiraba a conseguir cuerpos dóciles, los individualizaba. Es decir, comenzó a surgir una voluntad de distinguir al individuo del resto de la población por su historia propia. El individuo, en este sentido, comenzó a ser formado como categoría de conocimiento a través de la acumulación en archivos de documentos que registraban las historias vitales individuales

mienta que registra un pasado y determina un futuro con el fin de construir una identidad nacional sólida no puede desligarse la voluntad de regulación de la población y los territorios internos –y, en el caso de los contextos coloniales, también externos (Featherstone 591–593)–. Su utilización ha estado, por lo tanto, siempre vinculada a la legitimación, validación y protección de los intereses y actividades hegemónicos. Este hecho resulta especialmente relevante para la indagación en la naturaleza de las sociedades totalitarias del siglo XX. En un contexto de expansión de los poderes estatales, de guerras mundiales y de rivalidades internacionales, los regímenes dictatoriales hacen uso de los archivos con el fin de, no solamente movilizar a la población mediante la exaltación de valores nacionales, sino también de vigilarla y monitorizarla para protegerse de enemigos e influencias subversivas. Los aparatos de vigilancia y control depositan sus documentos en los archivos amparados en una lógica que presupone la extensión temporal indefinida del régimen dictatorial (Osborne 56). Por ello, por lo general,¹⁷ muchos de los documentos generados por perpetradores permanecen en los archivos una vez los regímenes han sido desmantelados y no son conocidos públicamente hasta que dichos archivos son escrutados. De acuerdo con esto, el archivo demuestra ser una institución estatal con pretensiones de ejercer poder sobre todos los aspectos de la sociedad (Luker 2016). Precisamente estas pretensiones generan una relación contradictoria entre la entidad que utiliza el instrumento y el propio instrumento: el estado no puede existir sin archivos, pero la misma existencia del archivo, dado que esconde en sí las lógicas operantes del estado, constituye una amenaza constante para este (Mbembe 23). La tensión entre ambos elementos convierte al archivo, pese a su rigidez e inmovilidad aparente, en un espacio profundamente inestable, en constante cambio y abierto a las exigencias del presente y del futuro (Van Zyl 53). Ningún documento queda, en ellos, exento de la posibilidad de ser descartado, destruido o reemplazado.

La existencia del archivo como institución estatal, es decir, como espacio legitimador y como efecto de la soberanía, implica la existencia de

(Featherstone 591–592).

17 Algunos sistemas dictatoriales realizaron esfuerzos por destruir documentos oficiales que pudiesen comprometerlos en los casos en los que pudieron prever el fin del régimen. Por lo general, esto se producía en contextos de enfrentamiento bélico.

un reverso en el que quedan englobados todos aquellos documentos que, a pesar de haber sido conservados, han sido excluidos del archivo oficial. Este otro espacio, denominado *contra archivo*, incluye todas las colecciones de documentos que han sido compiladas en oposición a un discurso hegemónico concreto por diferentes motivos (Guasch 4).¹⁸ Sin embargo, la lógica que opera en ellas no dista en gran medida de la del archivo oficial. También estas colecciones documentales están definidas por el tipo de material recogido, por el modo en que este es agrupado y descrito y por todo aquello que queda excluido de ellas. Por ello, una indagación en los motivos de la inclusión o de la exclusión del documento del archivo oficial o, en su defecto, del *contra archivo* puede ayudar a la comprensión de la multilaminaridad que caracteriza a estos artefactos (Hamilton, Harris y Reid 9). No en vano, el mismo espacio encargado de la conservación inscribe los documentos en una serie de prácticas relacionadas con la producción, la distribución y recepción que reflejan la construcción de un discurso –o contradiscurso– histórico (Brunow 4). En suma, si bien la recreación del significado original de los documentos archivados resulta imposible, el desentrañamiento de los mecanismos que sustentan esta misma imposibilidad es una tarea factible.

3 · Hacia un análisis de los restos documentales del perpetrador

Una de las estrategias que podría ayudar en este desentrañamiento sería la de realizar la aproximación a esos documentos de archivo desde la perspectiva de la posmemoria planteada por Marianne Hirsch (2008 y 2021), según la cual las generaciones posteriores a aquellas que vivieron los episodios

¹⁸ Los documentos depositados en el *contra archivo* no necesariamente deben ser considerados en oposición a los relatos oficiales construidos por el archivo. En muchas ocasiones, las razones que llevan a un documento a no ser archivado responden a cuestiones de tipo personal, tal y como puede ocurrir, por ejemplo, en el caso de los documentos, tanto textuales como visuales, familiares de perpetradores. En este caso, aunque la estructura signifiante de estos documentos corresponda en gran medida con la de los documentos de perpetrador generados por un organismo oficial, estos documentos permanecen en el ámbito de lo privado y, por ello, acceder a ellos resulta más complicado.

traumáticos y violentos –la llamada posgeneración– se hacen cargo de la memoria de las víctimas sin apropiarse de ella; es decir, no utilizando la posmemoria como una posición identitaria, sino como una estructura generacional de transmisión del pasado.¹⁹ Se entiende, así, el trabajo del estudio académico como parte de la posgeneración afiliativa²⁰ que es consciente de su dependencia respecto de las imágenes, historias y documentos que les fueron legados (Hirsch 2021 158) e intenta buscar un equilibrio entre la fuerza emocional y el potencial informativo de los diversos documentos tratando de impedir que la primera opaque o excluya al segundo y centrándose especialmente en la forma y no tanto en el contenido –infinitamente más trabajado y manido–, poniendo el foco, pues, más que en lo que los documentos revelan, en la manera en que lo hacen y la información que sobre las víctimas, los perpetradores y el contexto de surgimiento de los documentos ofrecen. Así pues, la posmemoria es un punto de partida que permite establecer un aná-

19 “Postmemory describes the relationship that the generation after those who witnessed cultural or collective trauma bears to the experiences of those who came before, experiences that they ‘remember’ only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to *seem* to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus not actually mediated by recall but by imaginative investment, projection and creation” (Hirsch 2008 106-107). Aunque este concepto de Hirsch se centra en y surge del estudio particular de las fotografías, existe la posibilidad de aplicarlo y extrapolarlo al estudio de los documentos textuales siendo conscientes de las diferencias, tanto las salvables como las intransitables, y no forzando la adaptación en ningún momento. Esta posibilidad se apoya en la propuesta de Anacleto Ferrer y Vicente Sánchez-Biosca según la cual “resulta ilusorio pensar que conceptos, relatos e imágenes son ámbitos que viven por separado en nuestro mundo, en especial cuando se trata de zonas tan candentes como las violencias de masas. Al contrario, las imágenes fotográficas condensan a menudo un relato de los acontecimientos que supuestamente representan, aunque sea en miniatura y repleto de lagunas” (Ferrer y Sánchez-Biosca 47).

20 Dentro de la posmemoria, debido a los diferentes mecanismos de transmisión de los recuerdos, se diferencia –sin por ello convertirse en compartimentos estancos– entre la posmemoria familiar y la afiliativa: la primera es resultado de una identificación intergeneracional vertical que tiene lugar dentro del espacio propiamente familiar, mientras que la segunda se presenta como una identificación intra-generacional horizontal que excede los límites de la institución familiar, por lo que es accesible y extensible a un mayor número de personas (Hirsch 2008 114-115).

lisis conectivo de la figura de las víctimas –mucho más estudiada de manera canónica– y la de los perpetradores²¹ gracias al estudio de los documentos orquestados y producidos por estos y sus principales características.

La primera en que cabría detenerse, destacando por su crucial importancia en lo que a documentos de perpetrador se refiere, es la fuerza performativa. Por lo que respecta a las imágenes, esta fuerza performativa puede observarse en dos sentidos. Por un lado, las imágenes de perpetrador no solo captan a aquellos que se encuentran frente a la cámara en un determinado momento, sino que contribuyen a la acción que sobre ellos va a ejecutarse, al crimen violento que se va a perpetrar. De alguna manera, o al menos en parte, esa acción violenta se lleva a cabo para la cámara, porque ella estaba ahí para captarla. Así, las imágenes han creado, han provocado realidad.²² Por otro lado, esa performatividad se torna en un acto de violencia adicional –que no secundario– al que la misma imagen capta: las víctimas reciben el disparo de la cámara antes del definitivo, y aquel disparo, a diferencia del que le sigue, tiene una continuidad insoportable (Sánchez-Biosca 95). Por su parte, los documentos textuales, con sus diferencias, responden a la misma lógica de la performatividad y el doble momento de violencia: su redacción, elaboración o difusión induce a la acción criminal de manera análoga a como lo hacía la

21 El estudio de esta compleja figura, defienden Anacleto Ferrer y Vicente Sánchez-Biosca, puede abordarse desde una distinción tripartita: “el *macro* ámbito de los *arquitectos*, de quienes los conciben [los procesos de perpetración] ideológicamente y detentan las más altas responsabilidades en la toma de decisiones; el *meso* ámbito de los *organizadores*, de quienes desde los despachos o mediante órdenes concretas actúan y ponen en marcha la maquinaria; y el *micro* ámbito de los *ejecutores*, de los que aprietan el gatillo o echan las pastillas en las cámaras de gas y consuman el paso de la potencia al acto criminal”, siendo estos últimos a los que mayor atención presta la literatura más actual (Ferrer y Sánchez-Biosca 20).

22 En este sentido, las reflexiones de Judith Butler sobre las fotografías de tortura, las relaciones que según la autora se establecen, en virtud del marco, entre la cámara, el fotógrafo y la escena podrían ayudarnos a entender la idea que aquí defendemos: la presencia de un fotógrafo cómplice –del que a menudo no se es consciente por lo arrollador de la imagen, de aquellos que explícitamente aparecen en ella– y de una cámara instiga, enmarca y orquesta el acto además de captar el momento de su consumación (Butler 121). Es decir, la imagen no simplemente retrata el suceso, sino que lo provoca y aumenta –sin intervenir en el mismo–. Por ende, se vuelve imprescindible la interpretación de aquella para la interpretación de lo acontecido.

imagen y, si con la fotografía se disparaba antes del disparo definitivo, estos documentos van a condenar, torturar o asesinar a la víctima antes de que sea condenada, torturada o asesinada *de facto*. Pero lo paradójico de sendos tipos de documentos de perpetrador es la ambivalencia que encierran, la dialéctica que nace en o de ellos: aun cuando el crimen –el segundo y definitivo acto de violencia– se narra en un pretérito perfecto, las imágenes –literales o figuradas– que transmiten los diversos tipos de documentos permanecen en un presente intolerable, en ese *ça a été* barthesiano²³ que indica un futuro pasado de forma continua y continuada.²⁴ Los documentos captan ese instante en el que eso que ha sido, que ha ocurrido, todavía no lo ha hecho, de ahí el potente impacto del presente atesorado. Se sabe lo que va a ocurrir –lo que ocurrió– y esto se convierte, aun escapando a lo explícito del documento, en su detalle más visible y legible, la marca ineludible del tiempo en él.

No en vano, el primer acto de violencia, aquel que parecía, de alguna manera, complementario, es el que se conserva²⁵ y el que permite, de nuevo desde la posmemoria, llevar a cabo el proceso de reapropiación de la visión de los perpetradores y hacer que esta se vuelva en su contra –y esto con un doble sentido: porque permite denunciar sus crímenes y porque se gira el foco, el punto de atención, hacia ellos–. Por tanto, apropiarse de los documentos del poder los convierte en documentos de resistencia y denuncia; permite ver las

23 Se apuesta aquí por la aplicación de un concepto inexcusablemente fotográfico al ámbito textual, siendo conscientes de las problemáticas que podría suponer, pero enfatizando aquello que puede aportar. Aun con todo, los documentos estudiados en el presente monográfico no representan en su totalidad este *punctum* temporal, pues en ocasiones las investigaciones se centran en textos o imágenes producidos en un momento posterior a la muerte de quien, de alguna manera, los protagoniza.

24 De nuevo con Butler, y tratando de aplicar sus reflexiones sobre fotografía también a los documentos textuales: “La fotografía es una especie de promesa de que el acontecimiento va a continuar, por no decir que es esa misma continuación. [...] Gracias a estas imágenes, el acontecimiento no ha cesado nunca de ocurrir” (Butler 122 125).

25 Cabe detenerse para matizar a qué refiere aquí dicha conservación. En tanto el momento de producción de estos documentos contribuye a y aumenta el alcance del crimen, estos documentos son la huella que este deja. Pero no se trata de una huella alejada, externa, ajena, sino que el mismo acontecimiento se contiene en las propias imágenes y los textos. El acontecimiento y su huella son las dos partes de una misma violencia que surgen a la vez.

diferentes capas temporales de las que se constituyen evidenciando así que pueden “decir una cosa y su contraria” (Peris 192).

Por un lado, dicen²⁶ lo que los perpetradores que los produjeron pretendían expresar con ellos y la manera en que querían hacerlo, desde una determinada perspectiva (Sánchez-Biosca 31): la de la *mirada de perpetrador*. Estos documentos tenían, entre otras, la función de facilitar el reconocimiento del supuesto enemigo y de sus características esenciales y definitivas para poder, así, identificarlo y denunciarlo por sus conductas indeseables. No obstante, más que de una descripción, se trataba de una construcción estereotipada mediante la cual se establecía toda una serie de prejuicios contra una imagen caricaturizada de las que serían las víctimas –que puede dar más información sobre los propios perpetradores que sobre aquellas²⁷–. Este mecanismo constructivo, en el cual se vislumbra ya la idiosincrasia y la ideología que condujo a la maquinaria del horror,²⁸ servía a los propósitos propagandísticos de los regímenes que ostentaban –o pretendían hacerlo– el poder en aquel momento, los que produjeron los documentos. Con imágenes tomadas desde el lugar en que quisieron que se posicionara la mirada, con textos plagados de un lenguaje profundamente peyorativo y performativo llevaban a cabo un doble juego de ostentación: de manera interna al régimen eran síntoma del buen funcionamiento, de su poder y de la tranquilidad y seguridad que ofrecían controlando al adversario; de manera externa, servían como advertencia para aquellos no adeptos. En todos los casos justificaban

26 El uso del presente en este caso no es casual ni irreflexivo: aunque existan diversos estratos temporales que atraviesan los documentos y este sea, cronológicamente, el más antiguo, no constituyen una linealidad vertical en la que la aparición de uno provocaría el rechazo, la invalidez o el olvido del anterior –o los anteriores–, sino que se superponen. Así pues, los documentos no dijeron aquello que los perpetradores querían que dijese, sino que siguen y seguirán haciéndolo, causando así que la aproximación a ellos sea necesariamente caleidoscópica.

27 Cabe apuntar que no todas las imágenes de perpetrador tienen como protagonistas a las víctimas; los archivos cuentan también con imágenes en las que son ellos los representados. No obstante, el primer tipo, las imágenes en las que aparece la figura de la víctima explícita o implícitamente son las que más información aportan: la figura del perpetrador se construye de manera negativa, como el anverso de todo aquello que atribuyen a las víctimas, como oposición ideal a sus vicios y defectos.

28 “Las palabras de los perpetradores, su retórica, sus manifestaciones en el orden performativo, definen sus actos” (Ferrer y Sánchez-Biosca 29).

las acciones criminales mediante el proceso que provocaban y al que contribuían: la reificación²⁹ y la deshumanización del enemigo a combatir.³⁰

En una segunda capa de interpretación se encuentra lo que dicen para las víctimas: estos documentos de perpetrador se consideran aquí primordialmente como pruebas de los delitos y crímenes cometidos y de la participación en ellos de los victimarios. Los documentos responden así al deseo de reparación y justicia de las víctimas, que añaden a esas imágenes y textos su propia mirada para subvertir el punto de vista que se impone en ellos. Si se trata de depurar responsabilidades personales y no solo de reconstruir la historia de la maquinaria del horror (Hirsch 2021 197), la extensa burocratización con la que normalmente han contado estos acontecimientos y regímenes podría ser de gran ayuda. Se conservan todo tipo de documentos: imágenes en las que aparecen los propios perpetradores o textos encabezados por los nombres de las personas que ostentaron cargos –de mayor o menor importancia– dentro de la maquinaria o por instituciones oficiales de la misma que ordenaron y orquestaron los crímenes; en estos documentos se deja constancia de la jerarquía que operaba y aparecen las firmas de los responsables, los burócratas, los ejecutores e incluso las víctimas. Además, en muchas ocasiones estos documentos constituyen la única prueba fehaciente de la existencia de las víctimas o de su paso por la maquinaria del horror y la muerte. Los documentos de archivo o incluso los documentos privados de otros casos pueden servir para aproximarse a lo que ocurrió, para reconstruir un relato –incierto pero probable– sobre qué les ocurrió a quienes no se sabe qué fue de ellos, de los que no hay más pruebas de su existencia ni, por supuesto, de su forzada desaparición.³¹ Se lleva a cabo, pues, un ejercicio

29 “Considerar ‘cargamento’ a los centenares de miles de personas que llegaron a la rampa terminal de Treblinka es someter a cada una de ellas a un proceso extremo de reificación” (Ferrer y Sánchez-Biosca 24).

30 “Ser clasificado como enemigo es suficiente para excluirle de la humanidad. [...] Los detenidos son privados de sus nombres y dotados de un número; ahora bien, el nombre es la primera señal del individuo. Hablando de los detenidos, los guardianes evitan emplear términos tales como ‘personas’, ‘individuos’, ‘hombres’, y los designan como ‘piezas’, ‘pedazos’, o se valen de giros impersonales” (Todorov 187-188).

31 “Los Archivos Nacionales contienen listados en microfichas, y en estas inscripciones impersonales los descendientes buscan pruebas de la existencia de aquellos cuyos nombres figuran solo como objetos de propiedad” (Hirsch 2021 335).

afiliativo: el de leer en esos nombres o ver en esos rostros los de todos aquellos que no aparecen, pero podrían haberlo hecho.

Un último nivel en la estratificación es el análisis llevado a cabo por parte de estudios académicos que, de alguna manera, aglutina a los anteriores revistiéndolos de cierta distancia necesaria para que la aproximación a la cuestión sea lo más objetiva posible. De entre las varias tareas de este análisis destaca la interpretación crítica de los marcos que hicieron posibles, incitaron y justificaron los crímenes de los que los documentos dan testimonio. Se establece, pues, una estrecha relación o incluso una retroalimentación entre el estudio y los documentos, pues estos no solo son objetos que cabe investigar –objetos de estudio–, sino que son fuentes valiosas para la reconstrucción del marco en cuestión –herramientas de estudio–. Esta ambivalencia ayuda a desenmarañar el discurso oficial y hegemónico que possibilitó la producción de estos documentos, discurso que en el momento en que surgieron reforzaron y perpetuaron³². Y esta interpretación crítica de la interpretación impuesta arroja luz sobre la que quizás sea la característica más sorprendente de los documentos de perpetrador: su mera existencia. El propósito de estos sistemas totalitarios en los que se da la perpetración no es otro que el de borrar de las páginas de la historia a pueblos o sectores de población enteros, por lo que no deja de ser sorprendente la ingente cantidad de documentos que sobre estos individuos produjeron. Aunque este pasmo sea más fácilmente identificable –incluso quizás mayor– en los documentos visuales, pues el único propósito que parecen tener es el de vanagloriarse ante su particular trofeo o exacerbar el sentimiento de camaradería entre los perpetradores,³³ también puede observarse en los documentos textuales. Aun contando con la función burocrática y organizativa con la que surgen –que también podría atribuirse a algunos de los visuales–, sigue sorprendiendo el elevado número de documentos que deja constancia de las víctimas cuando se podría haber evitado este contenido.

32 En palabras de Butler: “La fotografía [al igual que los documentos] no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva” (Butler 106).

33 Véase a este respecto las interesantes reflexiones de Anacleto Ferrer en *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (2020) sobre este concepto de camaradería.

4 · Estudios de caso de documentos de perpetrador: imágenes y textos

Este monográfico surge de las problemáticas recién planteadas con el objetivo de reconocer el papel fundamental que los documentos de perpetrador –ya sean visuales, ya sean textuales– tienen a la hora de examinar en profundidad esta controvertida figura. Este interés por los restos documentales de los perpetradores y por su figura misma encuentra sus raíces y sustrato en el trabajo del grupo de investigación REPERCRI, grupo transversal de la Universitat de València pionero en la introducción de los *perpetrator studies* en el panorama español.³⁴ Entroncando con las diferentes, pero sinérgicas, líneas de investigación de los miembros y colaboradores del grupo, cada uno de los artículos que conforma el número presenta una aproximación singular al estado de la cuestión, centrándose en estudios de caso concretos y diversos. Así pues, los artículos estudiarán los restos documentales del perpetrador enfocándose, o bien en las imágenes, o bien en los textos.

El monográfico se abre con el texto de Natalia Taccetta y Mariano Veliz “La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de las Malvinas”, en el que los autores llevan a cabo un análisis de los materiales audiovisuales que constituyeron la cobertura mediática televisiva del conflicto que tuvo lugar en las islas entre la Argentina dictatorial y Gran Bretaña en los años 80 del siglo pasado. El eje vertebrador de su estudio es la película documental de Lucas Gallo *1982*, en la que se hace una revisión crítica del archivo oficial argentino de dicha guerra, cuyo objetivo no era otro que el de reforzar el apoyo popular al conflicto armado y a la propia dictadura que lo promovió ofreciendo una determinada percepción de lo que ocurría, una visión que favorecía al régimen. Al escoger este punto de partida, Taccetta y Veliz centran su reflexión en dos problemáticas clave e interconectadas: en primer lugar, en las propias imágenes de perpetrador y, más concretamente,

³⁴ El trabajo de este grupo interdisciplinar puede consultarse en publicaciones colectivas como *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos* (Ferrer y Sánchez-Biosca 2019) o *Geographies of Perpetration. Re-Signifying Cultural Narratives of Mass Violence* (Jirku y Sánchez-Biosca 2021) e individuales como *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (Ferrer 2020) o *La muerte en los ojos. Qué perpetrar las imágenes de perpetrador* (Sánchez-Biosca 2021) entre otras.

en la subcategoría de imágenes de propaganda. Los autores estudian el uso que de estas se hizo en el caso específico de la Guerra de las Malvinas, los mecanismos de censura y ocultamiento en los que se cimentan, pero también los de enaltecimiento y epicidad, tanto los meramente visuales –por ejemplo, el uso de planos concretos– como los de cariz retórico o lingüístico –poniendo de relieve la fundamental relación entre imagen y texto–. Por otro lado, se adentran en la cuestión del archivo que incluye este tipo de imágenes. Se preguntan tanto por sus características –defendiendo que es un elemento agente, construido, ficcional y fragmentario– como, y esta es la propuesta clave del texto, por la posibilidad de llevar a cabo un proceso de reapropiación del mismo con el fin de, mediante técnicas artísticas como la del montaje, desvelar la falsedad del relato hegemónico que construyen y trabajar en pos de la memoria y la justicia.

El segundo artículo lleva por título “Remains of the World War I: *War against War* by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives” y su autora es Marta Maliszewska. En él, se hace un tratamiento particular de las imágenes a través del estudio de aquellas que aparecen en la mencionada obra de Friedrich. Lo primero que llama la atención es la diversidad de fotografías que se incluyen en *War against War*: fotografías médicas y fotografías militares sacadas –robadas– de los archivos gubernamentales, fotografías de prensa –consideradas las tres dentro de la categoría de fotografías oficiales– y fotografías tomadas por los propios soldados durante la guerra, las cuales se incluirían, no sin problemas, en la categoría de imágenes personales o privadas. Siguiendo el análisis comparativo que de estas hace Friedrich mediante una singular técnica de montaje, la autora explora dos estrategias aparentemente contradictorias pero complementarias para enfrentarse a la lectura del archivo: a contrapelo (*against the grain*) y en su dirección (*along the grain*). La primera supone un ejercicio de reapropiación del archivo, de buscar en las imágenes lo que dicen o pueden decir dejando de lado la lógica y la intención con la que surgieron –la de los perpetradores– y de dar voz a quienes fueron deliberadamente silenciados. De esta manera se lucha en detrimento del discurso hegemónico que regula el campo de conocimiento y a favor de las víctimas, del desentrañamiento de su figura y su voz. La segunda posibilidad de lectura se acerca, por el contrario, al estudio de la figura del perpetrador. Se trata de analizar el entramado que hizo posible el

surgimiento de un discurso justificador y provocador de la violencia, en el que se incluyen imágenes propagandísticas que, más que mostrar la realidad, la ocultaban con el fin de enarbolar un relato épico. Así pues, Maliszewska defiende la combinación de ambas estrategias para obtener un campo de visión lo más completo posible: sin estudiar en profundidad la figura del perpetrador no se podrá estudiar la de la víctima y viceversa.

“Nunca comprenderán que yo también tenía corazón”. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental”, escrito por Lior Zylberman, es el tercer artículo del monográfico. En él, el autor hace un recorrido por diferentes piezas del cine documental en que se recogen testimonios de perpetradores –o victimarios, como el autor se refiere a ellos– estableciendo similitudes y diferencias y tratando de categorizar dichos fragmentos en base a su contenido narrativo. Así, divide estos testimonios en dos grandes grupos: la entrevista y el trabajo de confesión. En la primera se ofrece una serie de datos de carácter más objetivo sobre los hechos, información sobre lo ocurrido, y no sobre la figura misma del perpetrador, pues este se presenta a sí mismo o bien como un mero testigo pasivo de las atrocidades o bien como alguien que desconocía lo que estaba ocurriendo, encontrando así en su testimonio una “matriz narrativa ‘desvinculante’” o incluso, en varios casos, negacionista. Sea como fuere, se encuentra en las palabras de los perpetradores un relato aproximado de lo que ocurrió, además de que se implementan varias técnicas para tratar de sacar a la luz aquello que intentan ocultar o negar: la repregunta, la emboscada o el montaje. Haciendo una digresión desde esa categoría de entrevista hacia el retrato y el encuentro entre víctima y perpetrador, Zylberman llega al trabajo de confesión, concepto con el que enfatiza que es el tipo de testimonio menos frecuente en el cine documental, pues supone necesariamente un trabajo de introspección por parte del perpetrador, gracias al cual se reconocerá como tal y asumirá, en mayor o menor grado, la responsabilidad de sus actos. De esta manera, este modelo de testimonio sí implicará que el perpetrador dé información no solo sobre sus actos, sino sobre sí mismo, sobre su identidad. El artículo pone de relieve, además, la convergencia y colaboración de las imágenes y los textos –los discursos testimoniales– mostrando que estudiar los testimonios de una manera reduccionista, bien escuchando las imágenes, bien escuchando los textos, conlleva una pérdida de información valiosísima.

El cuarto artículo del monográfico, “El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich”, firmado por Brigitte Jirku, comienza con la problemática surgida entre la figura de la víctima y la figura del perpetrador tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial en el contexto alemán. Al concluir el conflicto bélico, víctima y testigo adquieren un rol determinante para la comprensión del Tercer Reich y ocupan un lugar central en los procesos memorialísticos, por lo que la literatura del Holocausto nace desde la perspectiva de las víctimas. No es hasta las décadas de 1980 y 1990 cuando la generación de la posmemoria se acerca a la visión del perpetrador, en muchos casos, a través de documentos personales y oficiales heredados de generaciones precedentes. En relación con este interés en la figura del perpetrador, la autora señala la necesidad de diferenciar entre la ficción escrita desde la perspectiva del perpetrador y los escritos producidos por los propios perpetradores. Entre los textos pertenecientes a la primera categoría, Jirku hace referencia a obras producidas en contextos ajenos al alemán –la distancia contextual permite el acercamiento–, como *La mort est mon métier* (1952) de Robert Merle y *Les bienveillantes* (2006) de Jonathan Littell, así como a obras literarias que están escritas por autores alemanes y que, por lo tanto, se encuentran vinculadas indirectamente con el pasado conflictivo, como *Der Vorleser* (1995) de Bernhard Schlink o *Was mein Vater nicht erzählte. Geschichte eines Mitläufers* (2019) de Hermann Kurzke, entre otras. En lo que concierne a los textos enmarcados en la segunda categoría, la autora destaca la importancia que posee el silencio como estrategia retórica destinada a la autoprotección. A modo de ejemplo, Jirku hace alusión a los escritos autobiográficos de figuras como Rudolf Hoss o Kurt Waldheim y se detiene en el análisis de la obra de Adolf Hitler *Mein Kampf* (1925). La hibridez propia de esta obra –texto autobiográfico, ideológico y programático con pretensiones academicistas– dificulta su caracterización, pero el estudio genealógico de sus diferentes ediciones y el examen de sus aspectos lingüísticos permiten comprender tanto los objetivos perseguidos inicialmente por la obra como los procesos de resignificación a los que se ha visto expuesta desde su publicación.

“Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto” es el título del artículo escrito por José Luis Rodríguez Jiménez. El artículo gira alrededor de las obras producidas por el político belga católico y oficial de las

Waffen SS Léon Degrelle. Al comienzo del trabajo se presenta el recorrido político seguido por Degrelle con el fin de lograr comprender su posición con respecto a las ideas nacionalsocialistas y el contexto de producción de sus obras. Estas obras deben ser entendidas como intentos de reconstrucción del pasado sustentados sobre la negación y realizados desde la perspectiva de un perpetrador de crímenes de guerra y contra la humanidad. En la primera de las obras estudiadas, *La campagne de Russie 1941-1945* (1949), extensa y de carácter descriptivo, se pueden entrever las ideas y propósitos iniciales de Degrelle. El racismo presente en la obra es cultural y no biológico, por lo que Degrelle ocupa una posición distanciada con respecto a los postulados raciales nacionalsocialistas. En *La cohue de 1940* (1949), el político belga trata de exculpar a Alemania en lo concerniente a la ocupación de Bélgica, negar su propia traición a su país y acusar a otros de colaboracionistas con el invasor. Posteriormente, Degrelle muestra, en dos de sus obras, su admiración y su voluntad de acercamiento con respecto a las figuras de Francisco Franco y Adolf Hitler. En *Almas ardiendo. Notas de paz, de guerra y de exilio* (1954) se defiende la tesis de que la única revolución espiritual viable es la de la España mística del momento. Este gesto jamás fue correspondido por Franco. Sin embargo, sí fructificó el intento de acercamiento a Hitler, quien, además de recibirlo en varias ocasiones, le otorgó diferentes condecoraciones. En *Hitler pour 1000 ans* (1969), Degrelle se muestra ambiguo con respecto al Holocausto y hace referencia a los genocidios y exterminios de otros contextos. Una década más tarde, Degrelle cambia de perspectiva y acepta que hubo alemanes que cometieron crímenes, pero asegura que los campos de exterminio fueron una invención. En estos textos, se burla de las víctimas y justifica el asesinato de judíos amparándose en los pogromos históricos. En palabras de Rodríguez Jiménez, los textos de Degrelle están marcados por el silencio, la negación y la ambigüedad y persiguen el propósito de tergiversar la historia para justificar su propio pasado.

El artículo “Los sacrificados y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958-1959)”, firmado por David Tormo, se ocupa del proceso de traslado de restos mortales de víctimas republicanas al Valle de los Caídos iniciado a partir de 1958 y de los documentos producidos durante dicho proceso. Este espacio, concebido originalmente para acoger únicamente los cuerpos de los “caídos” por la “cruzada”, excluía, de acuer-

do con la retórica del régimen, todos aquellos cuerpos pertenecientes a los “enemigos de la anti-España”. Sin embargo, tal y como indica Tormo, al Valle de los Caídos también llegaron restos mortales de republicanos civiles y militares. Esto permitió que el monumento fuese reivindicado como espacio de reconciliación. En palabras del autor, existen dos hipótesis que podrían explicar esta reivindicación: por una parte, es posible que el régimen utilizase los cuerpos de los republicanos enterrados en el Valle para ganarse la confianza de las democracias occidentales; por otra, puede ser que el régimen se viese presionado por el Vaticano para hacerlo y conseguir, así, el reconocimiento del templo del Valle como basílica. El análisis de algunos de los documentos producidos a partir de 1958 da cuenta de este proceso de resemantización del Valle. En una circular enviada por el ministro de la Gobernación a los Gobernadores Civiles se afirma que la misión del Valle era “la de dar sepultura a los sacrificados por Dios y por España sin distinción del campo en que combatieran”. Sin embargo, esta terminología fue aplicada en esta circular por su carácter público –que la diferencia del resto de circulares analizadas–, ya que en otros documentos que se ocupan del traslado de cuerpos no existe voluntad de mostrar el cambio de orientación del monumento. En este sentido, a nivel público, el franquismo acuñó nuevos términos para incluir a todas las víctimas bajo el “abrazo de la cruz”, pero los crímenes cometidos jamás se aceptaron y los asesinatos fueron justificados como el medio para conseguir la salvación de España. Las víctimas del bando republicano fueron calificadas como “sacrificados” o como “inmolados”. En este sentido, nunca existió la voluntad de equiparar víctimas de ambos bandos, sino simplemente de utilizar a las víctimas del bando republicano para resignificar el sentido original del Valle y beneficiar, así, al régimen a nivel internacional. En última instancia, las víctimas de la represión franquista permanecieron siempre en el anonimato de los registros.

El séptimo artículo del monográfico, “Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna”, escrito por María José García e Isabel Gadea, realiza un acercamiento al cementerio de Paterna (Valencia) –un espacio de memoria que representa la represión de la dictadura franquista y el sufrimiento de la guerra– mediante la recogida de testimonios con el fin de rastrear genealógicamente los diferentes

significados adquiridos por este espacio y las relaciones que los diferentes agentes que han intervenido en los procesos de recuperación, resignificación y reivindicación han mantenido con el cementerio. Tal y como indican las autoras, estudiar la biografía del cementerio permite visibilizar a las mujeres, quienes siempre estuvieron presentes y convirtieron el cementerio en un lugar de memoria y, sin embargo, quedaron relegadas a los márgenes del silencio. García y Gadea indican que en relación con el cementerio de Paterna existen tres generaciones de mujeres: la primera generación está marcada, además de por duelos no resueltos, por una doble subordinación derivada de su género y su desafección con respecto al régimen; la segunda generación sufrió diversas dificultades sociales generadas por la ausencia de padre y heredó la memoria de los muertos de la generación previa –que se encargó de custodiar– a través de silencios, susurros, cartas, fotografías y objetos; la tercera generación se ha encargado de trasladar estas memorias periféricas, relegadas al ámbito doméstico y familiar, hasta el escenario de lo público. En el artículo se indica que, en esta última generación, la generación de la posmemoria, se utilizan en los procesos de rehabilitación de la memoria de sus abuelos, por una parte, documentos propios de la cultura del perpetrador, como la Causa General y los juicios sumarísimos –que son requeridos con el fin de identificar la identidad de los fusilados de las fosas y que son, por lo general, leídos sin contextualizar en su marco de referencia– y, por otra parte, los objetos, cartas y fotografías de la cultura del duelo subversivo de las viudas y las hijas.

Finalmente, se incluyen las reseñas de dos libros estrechamente relacionados con la temática del monográfico, concretamente con la cuestión de las imágenes de perpetrador. En primer lugar, Melania Torres escribe sobre *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (2020) de Anacleto Ferrer. El libro indaga en la figura del perpetrador a través de esas cinco secuencias mentadas en el título: imágenes del campo de Westerbork, fotografías del Álbum de Auschwitz, las cuatro imágenes tomadas por los *Sonderkommando* en Birkenau, las fotografías aéreas tomadas por las fuerzas militares británicas y las imágenes del álbum de Höcker. Se trata de volver a mirarlas desde la perspectiva del montaje que el autor propone para ver aquello que, aunque no dicen, muestran; para descubrir la figura del perpetrador en ellas, ya sea de manera directa –como en las

fotografías de la última de las secuencias en las que son los protagonistas— o indirecta —a través del estudio de las imágenes tomadas por ellos en las que se construye la figura estereotipada del enemigo, es decir, de las víctimas—.

El número concluye con la reseña escrita por Rafael Rodríguez Tranche sobre *La muerte en los ojos. Qué perpetrar las imágenes de perpetrador* (2021) de Vicente Sánchez-Biosca. El libro examina diferentes casos de imágenes de perpetrador tomadas por ellos mismos como prolongación del acto violento tratando de caracterizarlas. Al toparse el autor con el problema de la gran complejidad que entrañan —por aspectos como los de su autoría, su carácter fragmentario, o el estado de conservación en el que se encuentran—, propone una metodología de metodologías adaptadas a cada caso concreto. No obstante, parece encontrar —y desarrollar— puntos en común en la performatividad de las imágenes y la pluralidad de vidas con las que cuentan, es decir, los diferentes estratos temporales en los que dichas imágenes adquieren importancia.

5 · Referencias bibliográficas

- Barthes, Roland. *La cámara lúcida. Nota sobre fotografía*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Baudrillard, Jean. *Le crime parfait*. París: Éditions Galilée, 1995.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften V*. Fráncfort: Suhrkamp, 1991.
- Brockmeier, Jens. “After the Archive: Remapping Memory”, *Culture & Psychology* 16(1) (2010): 5–35.
- Brothman, Brien. “The Past that Archives Keep: Memory, History, and the Preservation of Archival Records”, *Archivaria* 51 (1) (2001): 48–80.
- Brunow, Dagmar. “Stuart Hall and Memory Studies”, *International Conference Wrestling with the Angels: Exploring Stuart Hall’s Theoretical Legacy*, Technische Universität Dortmund. 25–27 Febrero 2016.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Cook, Terry. “Evidence, Memory, Identity, and Community: Four Shifting Archival Paradigms”, *Arch Sci* 13 (2013): 95–120.
- Cooke, Grayson y Amanda Reichelt-Brushett. “Archival memory and disolution: The after | image project”, *Convergence* 21 (1) (2015): 8–26.
- Derrida, Jacques. *Mal d’archive*. París: Éditions Galilée, 1995.

- Didi-Huberman, Georges. *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. París: Les Éditions de Minuit, 2000.
- Ernst, Wolfgang. "El archivo como metáfora. Del espacio de archivo al tiempo de archivo", *Nimio* 5 (2018): 1-11.
- Featherstone, Mike. "Archive", *Theory, Culture & Society* 23 (2-3) (2006): 591-596.
- Ferrer, Anacleto. *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah*. Santander: Shangrila, 2020.
- Ferrer, Anacleto y Vicente Sánchez-Biosca, eds. *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*. Barcelona: Bellaterra, 2019.
- Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard, 1969.
- García de la Sienna, Rodrigo. "El archivo melancólico", *Valenciana* 13 (25) (2020): 89-109.
- Ginzburg, Carlo. "Clues: Roots of an Evidential Paradigm", *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. 96-125.
- Guasch, Anna María. "El giro de la memoria y el giro del archivo en las prácticas artísticas contemporáneas", *Revista 180* 29 (2012): 2-5.
- Hamilton, Carolyn, Verne Harris y Graeme Reid. "Introduction", eds. Carolyn Hamilton y otros. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxemburgo, 2002. 7-18.
- Harris, Verne. "Claiming Less, Delivering More: A Critique of Positivist Formulations on Archives in South Africa", *Archivaria* 44 (1997): 132-141.
- Hirsch, Marianne y Leo Spitzer. "The witness in the archive: Holocaust Studies / Memory Studies", *Memory Studies* 2(2) (2009): 151-170.
- Hirsch, Marianne. "The Generation of Postmemory", *Poetics Today* 29/1 (2008): 103-128.
- Hirsch, Marianne. *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*. Madrid: Carpenoctem, 2021.
- Jimerson, Randall C. "Archives and Memory", *OCLC Systems & Services: International digital library perspectives* 19 (3) (2003): 89-95.
- Jirku, Brigitte y Vicente Sánchez-Biosca, eds. *Geographies of Perpetration. Re-Signifying Cultural Narratives of Mass Violence*. Berlín: Peter Lang, 2021.

- Landsberg, Alison. *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- Llavadot, Laura. “Fantasmagoría y espectralidad: Benjamin y Derrida ante la imagen cinematográfica”, *Escritura e Imagen* 14 (2018): 103-121.
- Luker, Trish. “Animating the Archive: Artefacts of Law”, eds. Stewart Motta y Honni van Rijswijk. *Law, Memory, Violence: Uncovering the Counter-Archive*, Nueva York: Routledge, 2016. 70-96.
- Matienzo, Mark A. “On Anarchivism: Perpetuating the Postmodern Turn within Archival Thought”, *Research Seminar on Archives and Institutions of Social Memory*, 2002.
- Mbembe, Achille. “The Power of the Archive and its Limits”, eds. Carolyn Hamilton y otros. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxemburgo, 2002. 19-26.
- Osborne, Thomas. “The Ordinariness of the Archive”, *History of the Human Sciences* 12 (2) (1999): 51-64.
- Peris, Jaume. “Para una crítica de las imágenes de la violencia. (Entrevista a Vicente Sánchez-Biosca)”, *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* 14 (2020): 176-193.
- Sánchez-Biosca, Vicente. *La muerte en los ojos. Qué perpetrar las imágenes de perpetrador*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.
- Stoler, Ann Laura. “Colonial archives and the arts of governance”, *Archival Science* 2 (2002): 87-109.
- Terdiman, Richard. *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*. Nueva York: Cornell University Press, 1993.
- Todorov, Tzvetan. “Despersonalización”, *Frente al límite*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1993. 186-206.
- Van Zyl, Susan. “Psychoanalysis and the Archive: Derrida’s Archive Fever”, eds. Carolyn Hamilton y otros. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxemburgo, 2002. 39-60.
- Winter, Jay. “The Generation of Memory: Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies”, *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1 (2007): 363-397.

The Documentary Remains of the Perpetrator: Images and Texts.¹

PRESENTATION_
MONOGRAPHIC
'THE DOCUMENTARY
REMAINS OF THE
PERPETRATOR:
IMAGES AND TEXTS'

Los restos documentales del
perpetrador: imágenes y textos.

Irene Cárcel Ejarque²
Universitat de València

Juanjo Monsell Corts³
Universitat de València

1 • Documentary Remains as Mnemonic Elements

A tendency to approach the past from the interpretative framework of memory at the expense of the classical historiographical approach emerged during the last decade of the 20th century in Western societies. This phenomenon was called memory boom and its *raison d'être* was related, on the one hand, to the belated acceptance of the survival of traumatic memories in all the subjects involved in regimes or episodes of perpetration of mass violence⁴ (Winter 384) – in this sense, the Shoah and its cultural repercussions

1 This text has been conceived and written in the framework of the following research projects: “Contemporary Representations of Perpetrators of Mass Violence: Concepts, Narratives and Images” (HAR2017-83519-P) and “From Spaces of Perpetration to Sites of Memory. Forms of Representation” (PROMETEU/2020/059).

2 irene.carcel@uv.es

3 juan.monsell@uv.es

4 In addition to traumatic memories at the individual level, there is the persistence of institutional and social dynamics inherited from these systems and events within nations with a past marked by perpetration (Winter 384).

have been considered paradigmatic (Hirsch and Spitzer 151)⁵ – and, on the other hand, to the ontological insecurity derived from the conclusion of the century and the millennium (Landsberg 19). That is, the turn to memory was seen as the response to the confrontation with a series of historical conflicts not fully understood – and therefore not fully worked through – and to the sensation that a closure was inevitable due to the end of a secular cycle. In opposition to these simplifying explanations, there are numerous events and causes⁶ that, framed in the context of the dispersion of globalization, contributed in a multiplicative way to both the rise and the establishment of this contemporary obsession with issues of memory (Winter 364). One of the most influential events in relation to the emergence of the memory boom is the fall of the Berlin Wall on November 9th, 1989. This is due to its temporal proximity and to the factual and symbolic repercussions it entailed at a historical and memorialistic level. The transcendence of the event can be found in two of the consequences it brought about, which are deeply connected, although at first sight they may seem contradictory. On the one hand, the Fall of the Wall meant, firstly, the possibility of coming into contact with historical-geographical realities that had been formerly isolated and, secondly, the disappearance of restrictions to access to a large number of documents previously unavailable in the West (Brockmeier 11–12).⁷ This started a process of recovery of experiences of several generations whose voices had remained inaudible (Winter 374) and triggered the need to rethink and reconstruct several national myths from the perspective of the

5 The reason for the preeminence of the relationship established between the rise of memory studies in the late twentieth century and the Shoah must be sought, according to Jay Winter (363), in the status of authority and reference work of Pierre Nora *Les lieux de mémoire*, published between 1984 and 1992.

6 These causes are not only historical, but also social, cultural, political, economic, scientific, judicial, philosophical, and artistic.

7 These facts are framed within a context marked by the establishment of truth and reconciliation commissions and transitional justice processes in different states marked by histories of dictatorial governments – as in the case of Spain, South Africa, Chile or Guatemala, among others – and by the disappearance of a large part of the victims and perpetrators involved in episodes and regimes of perpetration in previous moments of the 20th century – such as, for example, the case of Fascism in Italy or National Socialism in Germany.

mnemonic act (Brockmeier 11). On the other hand, in opposition to this crude unveiling of History derived from the irruption of hitherto unknown materials and experiences, the mediatization of the event produced a phenomenon that distorted its historical transcendence. The television broadcasting of the demolition of the Berlin Wall in most Western countries represented the symbolic consolidation of a process of disconnection and abstraction from historical reality that had begun twenty years earlier.⁸ The historical event was replaced and obstructed by its mediatized expression. As a result of this phenomenon, historical reality ceases to precede its representation or reproduction and consequently loses its value as a reference and becomes what is produced by the media (Baudrillard 1995). In this sense, the growing popular obstinacy for the experiencing of historical reality – materialized in the compulsive approach to the historical document⁹ – collides with the theoretical affirmation of the death and disappearance of the real (Landsberg 33).

The revaluation of the historical document and its reconsideration as a privileged relic of History¹⁰ – and consequently as a means of knowledge and inquiry into the essence of the regimes of perpetration – does not imply that it provides easy access to historical reality. In fact, such access is generally deficient. This can be explained by the processes of commodification and reproduction that these documents undergo in the context of the symbolic

8 Baudrillard affirms that the beginning of this process, which he calls the entry into the orbital era, coincides with the television broadcasting of man's landing on the moon in July 1969.

9 It is no coincidence that this approach to the historical document coincides temporally with what has been called the *archival turn*, which consists of the process of moving from the consideration of the archive-as-source to the archive-as-subject. As Ann Laura Stoler (93) points out, this movement began to develop some time before the publication in the 1990s of what has been considered a reference text in contemporary studies on the institution of the archive, Jacques Derrida's *Mal d'archive* (1995).

10 The origin of the relevance of the connection established between the historical document and the perpetration regimes can be traced to the famous Adolf Eichmann trial in 1961. As Marianne Hirsch and Leo Spitzer (153-154) point out, this trial creates a radically original event. This is because in it there is a replacement of the testimony as judicial evidence by the videotape. That is to say, it originates a translation from the first-person account as reliable proof of a historical reality to the audiovisual document as a trace of that reality.

victory of capitalist values in the West and the consequent spread of consumer culture (Terdiman 12). Through such processes, historical documents acquire the status of commodities and, as a consequence, are separated from their origin, the memory of their history is suppressed, they mutate into icons, and they begin to circulate on a large scale (Terdiman 13; Landsberg 18). The immediate reference to the original event as well as their own evolutionary process is hindered because of their acquired condition of phantasmagoria¹¹ and, as a result, the identification of those in charge of producing and preserving the document is hampered, be they victims or perpetrators. Thus, the antithetical relationship that until that moment existed between document and memory is broken due to the friction between the compulsive desire to return to the documentary remains of the historical event in order to approach the historical reality – what Jacques Derrida (1995) called *mal d'archive* – and the turbidity that characterizes the documents through which it is sought to access this historical reality (Brothman 60). The documents overcome their reductionist consideration of mere historicized representations – given their condition of physical evidence – and are instituted as artifacts that, as a result of the loss of their temporal strangeness, can contain memory capable of contradicting or corroborating other memorial discourses, be they individual or collective.¹² These documents, marked by

11 The concept of phantasmagoria must be understood here along the lines of the conception of this phenomenon held, firstly, by Walter Benjamin and, secondly, by Georges Didi-Huberman (2000). That is to say, phantasmagoria opens up the possibility of a critical use. It is not a simple simulacrum that hides reality and, therefore, precludes the access to it, but it must be considered as a distanced expression of it. In this sense, working with the phantasmagoria is equivalent to working on its interpretation (Llevadot 111).

12 In this sense, they are prosthetic mnemonic elements that can articulate cycles of continuity, recurrence, and repetition while opposing the malleability characteristic of memory (Brothman 54). The concept of prosthetic memory comes from Alison Landsberg's *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture* (2004). Although it is true that the author alludes in her study fundamentally to the products generated by mass culture technologies such as cinema or television, the concept can be broadened and extended to all those artifacts that act as coadjutors in mnemonic processes. All these artifacts, regardless of their origin and intention of production, have the capacity to contain memory and, therefore, to activate the remembrance process in the subject who interacts with them.

persistence and immutability but also open to reinterpretation and continuous ideological investiture, must be seen as immanently contradictory: their origin anchors them temporally to the past of the historical event itself, but the resignifications to which they have been exposed throughout their existence place them in the present – and extend them into the future. That is to say, at the same time that these artifacts subsume the past and the present in their own signifying constitution, they are capable of showing the space that lies between both points in time.

The characteristics of this type of document make it clear that a detailed analysis of its contents is insufficient for an in-depth approach. To what is represented in the document must be added the identification of everything that has a decisive effect on its constitution without being explicit: its origin, its current meaning and, ultimately, the distance between these two points of reference. The origin of the document refers to its material conditions of production – by whom, where, when and for what purpose it was produced¹³ – and the current meaning refers to its contemporary uses and reproductions. Between these two terms there is a process that has determined the survival of the document over time and therefore has been essential for the semantic stratification it has undergone. This process, which is the guarantor of the document's evolutionary history, is closely related to the archive, whether directly – through inclusion – or indirectly – through exclusion.

2 · Relationships between Documents and Archive

The archive should be understood as a bidimensional entity in its constitution as an official institution: it inseparably combines the physical space – comprising the building and the documentary components – and the ideal space – comprising the meaning attributed to the building and the documentary components. On a material level, the archive is nothing more than

¹³ For a more detailed explanation on the analysis of the material conditions of production of a historical document – in this case, focused on the analysis of perpetrator images –, see chapter 2 of Vicente Sánchez-Biosca's *La muerte en los ojos. Qué perpetran las imágenes de perpetrador* (2021).

the space for classification, arrangement, and storage of documents and data (Ernst 3).¹⁴ Because of this, it has traditionally been regarded as a source of factual and positive knowledge (Brothman 59; Brunow 1). However, conceived as a metaphor the archive is a historical agent in itself and is capable of reflecting historical processes (Guasch 4). It is, in short, the foundation of how history is written (Brunow 5). This can be explained because, even though it is a mere repository of documents, the act that bases the archive – the act of registering – implies the production of an event that affects the intercrossing between present and past (García de la Sienna 92). That is to say, this act encloses a performative will to create a certain narrative and, therefore, to erase some traces of the past (Guasch 3). In this sense, the reflection, expression or documentation of reality made by the archive is never transparent, arbitrary or innocuous (Matienzo 7). The image of historical reality presented by the archive appears linked to the idea of tradition, which is never neutral with respect to the values it embodies.¹⁵ In this space everything has been formed, presented, represented, symbolized, semanticized and constructed with a determined intention (Jimerson 91; Cook 25). Since its very structure and technology determines what can be archived and

14 It is essential to mention that for some years now the archive has been losing its status as a physical space and is being articulated digitally. In other words, the archive has gone from being a set of objects stored in different places to a continuous flow of data (Guasch, 2012: 5). The problem derived from this resides fundamentally in the fact that knowledge no longer appears contained in a singular system in which all the elements are articulated, so there is a degradation of the signifying structures that articulate the organization of documents. The archive appears in its digital dimension as decentered and in a state of radical instability, since the rationality that follows immaterial information is substantially different from that which can be found in material memory systems (Featherstone, 2006: 595–596).

15 Jacques Derrida, in his text *Mal d'archive* (1990), examines the etymological origin of the concept of archive to explain its connotations of origin and authority. According to the etymological analysis, the archive goes back to the Greek term *arkhê*. This term refers to the beginning – *commencement* – and to the commandment – *commandement*. Thus, the term combines two principles: on the one hand, the principle that alludes to origin, whether natural or historical – that is, the space in which everything begins –; on the other hand, the principle that alludes to law – that is, the space in which human beings or gods rule, where authority and social order are exercised.

how it should be archived (Derrida 33-34), the archive becomes the law of what can be enunciated (Foucault 170).

The shift from the consideration of the archive as a documentary source to the conception of the archive as a historical agent makes it possible to identify the remains of political power attached to documents during the process of producing knowledge of the past and consequently to unravel the different meanings acquired by them during their period of preservation in the archive (Cooke and Reichelt-Brushett 12). In fact, the moment of the document's inclusion in the archive is profoundly paradoxical: the immortalizing intention of the act of registering nullifies the original meaning instead of maintaining it intact. The privileged preservation of the document implies its exposure to the passing of time and, hence, to resignifications. The uniqueness of the event to which the document refers is eliminated at the very moment of archiving (Harris 100) and the document ceases to operate as a signifier of the historical fact and acquires the status of a signifier of historical time (Cooke and Reichelt-Brushett 15). That is, it begins to absorb and reflect a series of meanings derived from the historical processes to which it is exposed (Brunow 6).¹⁶ Since the archive is a constantly evolving production – and therefore indescribable in its totality – the number of meanings that archived documents can acquire tends to infinity (Hall 89). They become multidimensional artifacts in which different structures are intermingled, none of them original (Guasch 2), so that the scrutiny of archived documents is closely related to detail and discrimination (Ginzburg 1989; Osborne 58). Ultimately, in the very conception of the archive as an instrument whose function is to present history as a succession of linear moments accessible in a positivist manner – and, therefore, to feed a conception of historical time as progressive – opens the possibility of reading it as a device that wrest the significant moment from the historicist perspective – embodied in the document – and intersperses it with the rest of the ruins of the past, that is, with the present (Benjamin 1991; Cooke and Reichelt-Brushett 21).

16 In this sense, it is worth noting, as Stuart Hall (89) points out, that although there is a connection between the archive and tradition, this is produced in terms of contradiction: the archive must be conceived as an unfinished space open to modification, while tradition is a concept with a tendency towards stagnation and immobilism. This fact does not imply that tradition does not use the archive as a legitimizing space.

Rather than enabling direct access to the past, the archive offers a textual refiguration of it (Featherstone 596).

The genealogical study of the archive as a state institution shows that its capacity to intervene in the creation of historical narratives and to influence the meaning of the materials it preserves within it has existed from the moment of its consolidation. The generalization of the construction of archives between the eighteenth and nineteenth centuries in Europe responded to the need to transfer symbolically the power and memory emanating, in the first place, from the figure of the monarch, and later, from the state itself to an external organism. At this point, the archive became a fundamental element in sustaining the national memory. However, the archive also emerged to fulfill the function of collecting systematic and measurable information on population and territory in a context of nation-state formation and exponential population growth (Featherstone 591-592). It expanded and established itself within European societies in order to cohere and control.¹⁷ In this sense, from the archive as a tool to record a past and determine a future for the construction of a solid national identity cannot be separated the will to regulate the internal – and in the case of colonial contexts also external – population and territories (Featherstone 592-593). Its use has always been linked to the legitimization, validation, and protection of hegemonic interests and activities. This fact is particularly relevant for the examination of the nature of totalitarian societies in the twentieth century. In a context of expanding state powers, world wars and international rivalries, dictatorial regimes make use of archives in order to mobilize the population through the exaltation of national values, as well as to surveil and monitor them in order to protect themselves from enemies and subversive influences. The apparatuses of surveillance and control deposit their documents in the archives under a logic which presupposes the indefinite temporal extension

17 The demographic growth of the eighteenth century was accompanied by a process of increasing disciplinary power. This process, while aiming to obtain docile bodies, also individualized them. That is to say, there began to emerge a desire to distinguish the individual from the rest of the population by his or her own history. The individual began to be formed as a category of knowledge through the accumulation in archives of documents that recorded individual life histories (Featherstone 591-592).

of the dictatorial regime (Osborne 56). In general,¹⁸ many of the documents generated by perpetrators remain in the archives once the regimes have been dismantled and are not publicly known until the archives are scrutinized. Accordingly, the archive proves to be a state institution with pretensions of exercising power over all aspects of society (Luker 2016). Precisely these pretensions generate a contradictory relationship between the entity that uses the instrument and the instrument itself: the state cannot exist without archives, but the very existence of the archive – given that it conceals within itself the operating logics of the state – constitutes a constant threat to the state (Mbembe 23). The tension between these two elements makes the archive, despite its apparent rigidity and immobility, a profoundly unstable space, constantly changing and open to the demands of the present and the future (Van Zyl 53). No document is exempt from the possibility of being discarded, destroyed, or replaced.

The existence of the archive as a state institution, that is, as a legitimizing space and as an effect of sovereignty, implies the existence of a reverse side in which are included all those documents that, despite having been preserved, have been excluded from the official archive. This other space, called *counter-archive*, includes all the collections of documents that have been compiled in opposition to a specific hegemonic discourse for different reasons (Guasch 4).¹⁹ However, the logic that operates in them is not significantly different from that of the official archive. These documentary collections are also defined by the type of material collected, by the way it is grouped and described, and by everything that is being excluded (Hamilton, Harris and Reid 9). Thus, an examination of the reasons for the inclusion or exclusion of the document from the official archive or, failing that, from the

18 Some dictatorial systems made efforts to destroy official documents that could compromise them in cases where they could foresee the end of the regime. This usually occurred in contexts of war.

19 Documents stored in the counter-archive should not necessarily be considered in opposition to the official narratives constructed by the archive. In many cases, the reasons that lead a document not to be archived respond to personal issues, as may occur, for example, in the case of family documents – both textual and visual – of perpetrators. In this case, although the signifying structure of these documents corresponds to a large extent to that of perpetrator documents generated by an official organism, they remain in the private sphere and the access to them is, therefore, more complicated.

counter-archive can help in understanding the multilaminarity characteristic of these artifacts (Hamilton, Harris and Reid 9). Not surprisingly, the very space in charge of preservation inscribes the documents in a series of practices related to production, distribution and reception that reflect the construction of a historical discourse – or counter-discourse (Brunow 4). In short, while the recreation of the original meaning of archived documents is impossible, the unraveling of the mechanisms that sustain this very impossibility is a feasible task.

3 · Towards an analysis of the perpetrator's documentary remains

One of the strategies that could help in this unraveling would be to approach these archival documents from the perspective of postmemory proposed by Marianne Hirsch (2008 and 2021), according to which the generations after those who lived through the traumatic and violent episodes – the so-called postgeneration – take over the memory of the victims without appropriating it; that is, not using postmemory as an identity position, but as a generational structure of transmission of the past.²⁰ The work of the academic study is thus understood as part of the affiliative postgeneration²¹ that is aware of its

20 “Postmemory describes the relationship that the generation after those who witnessed cultural or collective trauma bears to the experiences of those who came before, experiences that they “remember” only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to *seem* to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus not actually mediated by recall but by imaginative investment, projection and creation” (Hirsch 2008 106–107). Although Hirsch’s concept focuses on and comes from the particular study of photographs, there is the possibility of applying it and extrapolating it to the study of textual documents. One must, however, be aware of the differences, both bridgeable and impassable, and not force adaptation by any means. This possibility is supported by the ideas of Anacleto Ferrer and Vicente Sánchez-Biosca (47), according to whom it is illusory to think that concepts, narratives and images are spheres that live separately in our world, especially when it comes to areas such as mass violence. On the contrary, photographic images often condense an account of the events they supposedly represent, albeit in miniature and full of gaps.

21 Within postmemory, due to the different mechanisms of transmission of memories,

dependence on the images, narratives and documents that were bequeathed to them (Hirsch 2021 158). It tries to find a balance between the emotional force and the informative potential of the various documents and to prevent the former from overshadowing or excluding the latter. It focuses especially on the form and not so much on the content – infinitely more worked – and puts the focus, then, more than on what the documents reveal, on the manner in which they do so and the information they provide about the victims, the perpetrators and the context in which the documents emerged. Thus, postmemory is a starting point for establishing a connective analysis of the figure of the victims – much more studied in a canonical way – and that of the perpetrators²² through the study of the documents produced by them and their main characteristics.

The first of these, which is of crucial importance as far as perpetrator documents are concerned, is the performative force. In respect to images, this performative force can be observed in two senses. On the one hand, perpetrator images not only capture those who are in front of the camera at some given time, but they also contribute to the action that is about to be performed on them – to the violent crime that is going to be perpetrated. In a way, or at least partly, that violent action is carried out for the camera, because it was there to capture it. Thus, the images have created and generated reality.²³ On the other hand, this performativity becomes an additional – but

a distinction is made between family and affiliative postmemory: the former is the result of a vertical intergenerational identification that takes place within the family space itself, while the latter is presented as a horizontal intra-generational identification that exceeds the limits of the family institution, and is therefore accessible and extensible to a larger number of people (Hirsch 2008 114-115).

22 The study of this complex figure, argue Anacleto Ferrer and Vicente Sánchez-Biosca (20), can be approached from a tripartite distinction: the *macro-level* of the *architects*, of those who conceive them [the perpetration processes] ideologically and hold the highest responsibilities in decision-making; the *meso-level* of the *organizers*, of those who, from offices or through specific orders, act and set the machinery in motion; and the *micro-level* of the *executors*, of those who pull the trigger or throw the pills into the gas chambers and consummate the passage from power to criminal act. The latter are the ones that receive the most attention in the current literature.

23 In this sense, Judith Butler's reflections on torture photographs, the relations that according to the author are established, by virtue of the frame, between the camera, the photographer and the scene could help us to understand the idea that is defended here:

not secondary – act of violence to that which the image itself captures: the victims receive the shot from the camera before the final one, and that shot, unlike the one that follows it, has an unbearable continuity (Sánchez-Biosca 95). For their part, the textual documents, with their differences, respond to the same logic of performativity and the double moment of violence: their writing, elaboration or diffusion induces the criminal action in a manner analogous to that of the image. These documents will condemn, torture or murder the victim before he or she is condemned, tortured or murdered *de facto*. But what is paradoxical about both types of perpetrator documents is the ambivalence they contain, the dialectic that is born in or from them: even when the crime – the second and definitive act of violence – is narrated in past perfect, the images – literal or figurative – transmitted by the various types of documents remain in an intolerable present, in that Barthesian *ça a été*²⁴ that indicates a past future in a continuous manner.²⁵ Documents capture that instant in which that which has been, that which has happened, has not yet happened, hence the powerful impact of the preserved present. It is known what is going to happen – what happened – and this becomes, even if it escapes the explicitness of the document, its most visible and legible detail – the inescapable mark of time in it.

Not in vain, the first act of violence, the one that seemed complementary, is the one that is preserved²⁶ and that allows, again from the post-

the presence of an accomplice photographer – often unaware, due to the overwhelming nature of the image, of those who explicitly appear in it – and of a camera that prompts, frames and orchestrates the act as well as capturing the moment of its accomplishment (Butler 2007 959). That is to say, the image does not simply portray the event, but provokes and augments it –without intervening in it. Therefore, the interpretation of the image becomes essential for the interpretation of the event.

24 Is betting here for the application of an inexcusably photographic concept to the textual sphere, being aware of the problems it could entail, but emphasizing what it can contribute. Even so, the documents studied in this monograph do not represent entirely this temporal *punctum*, since sometimes the research focuses on texts or images produced after the death of the person who, in some way, is the protagonist.

25 Again, with Butler, and trying to apply her reflections on photography also to textual documents: “The photograph is a kind of promise that the event will continue, indeed it is that that very continuation. [...] Because of the photo, the event has not stopped happening” (Butler 2007 959, 961).

26 It is worth clarifying what this preservation refers to. Insofar as the moment of pro-

memory, to carry out the process of reappropriation of the perpetrators' vision, which is turned it against them – and this with a double meaning: because it helps to denounce their crimes and because it turns the focus towards them. Therefore, appropriating the documents of power turns them into documents of resistance and denunciation; it allows to see the different temporal layers of which they are constituted, thus showing that they can say one thing and the opposite (Peris 192).

On the one hand, they say²⁷ what the perpetrators who produced them intended to express with them and the perspective from which they wanted to do so (Sánchez-Biosca 31): that of the *perpetrator's gaze*. These documents had, among others, the function of facilitating the recognition of the supposed enemy and their essential and defining characteristics in order to be able to identify and denounce it for its undesirable behaviors. However, more than a description, it was a stereotyped construction through which a whole series of prejudices were established against a caricatured image of the victims – which may give more information about the perpetrators themselves than about the victims.²⁸ This constructive mechanism, in which the idiosyncrasy and ideology that led to the machinery of horror²⁹ can al-

duction of these documents contributes to and increases the scope of the crime, these documents are the trace that the crime leaves behind. But it is not a distant, external, alien trace; rather, the event itself is contained in the images and texts themselves. The event and its trace are the two parts of the same violence that emerge at the same time. **27** The use of the present tense in this case is neither casual nor unreflective: although there are several temporal strata that cross the documents and this is, chronologically, the oldest, they do not constitute a vertical linearity in which the appearance of one would cause the rejection, annulment or oblivion of the previous one – or the previous ones –, but rather they are superimposed. Thus, the documents did not say what the perpetrators wanted them to say, but continue and will continue to do so, causing the approach to them to be necessarily kaleidoscopic.

28 It should be noted that not all the perpetrator images have the victims as protagonists; the archives also have images in which they are the ones represented. However, the first type, the images in which the figure of the victim appears explicitly or implicitly, are the ones that provide the most information: the figure of the perpetrator is constructed in a negative way, as the obverse of everything that is attributed to the victims, as an ideal opposition to their vices and defects.

29 As Anacleto Ferrer and Vicente Sánchez-Biosca (29), point out the words of the perpetrators, their rhetoric, their manifestations in the performative order, define their

ready be observed, served the propagandistic purposes of the regimes that held – or pretended to hold – power at the time, i.e., those that produced the documents. With images taken from the place where they wanted the gaze to be positioned, with texts plagued by a deeply pejorative and performative language, they carried out a double game of ostentation: internally, they were a symptom of the good functioning of the regime, of its power and of the tranquility and security they offered by controlling the adversary; externally, they served as a warning to those who were not supporters. In all cases, they justified criminal actions through the process they provoked and to which they contributed: the reification³⁰ and dehumanization³¹ of the enemy to be fought.

In a second interpretative layer, one can find what they say for the victims: these perpetrator documents are considered here primarily as evidence of the crimes and offenses committed and of the participation in them of the perpetrators. The documents thus respond to the desire for reparation and justice of the victims, who add to these images and texts their own gaze in order to subvert the point of view imposed on them. If it is a question of purging personal responsibilities and not only of reconstructing the history of the machinery of horror (Hirsch 2021 197), the extensive bureaucratization with which these events and regimes have usually counted could be of great help. All kinds of documents are preserved: images showing the perpetrators themselves or texts headed by the names of the people who held positions – of greater or lesser importance – within official institutions of the machinery that ordered and orchestrated the crimes; in these documents the hierarchy that operated is recorded and the signatures of those responsible, the bureaucrats, the executors and even the victims appear. Moreover, in many cases these documents are the only reliable proof of the existence of

acts.

30 An example of this process of reification can be found, according to Ferrer and Sánchez-Biosca (24), in the consideration of the thousands of people arriving at the Treblinka ramp as ‘cargo’.

31 As Todorov (187–188) claims, to be classified as an enemy is enough to exclude him from humanity. An example of this is the fact that detainees are deprived of their names – the first sign of the individual – and given a number. When the guards talk about the detainees, they avoid using terms such as “persons”, “individuals”, “men”, and designate them as “pieces”, “chunks”, or use of impersonal expressions.

the victims or of their passage through the machinery of horror and death. Archival documents or even private documents from other cases can serve to approximate what happened, to reconstruct an account – uncertain but likely – of what happened to those for whom we do not know what became of them, of whom there is no further evidence of their existence or, of course, of their forced disappearance.³² Thus, an affiliative exercise is carried out: that of reading in those names or seeing in those faces the ones of all men and women who do not appear but could have appeared.

A final level in the stratification is the analysis carried out by academic studies that, in a way, brings together the previous ones and gives them a necessary distance to make the approach to the issue as objective as possible. Among the various tasks of this analysis, the critical interpretation of the frameworks that made possible, incited and justified the crimes to which the documents bear witness stands out. A close relationship or even feedback is thus established between the study and the documents since the latter are not only objects to be examined – study objects – but also valuable sources for the reconstruction of the framework in question – study tools. This ambivalence helps to unravel the official and hegemonic discourse that made possible the production of these documents – a discourse that these documents reinforced and perpetuated at the time they emerged.³³ And this critical interpretation of the imposed interpretation sheds light on perhaps the most striking feature of the perpetrator documents: their very existence. The purpose of these totalitarian systems in which perpetration occurs is none other than to erase entire peoples or sectors of the population from the pages of history, which is why the sheer number of documents they produced on these individuals is so surprising. Although this amazement is more easily identifiable – perhaps even greater – in the visual documents, since the only purpose they seem to have is to boast about their trophy or to exacerbate the feeling of comradeship among the perpetrators,³⁴ it can also be observed in

32 According to Hirsch (2021 335), the National Archives contain listings on microfiche, and in these impersonal inscriptions descendants seek evidence of the existence of those whose names appear only as objects of ownership.

33 In Butler's words, the photograph [like documents], "is not just a visual image awaiting its interpretation; it is itself interpreting, actively, even forcibly" (Butler 2005 823).

34 See in this regard the considerations on the concept of comradeship by Anacleto

the textual documents. Even considering the bureaucratic and organizational function with which they arise – which could also be attributed to some of the visual ones –, it is still surprising the high number of documents that record the victims when this content could have been avoided.

4 · Case Studies of Perpetrator Documents: Images and Texts

This monographic issue arises from the problems raised with the aim of defining the fundamental role that visual or textual perpetrator documents play when it comes to an in-depth analysis of this controversial figure. This interest in the figure of the perpetrator and their documentary remains is rooted in the work of the REPERCRI research group, a transversal group of the University of Valencia, pioneer in the introduction of the field of *perpetrator studies* in Spain.³⁵ In accordance with the different, but synergistic, lines of research of the members and collaborators of the group, each of the articles in the issue presents a unique approach to the state of affairs and focuses on specific and diverse case studies. Thus, the articles will study the documentary remains of the perpetrator by addressing either the images or the texts.

The issue opens with the text by Natalia Taccetta and Mariano Veliz “La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de las Malvinas”, in which the authors analyze of the audiovisual materials that constituted the television media coverage of the conflict that took place in the islands between dictatorial Argentina and Great Britain in the 1980s. The backbone of their study is Lucas Gallo’s 2020 documentary film *1982*,

Ferrer in *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (2020).

35 The work of this interdisciplinary group can be consulted in collective publications such as *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos* (Ferrer and Sánchez-Biosca 2019) or *Geographies of Perpetration. Re-Signifying Cultural Narratives of Mass Violence* (Jirku and Sánchez-Biosca 2021) and individual publications such as *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (Ferrer 2020) or *La muerte en los ojos. Qué perpetran las imágenes de perpetrador* (Sánchez-Biosca 2021) among others.

which offers a critical review of the official Argentine archive of the war. The objective of the archive was none other than to reinforce popular support for the armed conflict and the dictatorship itself that promoted it by offering a certain perception of what was happening – a vision that was favorable to the regime. In choosing this starting point, Taccetta and Veliz focus on two interconnected issues: first, on the perpetrator images themselves and, more specifically, on the subcategory of propaganda images. The authors study their use in the specific case of the Malvinas War, the mechanisms of censorship and concealment on which they are based, but also those of exaltation and epicism, both purely visual – for example, the use of concrete shots – and those of a rhetorical or linguistic nature – highlighting the fundamental relationship between image and text. Moreover, they delve into the question of the archive that includes this kind of images. They examine its characteristics – defending that it is a constructed, fictional, and fragmentary element with agency – and the possibility of carrying out a process of reappropriation in order to, through artistic techniques such as montage, unveil the falsity of the hegemonic narrative they build and work towards memory and justice.

The article by Marta Maliszewska, entitled “Remains of the World War I: *War against War* by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives” studies a specific treatment of the images that appear in the aforementioned work of Friedrich. The first thing that stands out is the diversity of photographs included in *War against War* (1924): medical photographs and military photographs taken – stolen – from government archives, as well as press photographs – considered all three within the category of official photographs – and photographs taken by the soldiers themselves during the war, which would be included, not without problems, in the category of personal or private images. Following Friedrich’s comparative analysis of these images through a unique montage technique, Maliszewska explores two apparently contradictory but complementary strategies for dealing with the reading of archives: against the grain and along the grain. The first involves an exercise of reappropriation of the archive. The images are searched for what they say or can say and the logic and intention with which they emerged – that of the perpetrators – is set aside in order to give voice to those who were deliberately silenced. In this way, the struggle is fought against the hegemonic discourse that regulates the field of knowledge and in favor of

the victims, of the unraveling of their figure and their voice. The second possibility of reading, on the contrary, approaches the study of the perpetrator's figure. It is a matter of analyzing the framework that made possible the emergence of a discourse which justifies and provokes violence, including propagandistic images that, rather than showing reality, concealed it in order to raise an epic narrative. Maliszewska, therefore, advocates the combination of both strategies in order to obtain the widest possible visual field: without studying the figure of the perpetrator in depth, it will not be possible to study that of the victim, and vice versa.

“Nunca comprenderán que yo también tenía corazón”. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental”, written by Lior Zylberman, is the third article of the issue. The author discusses different pieces of documentary cinema in which testimonies of perpetrators are collected. He establishes similarities and differences, and categorizes these fragments based on their narrative content. Thus, he divides these testimonies into two major groups: the interview and the confessional work. The first one offers a series of more objective data on the facts and not on the figure of the perpetrator himself, since he presents himself either as a mere passive witness of the atrocities or as someone who was unaware of what was happening. Zylberman thus finds in his testimony a “matriz narrativa ‘desvinculante’” (disengaging narrative matrix) or even, in several cases, a denialist one. The words of the perpetrators offer an approximate account of what happened, in addition to the fact that several techniques are implemented in order to bring to light what they try to hide or deny: cross-examination, ambush or montage. Digressing from this category of interview to the portrait and the encounter between victim and perpetrator, Zylberman arrives at the confessional work. The author emphasizes that this concept is the least frequent type of testimony in documentary cinema, since it necessarily implies a work of introspection on the part of the perpetrator, through which he will recognize himself as such and assume responsibility for his acts to a greater or lesser degree. In this way, this model of testimony implies that the perpetrator will give information not only about his acts, but also about himself: about his identity. The article also highlights the convergence and collaboration of images and texts – the testimonial discourses – and shows that

studying testimonies in a reductionist way, either by choosing the images or by choosing the texts, leads to a loss of valuable information.

The fourth article of the issue, «El ‘silencio’ de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich», signed by Brigitte Jirku, considers the problematic that arose between the figure of the victim and the figure of the perpetrator after the end of the Second World War within the German context. At the end of the war, victim and witness acquire a decisive role in the understanding of the Third Reich and occupy a central place in the memorial processes, so that the literature of the Holocaust is born from the perspective of the victims. It was not until the 1980s and 1990s that the generation of postmemory approached the view of the perpetrator, in many cases through personal and official documents inherited from previous generations. In relation to the interest in the figure of the perpetrator, the author points out the need to differentiate between fiction written from the perspective of the perpetrator and writings produced by the perpetrators themselves. Among the texts belonging to the first category, Jirku refers to works produced in non-German contexts – the contextual distance facilitates the approach – such as Robert Merle’s *La mort est mon métier* (1952) and Jonathan Littell’s *Les bienveillantes* (2006), as well as literary works that are written by German authors and are thus indirectly linked to the conflictive past, such as Bernhard Schlink’s *Der Vorleser* (1995) or *Was mein Vater nicht erzählte. Geschichte eines Mitläufers* (2019) by Hermann Kurzke, among others. Regarding the texts in the second category, the author highlights the importance of silence as a rhetorical strategy aimed at self-protection. By way of example, Jirku refers to the autobiographical writings of figures such as Rudolf Höß or Kurt Waldheim and focuses on the analysis of Adolf Hitler’s *Mein Kampf* (1925). The hybrid nature of this work – an autobiographical, ideological and programmatic text with academic pretensions – complicates its categorization, but the genealogical study of its different editions and the examination of its linguistic aspects help to understand both the objectives initially pursued by the work and the processes of resignification to which it has been exposed since its publication.

The article «Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto» by José Luis Rodríguez Jiménez examines the works produced by the Belgian Catholic politician and Waffen SS officer Léon Degrelle. At the beginning of

the article, the political path followed by Degrelle is presented in order to understand his position with respect to the National Socialist ideas and the context of production of his works. These works should be understood as an attempt to reconstruct the past based on denial and carried out from the perspective of a perpetrator of war crimes and crimes against humanity. *La campagne de Russie 1941-1945* (1949), an extensive and descriptive work, reveals Degrelle's initial ideas and purposes. Its racism is defined culturally and not biologically, so Degrelle occupies a distanced position with respect to the national socialist racial postulates. In *La cohue de 1940* (1949), the Belgian politician tries to exonerate Germany concerning the occupation of Belgium, to deny his own betrayal of his country and to accuse others of collaboration with the invaders. Later, Degrelle shows, in two of his works, his admiration and his willingness to approach Francisco Franco and Adolf Hitler. In *Almas ardiendo. Notas de paz, de guerra y de exilio* (1954) he defends the thesis that the only viable spiritual revolution is that of the mystical Spain of the moment. This gesture was never reciprocated by Franco. However, the attempt to approach Hitler, who besides receiving him on several occasions also decorated him, was successful. In *Hitler pour 1000 ans* (1969), Degrelle is ambiguous about the Holocaust and refers to genocides and exterminations in other contexts. A decade later, Degrelle changes his perspective and accepts that there were Germans who committed crimes, but asserts that the extermination camps were an invention. In these texts, he mocks the victims and justifies the murder of Jews on the grounds of historical pogroms. In the words of Rodríguez Jiménez, Degrelle's texts are marked by silence, denial and ambiguity and pursue the purpose of distorting history to justify his own past.

The article «Los sacrificados y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958-1959)», written by David Tormo, focuses on the the process of transferring the mortal remains of Republican victims to the Valley of the Fallen, which began in 1958, and the documents produced during this process. This space, originally conceived to receive only the bodies of those *caídos* (fallen) by the *cruzada* (crusade), excluded according to the rhetoric of the regime all those bodies belonging to the *enemigos de la anti-España* (enemies of the anti-Spain). However, as Tormo points out, the Valley of the Fallen also received the mortal remains of civilian and

military republicans. Because of this, the Franco regime claimed the monument as a space for reconciliation. The author presents two hypotheses that could explain this claim: on the one hand, it is possible that the regime used the bodies of the Republicans buried in the Valley to gain the confidence of the Western democracies; on the other hand, it could be that the regime was pressured by the Vatican to do so and thus obtain the recognition of the temple of the Valley as a basilica. The analysis of some of the documents produced after 1958 shows this process of resemanticization of the Valley. In a circular sent by the Minister of the Interior to the Civil Governors, it is stated that the mission of the Valley was “to bury those sacrificed for God and for Spain without distinction of the side in which they fought”. However, this terminology was applied in this circular because of its public nature – which differentiates it from the rest of the circulars that Tormo analyzes –, since other documents that deal with the transferring of corpses show no intention to change the orientation of the monument. In this sense, at the public level, Francoism coined new terms to include all the victims under the *abrazo de la cruz* (embrace of the cross), but the committed crimes were never acknowledged, and the murders were justified as the means to achieve the salvation of Spain. The victims of the Republican side were qualified as *sacrificados* (sacrificed) or as *inmolados* (immolated). In this sense, there was never the will to equate victims of both sides, but simply to use the victims of the Republican side to resignify the original meaning of the Valley and thus benefit the regime in the international sphere. Ultimately, the victims of Franco’s repression always remained in the anonymity of the records.

The seventh article of the issue, «Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna», written by María José García and Isabel Gadea, approaches the cemetery of Paterna (Valencia) – a site of memory that represents the repression of Franco’s dictatorship and the suffering of the war – through the collection of testimonies in order to trace genealogically the different meanings acquired by this site and the connection that the different agents that have intervened in the processes of recovery, resignification, and reclaiming have maintained with the cemetery. As the authors indicate, studying the biography of the cemetery helps to make visible the women, who were always present and turned the cemetery

into a place of memory and yet were relegated to the margins of silence. García and Gadea indicate that in relation to the Paterna cemetery there are three generations of women: the first generation is marked, in addition to unresolved mourning, by a double subordination derived from their gender and their disaffection with the regime; the second generation of women suffered various social difficulties generated by the absence of a father and inherited the memory of the dead of the previous generation – which they were in charge of preserving – through silences, whispers, letters, photographs, and objects; the third generation has been in charge of transferring these peripheral memories, relegated to the domestic and family sphere, to the public sphere. The article indicates that this last generation, the generation of postmemory, uses in the processes of rehabilitating the memory of their grandparents, on the one hand, documents belonging to the culture of the perpetrator, such as the Causa General and the summary trials – which are required in order to identify the identity of the corpses of the mass graves and which are generally read without contextualizing them in their frame of reference – and, on the other hand, objects, letters, and photographs from the culture of subversive mourning of the widows and daughters.

Finally, the reader will find reviews of two books closely related to the topic of the issue, specifically to the question of images of the perpetrator. First, Melania Torres writes about *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah* (2020) by Anacleto Ferrer. The book examines the figure of the perpetrator through the five sequences mentioned in the title: images of the Westerbork camp, photographs from the Auschwitz Album, the four snapshots taken by the Sonderkommando in Birkenau, the aerial photographs taken by the British military forces, and the images from the Höcker album. Ferrer proposes to look at the images from the perspective of the montage in order to see what they do not say, but show; to discover the figure of the perpetrator in them, either directly – as in the photographs of the last of the sequences in which they are the protagonists – or indirectly – through the study of the images taken by them in which the stereotyped figure of the enemy, that is, of the victims, is constructed.

The issue concludes with Rafael Rodríguez Tranche's review of Vicente Sánchez-Biosca's study *La muerte en los ojos. Qué perpetrar las imágenes de perpetrador* (2021). The book examines different cases of perpetrator im-

ages taken by the perpetrators themselves as an extension of the violent act. In order to face the great complexity the images entail – due to their authorship, their fragmentary nature, their state of preservation in which they are found –, Sánchez-Biosca recurs to a variety of methodologies adapted to each specific case. Nevertheless, he finds commonalities in the performativity of the images and the plurality of lives that they have, that is to say, the different temporal strata in which these images acquire importance.

5 · Bibliographic references

- Barthes, Roland. *La cámara lúcida. Nota sobre fotografía*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Baudrillard, Jean. *Le crime parfait*. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Brockmeier, Jens. “After the Archive: Remapping Memory”, *Culture & Psychology* 16(1) (2010): 5–35.
- Brothman, Brien. “The Past that Archives Keep: Memory, History, and the Preservation of Archival Records”, *Archivaria* 51 (1) (2001): 48–80.
- Brunow, Dagmar. “Stuart Hall and Memory Studies”, *International Conference Wrestling with the Angels: Exploring Stuart Hall’s Theoretical Legacy*, Technische Universität Dortmund. February 25–27, 2016.
- Butler, Judith. “Photography, War, Outrage”, *PMLA* 120 (3) (2005): 822–827.
- Butler, Judith. “Torture and the Ethics of Photography”, *Environment and Planning D: Society and Space* 25 (2007): 951–966.
- Cook, Terry. “Evidence, Memory, Identity, and Community: Four Shifting Archival Paradigms”, *Arch Sci* 13 (2013): 95–120.
- Cooke, Grayson and Amanda Reichelt-Brushett. “Archival memory and dissolution: The after | image project”, *Convergence* 21 (1) (2015): 8–26.
- Derrida, Jacques. *Mal d’archive*. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- Didi-Huberman, Georges. *Devant le temps. Histoire de l’art et anachronisme des images*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.
- Ernst, Wolfgang. “El archivo como metáfora. Del espacio de archivo al tiempo de archivo”, *Nimio* 5 (2018): 1–11.
- Featherstone, Mike. “Archive”, *Theory, Culture & Society* 23 (2–3) (2006): 591–596.

- Ferrer, Anacleto. *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah*. Santander: Shangrila, 2020.
- Ferrer, Anacleto and Vicente Sánchez-Biosca, eds. *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*. Barcelona: Bellaterra, 2019.
- Foucault, Michel. *L'arquéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- García de la Sienna, Rodrigo. "El archivo melancólico", *Valenciana* 13 (25) (2020): 89-109.
- Ginzburg, Carlo. "Clues: Roots of an Evidential Paradigm", *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1989. 96-125.
- Guasch, Anna María. "El giro de la memoria y el giro del archivo en las prácticas artísticas contemporáneas", *Revista 180* 29 (2012): 2-5.
- Hamilton, Carolyn, Verne Harris, and Graeme Reid. "Introduction", eds. Carolyn Hamilton and others. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxembourg, 2002. 7-18.
- Harris, Verne. "Claiming Less, Delivering More: A Critique of Positivist Formulations on Archives in South Africa", *Archivaria* 44 (1997): 132-141.
- Hirsch, Marianne and Leo Spitzer. "The witness in the archive: Holocaust Studies / Memory Studies", *Memory Studies* 2(2) (2009): 151-170.
- Hirsch, Marianne. "The Generation of Postmemory", *Poetics Today* (2008): 103-128.
- Hirsch, Marianne. *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*. Madrid: Carpenoctem, 2021.
- Jimerson, Randall C. "Archives and Memory", *OCLC Systems & Services: International digital library perspectives* 19 (3) (2003): 89-95.
- Jirku, Brigitte and Vicente Sánchez-Biosca, eds. *Geographies of Perpetration. Re-Signifying Cultural Narratives of Mass Violence*. Berlin: Peter Land, 2021.
- Landsberg, Alison. *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Llavadot, Laura. "Fantasmagoría y espectralidad: Benjamin y Derrida ante la imagen cinematográfica", *Escritura e Imagen* 14 (2018): 103-121.

- Luker, Trish. "Animating the Archive: Artefacts of Law", eds. Stewart Motha and Honni van Rijswijk. *Law, Memory, Violence: Uncovering the Counter-Archive*, New York: Routledge, 2016. 70-96.
- Matienzo, Mark A. "On Anarchivism: Perpetuating the Postmodern Turn within Archival Thought", *Research Seminar on Archives and Institutions of Social Memory*, 2002.
- Mbembe, Achille. "The Power of the Archive and its Limits", eds. Carolyn Hamilton and others. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxemburg, 2002. 19-26.
- Osborne, Thomas. "The Ordinarity of the Archive", *History of the Human Sciences* 12 (2) (1999): 51-64.
- Peris, Jaume. "Para una crítica de las imágenes de la violencia. (Entrevista a Vicente Sánchez-Biosca)", *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria* 14 (2020): 176-193.
- Sánchez-Biosca, Vicente. *La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.
- Stoler, Ann Laura. "Colonial archives and the arts of governance", *Archival Science* 2 (2002): 87-109.
- Terdiman, Richard. *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*. New York: Cornell University Press, 1993.
- Todorov, Tzvetan. "Despersonalización", *Frente al límite*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1993.
- Van Zyl, Susan. "Psychoanalysis and the Archive: Derrida's Archive Fever", eds. Carolyn Hamilton and others. *Refiguring the Archive*, Springer: Luxemburg, 2002. 39-60.
- Winter, Jay. "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies", *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 1 (2007): 363-397.

La propaganda como imagen de perpetrador. Escorzos de la Guerra de Malvinas en 1982, de Lucas Gallo.

Propaganda as an Image of the Perpetrator.
Foreshortenings of the Malvinas War.

Natalia Taccetta¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Mariano Veliz²

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido 4 marzo 2022 · Aceptado 30 junio 2022

Resumen

Este artículo explora los modos en que las imágenes de perpetradores pueden encarnarse en las maquinarias propagandísticas. En este sentido, analiza parte del material de archivo de la televisión oficial argentina durante la Guerra de las Islas Malvinas que aparece en el film documental *1982* (Lucas Gallo, 2020), a fin de elaborar una revisión no sólo de la imbricación de las imágenes con las políticas de exterminio, sino para discutir la concepción del archivo como ficción y como instrumento de la memoria.

Palabras clave: guerra de Malvinas; archivo; imagen de perpetrador; propaganda; dictadura argentina

Abstract

This article explores the ways in which images of perpetrators can be embodied in propaganda machines. In this sense, it analyzes part of the archive material of the Argentine official television during the Malvinas War that appears in the documentary film *1982* (Lucas Gallo, 2020), in order to elaborate a review not only of the imbrication of the images with the policies of extermination, but to discuss the conception of the archive as fiction and as an instrument of memory.

Keywords: Malvinas war; archive; perpetrator image; propaganda; Argentine dictatorship

¹ ntaccetta@gmail.com

² marianoveliz@gmail.com

1 • Imágenes de apertura

El 2 de abril de 1982 se produjo el desembarco argentino en las Islas Malvinas. La “recuperación”, planificada e implementada por las autoridades de la dictadura que gobernaba el país desde el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, se orquestó como un intento de construcción de consenso en el marco de una gestión horadada por las denuncias de violaciones a los derechos humanos, el crecimiento de los movimientos de resistencia interna y una crisis económica en progresión. Ese 2 de abril, una multitud se congregó en la Plaza de Mayo¹ para mostrar su apoyo a la incursión militar². La transmisión televisiva de ese acto sugiere los modos en los que, a partir de allí, la Guerra de las Malvinas sería configurada por la propaganda oficial. Los planos generales de los cuerpos y las banderas argentinas que pueblan el espacio buscan reforzar el alto nivel de apoyo que tuvo la aventura bélica. Las imágenes que se televisaron por Cadena Nacional se detienen especialmente en el contacto que establece el presidente de facto, el General Leopoldo Fortunato Galtieri, con algunos manifestantes congregados en la puerta de la Casa Rosada y el saludo posterior desde el balcón presidencial. La cobertura del acto queda a cargo de una voz femenina que no sólo se dedica a aclamar a las Fuerzas Armadas, sino también a señalar que “hacía mucho tiempo que no veíamos a los argentinos unidos de esta manera”³. En ese comentario, se explicita la voluntad de los medios durante la guerra de apelar a la noción de “pueblo” articulada en torno a la defensa de la soberanía. La idea de “unidad nacional” se reitera en una afirmación proferida por Galtieri: resulta “innegable la alegría que hoy todo el pueblo siente”⁴.

1 Se trata de la plaza más antigua de la ciudad de Buenos Aires y el espacio en el que han tenido lugar algunos de los acontecimientos más relevantes de la historia argentina.

2 Debe indicarse que pocos días antes, el 30 de marzo, en el mismo espacio público, se había realizado la manifestación “Pan, Paz y Trabajo”, convocada por la Confederación General del Trabajo Brasil (la línea combativa dentro de la CGT argentina). Esa manifestación, la primera de carácter multitudinario producida durante la dictadura, fue reprimida violentamente por las autoridades militares.

3 Archivo de la televisión pública, Argentina Televisora Color (ATC) del 2 de abril de 1982. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=QFp5X1KzPGU&t=84s>.

4 Federico Lorenz señala que es ineludible pensar que “la presencia de las islas australes en el imaginario argentino está cimentada en dos momentos traumáticos: una usur-

En la inauguración de esta maquinaria propagandística, que se ordenará en torno al conflicto bélico del Atlántico Sur, se cifra un modo posible de encarnar las imágenes de perpetradores. Las imágenes y los sonidos de la guerra se articularon en el marco de las políticas genocidas de la dictadura. En este sentido, su función se orienta tanto a fomentar el sostén del gobierno militar como a convertir a los conscriptos, quienes fueron compulsivamente enviados a las islas, en los cuerpos sacrificiales tributados en el proceso de “recuperación”. Las imágenes de perpetradores adquieren aquí la formulación de la propaganda, estructurada en torno a las nociones de epicidad y heroísmo, patriotismo y soberanía. Su funcionamiento supuso la imposición de una férrea regulación de lo visible y lo audible. En el marco de estos límites, la cobertura televisiva colaboró en la configuración del archivo oficial sobre la Guerra de las Islas Malvinas⁵. Esa construcción archivística es el territorio de intervención al que apela Lucas Gallo en el film *1982* (2020) para revisar la historia argentina reciente, explorar las complicidades de los medios de comunicación en las políticas genocidas y proponer la emergencia de otros relatos. En las páginas que siguen, se indaga sobre este entramado, asumiendo el carácter ficcional de todo archivo y la dimensión política de un contra-archivo contemporáneo de la Guerra de las Islas Malvinas.

2 • La guerra y las imágenes de perpetradores

Las imágenes y sonidos producidos por la propaganda televisiva durante la Guerra de las Islas Malvinas constituyen un caso relevante para pensar el

pación y una derrota” (Lorenz 21). De ahí deriva la relación traumática que se establece con la presencia ausente de las islas en el imaginario nacional.

⁵ Tras el golpe militar de 1976, el gobierno reparte los canales estatizados poco tiempo antes entre las fuerzas armadas, dejando en manos del Poder Ejecutivo a Canal 7. Durante los primeros meses la programación tiene un enfoque cultural clásico (ópera, teatro y ballet), pero pronto se pone como objetivo la televisación de la Copa Mundial de Fútbol que tiene lugar en el país en 1978. A partir del 3 de mayo de 1979, Canal 7 pasa a llamarse Argentina Televisora Color (ATC) y comienza a transmitir su programación a color. Durante la guerra de Malvinas, será el principal medio de propaganda. El resto de los canales se reparte del siguiente modo: Canal 9 pasa a ser controlado por el Ejército, Canal 11 por la Fuerza Aérea y Canal 13 por la Armada.

problema de las imágenes de perpetradores. Si Marianne Hirsch insta a no olvidar la relevancia que detenta el rastreo del origen de las imágenes y a luchar contra el oscurecimiento de sus fuentes, esto se vincula no solamente con la asunción de que la identidad de su productor conduce a diferentes modos de ver, sino con el carácter particular que éstas evidencian: “La cualidad asesina inscrita en ellas sigue siendo, incluso décadas después, peligrosamente real” (Hirsch 139). Se trata, así, de imágenes implicadas en procesos de tanatopolítica. Esto se refuerza con la propuesta de Vicente Sánchez Biosca, para quien las imágenes de perpetradores contienen una plusvalía de sentido, un riesgo y una violencia que impiden su transparencia. Por eso, señala que “las preguntas sobre quién, cómo, por qué, dónde y cuándo fueron tomadas revisten tanta importancia a la hora de interpretarlas como la descripción pormenorizada de su contenido” (2021 88).

Una de las particularidades más notorias de estas imágenes, como puntualiza Sánchez Biosca, es que son producidas “ante la carne viva del dolor por quien ejerce (o se encuentra próximo o involucrado con quien lo hace) violencia sobre sus víctimas: violencia en la que la producción visual se convierte en inseparable de la física o psicológica” (2017 42-43). En esta dirección, apelar a la noción de imagen de perpetrador subraya la violencia ejercida, y muchas veces invisibilizada, por los miembros de las Fuerzas Armadas argentinas sobre sus propios conscriptos. La exploración de esas imágenes permite vislumbrar un dispositivo de visión en el que se imbrican los modos de ver, los ejercicios de poder y las instancias de saber. No se trata solamente de indagar de qué manera esos cuerpos fueron capturados por la maquinaria propagandística, sino de pensar cómo esas imágenes colaboraron con la creación del consenso necesario para que esos jóvenes fueran sacrificados en la fantasía de guerra de la dictadura con la anuencia de un sector considerable de la población civil. A diferencia de lo que plantea Hirsch como regla general de las imágenes de perpetradores, las imágenes de las Malvinas no fueron pensadas para el consumo y la administración de los perpetradores, sino como parte de una campaña propagandística que apuntaba a construir el relato triunfalista que requería la dictadura para persuadir a la ciudadanía y asegurar su continuidad. En la vasta variedad de formas de enlace entre imagen y exterminio, emergen aquí imágenes que quieren construir una visión heroica de la guerra y que forman parte de una maquinaria

que condena a los conscriptos a la tortura y la muerte. La celebración que transmite el aparato de propaganda, sostenida sobre mentiras y omisiones, está directamente vinculada con el padecimiento de los soldados y la indignidad de su vida en las islas.

Las imágenes de una atrocidad, y en especial las imágenes de perpetradores, sin embargo, como plantea Susan Sontag en *Ante el dolor de los demás*, pueden producir reacciones opuestas: desde un llamado a la paz hasta un grito de venganza (21). En esta dirección, la expansión de la circulación de las imágenes de perpetradores puede volverlas en contra de su definición inicial. Si la posición desde la que se perciben esas imágenes obliga a los receptores a compartir la mirada del perpetrador, puede interrogarse de qué modo ésta queda grabada en el dispositivo. Sánchez Biosca precisa que “lo que ha quedado registrado es sólo una mínima parte de lo que hubo, pero siempre contiene pistas, huellas, marcas para inferir lo que ocurrió más allá, antes, durante (pero fuera del alcance de la visión) y más tarde” (2017 29-30). Las intervenciones sobre las imágenes de perpetradores tienen a su cargo la exploración, precisamente, de estas otras dimensiones contenidas en las imágenes.

El estudio de los vínculos entre la maquinaria propagandística y las imágenes de perpetradores en torno a la Guerra de las Islas Malvinas puede retomar una hipótesis y una pregunta formuladas por Hirsch. La pregunta que la asedia es “¿cómo pudieron las imágenes de perpetradores cumplir un rol importante, incluso prevalente, en el acto cultural de memorialización de las víctimas?”. La hipótesis indica que, “si las imágenes de perpetradores pueden mediar en el conocimiento visual de aquellos que no estaban allí, es sólo porque sus reproducciones contemporáneas movilizan algunos lenguajes poderosos que oscurecen su devastadora historia y redirigen la mirada genocida que les dio forma” (Hirsch 130). Ante la potencia de esta hipótesis, se puede interrogar cuáles fueron los modos en los que el arte intervino sobre ese archivo de imágenes y sonidos para desarticular su funcionamiento inicial. Pero también se puede escrutar si es posible movilizar esas prácticas de memoria y, al mismo tiempo, arraigar sobre las imágenes las pautas criminales de las que surgieron o con las que colaboraron.

3 • Una guerra también en las imágenes

La Guerra de las Islas Malvinas, extendida entre el mencionado 2 de abril y la aceptación de la rendición argentina el 14 de junio, se organizó como una representación. León Rozitchner advierte una paradoja significativa en este acontecimiento clave en la historia argentina reciente: un gobierno que “liquidó la soberanía efectiva del país se involucra en una guerra que promete la recuperación de la soberanía de las Islas Malvinas” (57). Este acto se ponía al servicio de la voluntad de salvar el gobierno acudiendo a cualquier medio: “pero ese medio no podía ser cualquiera en verdad: tenía que ser tan grandioso como para que pudiera ocultar la magnitud de la destrucción que hicieron de nuestra soberanía real, que tratarían de ocultar con esta reconquista simbólica” (Rozitchner 106). Ante la temida y posible conversión de la fantasía en realidad (materializada en la respuesta bélica inglesa que no tardó en llegar), la dictadura necesitaba que la ciudadanía se involucrara en su fantasía de guerra y la concibiera desde su perspectiva y con sus categorías.

La obtención de estos dos objetivos dependía de la imposición de una “acción psicológica” sistemática. Julia Risler (2018) expone la importancia que tuvo el Coronel Jorge Heriberto Poli, desde la Secretaría de Información Pública, para imponer este concepto. En su argumentación, se trataba de implementar diferentes estrategias y medios para sostener una dimensión productiva de conductas y valores. Las operaciones de esta acción psicológica estaban constituidas por un conjunto de técnicas, procedimientos y saberes orientados a influir sobre las “mentes sociales” a fin de conducir emociones, imponer comportamientos y modelar actitudes. En el contexto de la Guerra de las Islas Malvinas, la principal técnica de la acción psicológica fue la propaganda. Si ésta se orienta en general, como señala Clara Kriger, a “adoctrinar y disciplinar, a veces de manera imperativa, con la intención de traducir la recepción en una respuesta pragmática dada por una determinada acción individual o grupal” (17-18), en el caso de este conflicto bélico, el objetivo último era construir un mayor nivel de consenso y asegurar el sostén de la dictadura en el poder.

La propaganda organizada en los medios gráficos y televisivos partía de la necesidad de asignarle “veracidad” al relato triunfalista de la “recu-

peración” de las islas⁶. En este sentido, Cora Gamarnik precisa que, debido en parte a la distancia física, la guerra para el público sólo podía adquirir visibilidad a través de los medios de comunicación y éstos se transformaron en el soporte principal del discurso de la dictadura⁷ (98). La maquinaria de la propaganda se dedicó a ocultar la información que llegaba desde las islas, fomentar la euforia popular y enaltecer la figura de Galtieri. En concordancia con lo expuesto por Rozitchner, Gamarnik señala que los medios de comunicación que se plegaron a esta estructura propagandística sustituían con palabras e imágenes aquello que las Fuerzas Armadas no llevaban adelante en el teatro de operaciones: “la organización, el suministro a las tropas y las acciones bélicas” (99).

La maquinaria propagandística, que incluía comunicados, publicidades y cobertura de medios gráficos y televisivos, regulaba el funcionamiento de lo visible. La propaganda intentaba articular el marco interpretativo a través del cual la guerra sería percibida y concebida (Chao)⁸. La información resultaba controlada por oficiales de inteligencia de las Fuerzas Armadas. Tanto los medios públicos como los privados (en particular las revistas *Gente* y *Somos*) quedaban signados por esta política de restricción de lo visible. En este sentido, la tarea realizada desde el noticiero de formato estadounidense *60 minutos*, emitido por el canal oficial ATC entre 1979 y 1982, resulta insoslayable⁹. Conducido por los periodistas María Larreta y José Gómez Fuentes, constituye un dispositivo significativo para explorar la construcción de la épica bélica y la figura del enemigo. Pero también para evaluar una línea

⁶ El 3 de abril un contingente de alrededor de cuarenta fotógrafos y periodistas fueron embarcados en un avión de la Fuerza Aérea. Durante las cuatro horas que estuvieron en las islas, debieron cumplir la misión de fotografiar la “recuperación” e instalar la imagen y el relato de una “toma incruenta”.

⁷ En esta dirección, Carlos Gamerro precisa que dado que “casi nadie había visto imágenes de las islas antes de la guerra y quienes lo habían hecho lo olvidaban enseguida: cualquier paisaje de Tierra del Fuego se confunde con el suyo” (13).

⁸ En *Ante el dolor de los demás*, Susan Sontag precisa que algo parecido ocurrió en el caso británico: “el Gobierno de Margaret Thatcher concedió el acceso sólo a dos fotoperiodistas –entre los rechazados se encontraba Don McCullin, un maestro de la fotografía bélica– y sólo tres lotes de película llegaron a Londres antes de que se reconquistaran las islas en mayo. No se permitió la transmisión en directo por televisión” (78).

⁹ El noticiero *60 minutos* adoptaba el formato de la versión estadounidense *60 minutes* emitido desde 1968 por el canal CBS.

editorial que apelaba a las ideas de “pueblo” (en un contexto en el que éste había sido sistemáticamente reprimido), “unidad latinoamericana” (en el marco del Plan Cóndor que había convertido el proyecto latinoamericanista en política de exterminio) y “anticolonialismo” (en un gobierno que había anulado los derechos soberanos de su ciudadanía y se había sometido a las políticas económicas dirigidas desde los centros financieros globales).

En las transmisiones televisivas, se configura un imaginario en torno al valor militar, la devoción por el territorio y el patriotismo como razón de Estado. En esta construcción, sobresalen dos dimensiones opuestas. Por un lado, como precisa Julieta Vitullo, para “algunos oficiales de mediano rango, que estaban implicados en violaciones a derechos humanos, la participación en la guerra les sirvió como elemento exculpatorio: se los consideraba ‘héroes de Malvinas’” (16-17). Por otro lado, durante las semanas posteriores al desembarco, las imágenes llegadas desde las islas mostraban a los jóvenes destinados a Malvinas como héroes sonrientes, felices por arriesgar su vida para la defensa de la soberanía nacional¹⁰. Así, al mismo tiempo que el conflicto bélico pretende transfigurar a los militares –implicados en políticas genocidas– en héroes de guerra, fomenta la percepción de los conscriptos como defensores alegres del territorio recuperado. En el marco de la puesta en escena orquestada por la propaganda, la aparición de la imagen de los jóvenes en la cobertura mediática los re-victimiza al asignarles un rol no elegido y al convertirlos no en héroes, sino en mártires preparados para el sacrificio.

El 10 de abril, en coincidencia con el encuentro organizado con el Secretario de Estado norteamericano, Alexander Haig, las autoridades militares convocaron a una nueva manifestación de apoyo a la “recuperación” de las islas. La televisación del acto evidencia el perfeccionamiento de la maquinaria de propaganda y su apelación a la noción de “pueblo” repetida en las palabras con las que Galtieri interpela a los asistentes (“Pueblo argentino”) y en las imágenes de la multitud anónima. Sin embargo, la cobertura no puede evitar la aparición de tensiones y conflictos, en particular en el registro de la

¹⁰ Esta representación no resulta privativa del caso argentino. Sontag señala al respecto que “Si los gobiernos se salieran con la suya, la fotografía de guerra, como la mayor parte de la poesía bélica, fomentaría el sacrificio de los soldados” (59). En su perspectiva, la fotografía bélica comienza con esa misión y esa deshonra.

banda sonora. Allí, se alternan los silbidos de reprobación a las autoridades (ante la salida de la casa de gobierno del Ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Nicanor Costa Méndez, y ante la referencia de Galtieri a su rol como “Presidente y representante de todos ustedes”); la voz del locutor oficial que alienta desde los altavoces el sentimiento patriótico; la Marcha Peronista¹¹ que se inmiscuye entre los presentes (y produce la interrupción inmediata del sonido); los cánticos populares (“El pueblo unido jamás será vencido”¹²) y la voz del periodista que fomenta, desde el estudio televisivo, la recepción victoriosa que debe recibir el Presidente. La aparición de Galtieri en el balcón de la Casa Rosada promueve, efectivamente, un aplauso sostenido y el afiebrado grito de “¡Argentina, Argentina!”.

El comienzo de las acciones bélicas el 1 de mayo supuso una nueva redistribución de las imágenes y los relatos sobre la guerra. Se impusieron, a partir de allí, mayores controles sobre la información y sólo los periodistas de la agencia de noticias Télam y el canal oficial ATC pudieron permanecer en el territorio. Carlos Gamerro sugiere al respecto que luego “del 1 de mayo, cuando empezaron las acciones de guerra, militares y periodistas se abocaron a escribir juntos la crónica de una batalla que se estaba ganando en todos los frentes” (96). La participación del corresponsal de *60 minutos*, Nicolás Kasanew, resultó clave en esas construcciones. Si bien esa crónica triunfalista se había planificado desde el desembarco, el comienzo de las hostilidades supuso un incremento del tono triunfalista de la cobertura mediática. En la mencionada regulación de lo visible, la propaganda no alude a las muertes argentinas, ni al frío y el hambre que padecían los conscriptos¹³.

¹¹ Se trata de una célebre marcha que acompaña, desde finales de la década de 1940, los actos del partido peronista.

¹² Resulta necesario destacar la ironía que se desprende de la aparición de una canción de los Inti Illimani en el marco de un acto oficial de la dictadura argentina.

¹³ Sólo después del fin del conflicto bélico comenzaron a difundirse los relatos y las imágenes que atestiguan las penurias padecidas por los conscriptos durante la guerra. Debe tenerse en cuenta que recién en 2007, en el marco de nuevas políticas de memoria, se empieza a concebir la Guerra de las Islas Malvinas desde la perspectiva de los derechos humanos. En el contexto de ese giro, en 2008 se iniciaron los juicios por violaciones a los Derechos Humanos durante la guerra. Se trató de una serie de juicios llevados a cabo para determinar la validez de los reclamos efectuados por antiguos conscriptos contra oficiales y suboficiales por conspiración, tortura y maltrato. Una de

4 • Interviniendo el archivo de los perpetradores

Como se ha señalado, el archivo sobre la guerra configurado por la dictadura y sus aparatos constituye una superficie privilegiada para dimensionar el carácter operante de la imagen de perpetrador. En este sentido, explorar la construcción que se hizo en la búsqueda de apoyos diversos supone asumir el carácter ficcional de este archivo, pero también de todos los demás. Sin escapar a esta premisa inexorable, es posible evaluar la productividad de esta ficcionalidad en la construcción de ciertas verdades que produce una obra de archivo como el film 1982 de Lucas Gallo.

En esta dirección, se vuelve relevante apelar a una noción de Catherine Russell, “archivología”, un neologismo que pretende comprender un modo de lenguaje fílmico en el que la autoridad textual “se transforma en prácticas de investigación, apropiación, préstamo y reciclado” (1), es decir, una metodología crítica que podría proveer categorías productivas para pensar las obras de archivo contemporáneas.

1982 es, ante todo, un trabajo sobre el archivo de los perpetradores. Esto es, un contra-archivo que se propone, a través de la reorganización del archivo de la televisión pública durante la dictadura, reescribir un fragmento del pasado, desafiando el carácter positivista atribuido en general a la noción de archivo. Esto sumado, en este caso, a las propiedades anárquicas del film, que posibilitan –en el gesto de volver a mirar– la captura de las arbitrariedades del pasado y la posición ética que se instituye al revisarlas. Pensarlo desde la archivología implica abordar la imagen de archivo como lenguaje y a su materialidad como práctica y, en este sentido, sostener que la “fiebre de archivo” que Jacques Derrida tematizaba en los años noventa se manifiesta en la forma “en que las prácticas fílmicas de archivo trabajan contra

las discusiones de mayor valor jurídico radica en sostener que los delitos allí cometidos constituyen delitos de lesa humanidad. En el momento de escribir este artículo, la Corte Suprema de Justicia de la Nación debe decidir si los considera imprescriptibles y si los responsables de casos de tortura y violaciones a los derechos humanos pueden ser juzgados.

el archivo mismo a partir de fragmentar, destruir y arruinar la narratividad de material fuente” (Russell 4).

En el arte de archivo, el trabajo con los documentos es capaz de construir “memorias sobre el pasado, la historia, la herencia y la cultura, sobre las raíces personales y conexiones familiares, y sobre quiénes somos como seres humanos” (Cook 101). Es decir, la relación con la memoria constituye un corolario obligado y 1982 no es la excepción, pues, a partir de las imágenes televisivas de la época, articula un archivo posible no sobre la guerra, sino acerca de cómo esta fue narrada en los medios y cómo la memoria contemporánea debe volver sobre sus falsedades. Esta función memorial del trabajo con archivos implica “articular ciclos de continuidad, recurrencia y repetición” (Brothman 65) y, tal como Emma Cocker sostiene, asumir que las prácticas de archivo fílmico de estas características pueden producir “formas de memoria empáticas –incluso resistentes o disidentes” (92) y eso conducir a una política progresista afianzada sobre una ética del disenso, pues no es difícil acordar que los archivos son espacios donde se negocia el poder.

Al proponer que estas ruinas constituyen imágenes de perpetradores –proviene exclusivamente del aparato de propaganda del Estado– y que no están exentas de sus polémicas –y de las provocaciones de todo archivo–, 1982 produce una apropiación y un posicionamiento. En un dispositivo de conocimiento sobre el pasado y la ficción, condensa problemas vinculados con el archivo –como la cuestión de la cronología– llamando la atención sobre su carácter “fragmentario e incompleto” (Carbone 260). En efecto, como propone Cocker, aquí “apropiación” debe entenderse como “una forma de préstamo que puede abrir nuevas prácticas de escribir historia y conceptualizar el futuro” (92). Se vuelve evidente que el archivo no es pasivo, pues que genera nuevas visiones y “declaraciones y perspectivas inesperadas” (Parikka 29). Documento y ficción se vuelven, así, anverso y reverso del archivo generado y regulado por la dictadura –desnudado ahora de sus mecanismos y de la manipulación afectiva de la que era capaz– y demostración de la dimensión ideológica de la propuesta estética del film. En 1982, el cineasta transforma registros de archivos institucionales en una nueva performance que, podría argüirse, “interroga estructuras de poder dominantes, desafía o recuadra la historia, o testimonia de los silenciados, oprimidos o marginalizados” (Carbone 261).

Al estilo de *Videograma de una revolución* (*Videogramme einer Revolution*, 1992), film en el que Harun Farocki y Andrei Ujica vuelven sobre la caída del dictador Nicolae Ceaucescu a través de grabaciones y transmisiones en vivo de la televisión rumana (tomada por los manifestantes en diciembre de 1989), *1982* permite indagar sobre las implicancias políticas, estéticas y epistemológicas de revisar archivos oficiales en sociedades post-represivas como la argentina y, al mismo tiempo, reflexionar sobre la tensión entre archivo y relato. Es en esta trama donde se instaura una aparente paradoja: la confianza heredada sobre la figura decimonónica del archivo se consagra, en *1982*, como el dispositivo que desvela la falsedad del relato construido en dictadura. Más aún, mientras desvela la falsedad de la ficción montada por la televisión dictatorial durante la guerra, revela la verdad de asumir que el archivo es una construcción, cuya referencialidad atraviesa procesos creativos de selección, combinación, yuxtaposición y montaje, y el abordaje de la temporalidad para la presentación pública de documentos.

Estos cruces permiten evaluar la productividad de la perspectiva del archivo en sus acercamientos contemporáneos y profundizar sobre la relación entre imagen y representación histórica como praxis política. En efecto, la singularidad de un evento del pasado se podría vincular casi exclusivamente a su capacidad de ser archivado, a que sus huellas y ruinas sean organizadas. Pero, a diferencia del film rumano –que revisa material en algún sentido “clasificado”, pues no está disponible hasta que los revolucionarios intervienen la transmisora–, Gallo analiza la imagen televisiva que efectivamente constituyó a la Guerra de las Islas Malvinas como acontecimiento. Y lo hace a partir de volver a revisar la cronología, evitando artilugios retóricos sofisticados y asistiendo a mínimos subrayados visuales que permiten dimensionar la potencia del montaje en el trabajo con la imagen de archivo.

En su prólogo al libro *Desconfiar de las imágenes* de Harun Farocki, Georges Didi-Huberman lanza una pregunta pertinente para analizar la cultura contemporánea, en la que visibilidad, imagen y velocidad traban tal relación que parece que nada puede esconderse. Didi-Huberman se pregunta no obstante “Cómo abrir los ojos”: “ciertamente, no existe una sola imagen que no implique, simultáneamente, miradas, gestos y pensamientos. (...) Sea como sea, no existe tal cosa como una imagen que sea pura visión, absoluto pensamiento o simple manipulación” (13). Con esta idea inaugura una pro-

funda reflexión sobre los múltiples estratos significantes que integran las imágenes y la imposibilidad de clausurar su sentido en una única dirección –“todas las imágenes del mundo son el resultado de una manipulación”, asegura. Y, sin proponérselo tal vez, Didi-Huberman da una definición de archivo que condena a un estado de alerta permanente: nada, ni siquiera una imagen de archivo –justamente mucho menos una imagen de archivo– está exento de la voluntad de quien la inserta en un relato o la localiza en una serie con otros documentos. Con la apuesta a una desconfianza que podría llamarse “metodológica”, Gallo construye su film sólo a partir de material de archivo, con poquísimos carteles –que subrayan la diacronía– y con un uso “moderado” del montaje –sin montaje paralelo o contrapuntos de ningún tipo– con excepción de una última escena “ficcional”, montada en un living con ambientación de época.

En “On Anarchivism: Perpetuating the Postmodern Turn with Archival Thought”, Mark Matienzo (2002) señala que, mientras los archivistas ya no son vistos como custodios imparciales, poco se ha reflexionado sobre su rol como participantes o creadores de los registros de memoria. De modo muy general, el film *1982* apuesta por un desvelamiento, pero no como si hubiera un gran secreto a revelar en torno a la censura que se ejercía sobre los materiales llegados desde las islas, sino para volver a mirar y construir una nueva regulación de imágenes que esta vez recuerde los mecanismos que se ponían en funcionamiento para alentar un nacionalismo embriagado y la simulación del triunfo. Podría decirse que Gallo tergiversa –en el sentido situacionista de “*détourner*”– la lógica de la ficción creada por la última junta militar para reelaborar la guerra y actualizar el planteo en el escenario actual caracterizado por las *fake news*. En efecto, es fácil rastrear cierto acuerdo en torno a que es necesario intervenir el archivo de los perpetradores para crear una “nueva experiencia e incluso un nuevo conocimiento” (Russell 2).

En los términos de Wolfgang Ernst, el film de Gallo arroja un uso no metafórico del archivo en tanto construye, efectivamente, un dispositivo de almacenamiento y clasificación y es una “práctica de memorización con capacidad administrativa” (2). Si bien el autor está pensando específicamente en el desafío digital, resulta relevante recordar que su idea de almacenamiento cultural se vincula con el énfasis en la transferencia. Habida cuenta de que el film *1982* trabaja con materiales que incluso están parcialmente

online, su archivo da una organización que permite problematizar la propia arqueología de los medios, esto es, la descripción de las prácticas específicas no discursivas, que impiden definir el archivo a sus aparatos técnicos. No obstante, resulta factible pensar también en un uso metafórico del archivo en los términos legados por Michel Foucault (2005), para quien el archivo era “la ley de lo que puede ser dicho”. Tensionado entre estos dos extremos –la práctica de organización y la arqueología del saber en términos del *nomos*– es posible pensar 1982 como una apuesta a la desconfianza.

El carácter discontinuo del archivo en general adquiere en el caso de 1982 un nivel operativo del presente en el que “nada ni nadie nos *habla*” (Ernst 4). Se trata de un dispositivo de almacenamiento que, como sostiene Ernst en un texto llamado “El archivo como metáfora. Del espacio de archivo al tiempo de archivo”, se caracteriza por “espacios intermedios”, “agujeros” que escanden los silencios y la articulación de lo sintáctico y lo semántico, del mismo modo que se construye la coherencia de la ficción. Lo expresa claramente cuando asegura que “quien lee coherencia en papeles de archivo realiza ficción y les da sentido a letras muertas en el modo de la prosopopeya retórica” (Ernst 4). Según su perspectiva, el pasado se presenta en datos que no se transforman en un relato hasta que son concebidos, precisamente, como un archivo.

El film de Gallo construye un relato cronológico, desde el clima nacionalista de principios de abril en el que una Plaza de Mayo enardecida vitorea al presidente de la Junta militar –como se ha dicho, el ingreso de las tropas en las islas se da de un modo pacífico y faltaba casi un mes para que llegaran las represalias británicas. A partir de allí, Gallo realiza un seguimiento de los hechos del mes de abril, el desembarco de las tropas inglesas el 1º de mayo y el reconocimiento de la derrota en junio a partir de fuentes recurrentes: fragmentos del programa de noticias *60 minutos*; entrevistas a *kelpers* y soldados argentinos, que dan un punto de vista todavía tranquilo en los primeros días de abril y de quienes no se difunden mayores novedades a partir de mayo en ninguno de los medios oficiales; reencuadres continuos sobre imágenes de Galtieri y Haig y el avión Tango 01 llevando “el sueño de varias generaciones de argentinos”; fragmentos del programa *24 horas por Malvinas*, conducido por dos icónicos representantes de los medios como Lidia Satragno, conocida como “Pinky”, y Jorge “Cacho” Fontana. En este programa, transmitido

de sábado a domingo en los primeros días de mayo se realizaba una colecta nacional con el fin de conseguir aportes económicos para el Fondo patriótico Malvinas Argentinas, “por amor al país”, por la “soberanía nacional”, frases repetidas hasta el cansancio en pos de la construcción de un “nosotros” de aparente homogeneidad, a base de un discurso exagerado y una fantasía militarista. A este material se suma, naturalmente, lo que podrían denominarse imágenes documentales del frente o de campaña, filmadas de modo tal de alimentar la ilusión de triunfo¹⁴. Estas imágenes exhiben fundamentalmente al mencionado cronista Nicolás Kasanzew, que intenta ocultar el desastre contra el ejército inglés con retórica nacionalista, deteniéndose sobre las bajas enemigas o destacando la bandera argentina flameando aunque solo haya destrucción alrededor.

El tramo de 1982 titulado “Abril” podía acompañar hasta cierto punto el clima de triunfo y reconquista, pues los ingleses a cargo de las islas no se resisten al desembarco y los soldados argentinos toman distintas posiciones sin obstáculos. Todo cambia el 1º de mayo a las 4:42 cuando los británicos lanzan veintiún mil bombas sobre Puerto Argentino. A pesar de ello, la imagen de triunfo que da el programa *60 minutos* se alimenta de un discurso patriótico sostenido hasta por argentinos en Estados Unidos dispuestos a hacer un boicot a productos de origen británico o intelectuales progresistas exiliados¹⁵. Sin embargo, hay que notar, entre otras operaciones, que

14 Al pensar en este material, resuenan las reflexiones de Siegfried Kracauer, quien en su *De Caligari a Hitler* analizaba la propaganda totalitaria del nazismo que, aunque parecía estar “lejos de la política”, constituían el refuerzo de toda adhesión. Allí, Kracauer caracterizaba este tipo de materiales a partir del análisis de sus rasgos visuales y del modo en que pretendían operar: debían ser “fieles” a la realidad y por tanto exhibir el campo de batalla y generar la sensación de ser un testigo de los hechos; elaborar sentido a partir de la repetición; trabajar con cierta velocidad, es decir, estar en continuo movimiento, siempre tenía que estar pasando algo; intercalar comentarios que destaquen las virtudes marciales (valor, habilidad, perseverancia) y un uso del montaje que permita ilustrar con claridad estas ideas; articularse a través del mito triunfalista como un destino o misión histórica; época construida a partir de tomas panorámicas, narración elíptica y final feliz. A pesar de tratarse de un libro publicado en 1947 y referirse al nazismo, resulta sorprendente el modo en que 1982 exhibe en el material televisivo de la época caracteres similares a estos.

15 El desembarco de las Fuerzas Armadas en las Islas Malvinas generó divisiones significativas entre los exiliados argentinos. En su reconstrucción de las polémicas suscita-

el programa emitido el 9 de mayo corresponde al ataque que había ocurrido ocho días antes especulando con escenarios cambiantes y emociones aún ligadas al nacionalismo. Lejos de escandalizar a nadie, la emisión alcanzó una enorme audiencia.

El segmento “Mayo” de 1982, por su parte, se construye especialmente con el programa televisivo que reunía donaciones en el canal que regulaba el poder ejecutivo, por el que desfilaron desde Diego Maradona y otros miembros de la selección nacional de fútbol hasta figuras del espectáculo que ofrecen su presencia en las islas, pasando por empresarios que prometen cemento y materiales para la construcción de los caminos que unirían las islas con el continente y artistas históricamente identificados con la izquierda. Esto último complejiza cualquier asunción superficial de colaboracionismo. Sobre estas dificultades, es particularmente notable el libro de León Rozitchner sobre el tema, *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*, escrito durante la guerra como respuesta a lo que considera la “sinrazón de la izquierda”, confesándose traidor al haber deseado el fracaso en el mundial de fútbol y la guerra, del que es posible recuperar ahora dos ideas nodales. En primer lugar, que “hay dos formas de reconstruir la nación después de semejante derrumbe: está la que ellos nos ofrecen y nos proponen canjear, aquella ‘guerra sucia’ contra esta otra ‘guerra limpia’ de las Malvinas” (75-76), dice Rozitchner, agregando que “las madres quieren decirnos que ambas guerras son sucias” (76), atribuyendo a las Madres de Plaza de mayo una lucidez que tardaría en llegar a gran parte de la intelectualidad. En segundo lugar, que los militares buscaban “muertos legítimos” que pudieran confesar, pues “los fantasmas de los asesinados rondan la conciencia de los militares: temen que les demos vida en nosotros” (Rozitchner 77).

das al respecto entre quienes se habían exiliado en París, Marina Franco (2008) señala que los dos ejes ideológicos alrededor de los que se articulaban las querellas políticas y teóricas, propulsados por quienes apoyaban el gesto de “recuperación” de las islas, eran la defensa de lo nacional y el antiimperialismo. Se trataba de dos problemas que habían sido claves en las batallas políticas de la izquierda argentina y de los grupos insurreccionales. Franco precisa que el comienzo de la contienda les ofrecía a los exiliados la oportunidad de reunirse con una comunidad que les había sido físicamente arrebatada. Discusiones semejantes se dieron al interior de los grupos de exiliados en México, Venezuela y España.

Será en el fragmento titulado “Junio” cuando los soldados ya den muestras de debilidad y, aunque las operaciones de propaganda de la junta militar no cesan, con publicidades como “Argentinos, a vencer”¹⁶, la ficción del triunfo –aún pese a *60 minutos*– se vuelve insostenible. Los cronistas intentan no profundizar en los ataques de los Sea Harrier de las fuerzas británicas y el sonido de las ametralladoras antiaéreas. Por el contrario, subrayan las bajas de “uno de los tantos aviones caídos que el enemigo no sabe reconocer”. En un intento de síntesis epocal, 1982 entrelaza, entonces, las escenas del “frente” con imágenes del entonces ejecutivo cantando el himno, la visita del papa Juan Pablo II y el intento de los altos mandos del ejército en Malvinas que siguen sosteniendo la ficción de la “calma” y el “ánimo perfecto” de los soldados y la quimera de que estaban en permanente contacto con sus seres queridos. Sin embargo, no se le escapa a 1982 la traición del propio inconsciente de Galtieri, quien en una emisión de LRA1 asegura que los soldados argentinos enfrentan al ejército inglés “con más coraje que armamento”.

Hacia el final del film de Gallo, la imagen se borrona y se mezcla con la señal de ajuste de la televisión de los años 80. 1982 elige horadar el archivo oficial con la imagen de una Margaret Thatcher, que, exultante en una emisora inglesa, aparece en un viejo televisor en un living de ambientación tradicional de la época. Más tarde, se presentan escorzos del archivo televisivo inglés sobre el malestar social en Argentina por la bárbara guerra librada en Malvinas y escenas de una suerte de backstage de la cobertura de ATC en las islas –incluso después de los carteles finales de 1982– propiciando la reflexión en torno a la pantalla que mediatizó Malvinas.

5 • Desgarrar el archivo

La aparente imparcialidad en la exhibición del archivo en 1982 –que no pretende ninguna ingenuidad, sino que asume precisamente un lugar meta-reflexivo en relación con el uso que de la imagen hizo la dictadura– cede su espacio a la sucesión de carteles en los que no solo se detallan algunos datos “duros” sobre los 74 días de conflicto, sino también una explicitación sobre las muertes argentinas que los medios ocultaron. Allí aparecen los 649 sol-

¹⁶ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=gSpGGW0jBDs>

dados argentinos muertos, los 2500 heridos y los veteranos tanto argentinos como ingleses que se suicidaron en los años siguientes a la rendición del 14 de junio. Así, 1982 desafía *ex post* el blindaje de la época y arroja un interrogante sobre la actualidad, en la que la desconfianza respecto de lo que se ve es un mal de archivo saludable, no solamente para repensar el tiempo de la dictadura, sino para advertir el espectro de sus operaciones, que podrían volver al presente una ruina de la verdad.

La arqueología ficcional de Gallo exhibe el problema del archivo en su propia metodología: la intersección de la cuestión institucional, de la accesibilidad y las operaciones contra el silenciamiento. Y entre ellas, la imagen de archivo como desgarradura, representación de una cosa y su contraria. La imagen de archivo porta *per se* un exceso y, en su lógica de almacenamiento, habrá una determinada posición en relación con él. En 1982, se entrelazan poder y sospecha para pensar el archivo a partir del riesgo de la imaginación y el montaje asumiendo la verdad como quimera y la imagen como espacio de esa contienda. Al mismo tiempo, en términos formales, reflexiona sobre la desobediencia que implica en un contexto guiado por la inmediatez y el presentismo, mirar largos fragmentos de archivo de “combate”, varios minutos de un programa “ómnibus” de los años 80, escuchar las estrofas del himno cantadas por una artista en éxtasis o atender a las justificaciones imposibles de un dictador. Ahí se puede leer la huella micropolítica de y en el archivo y la potencia de la disparidad temporal que, precisamente en sus efectos epistemológicos, problematiza lo emocional. Finalmente, el archivo funciona en 1982 como quería Walter Benjamin en “Excavar y recordar”: no es un instrumento de la memoria, sino la comunicabilidad misma del recuerdo.

6 • Bibliografía

- Brothman, Brien. “The past that archives keep: memory, history, and the preservation of archival records”, *Archivaria* (2001): 48-80.
- Carbone, Kathy. “Archival Art: Memory Practices, Interventions, and Productions”, *Curator. The Museum Journal* vol. 63, n° 2 (2020): 257-263.
- Chao, Daniel. “Régimen escópico y Guerra de Malvinas: el problema de la visibilidad mediática”, *Comunicación y Medios* 29 (2014): 19-36.

- Cocker, Emma, "Ethical Possession: Borrowing from the Archives". *Cultural Borrowings: Appropriation, Reworking, Transformation*. ed. Iain Robert Smith. Scope: An Online Journal of Film and Television Studies, 2009. 92-110.
- Cook, Terry. "Evidence, memory, identity, and community: Four shifting archival paradigms", *Archival Science*, 13 2-3 (2013): 95-120.
- Didi-Huberman, Georges. "Cómo abrir los ojos". Harun Farocki. *Desconfiar de las imágenes*, trad. Julia Giser. Buenos Aires: Caja negra editora, 2013.
- Ernst, Wolfgang. "El archivo como metáfora. Del espacio de archivo al tiempo de archivo". *Nimio* 5 (2018). Disponible en <http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/nimio> Facultad de Bellas Artes. Universidad Nacional de La Plata. Consultado: 10/01/2022.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2005.
- Franco, Marina. *El exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Gamarnik, Cora. "La fotografía de prensa durante la guerra de Malvinas: la batalla por lo (in)visible", *páginas* 13 (2015): 79-117.
- Gamerro, Carlos. *Shakespeare en Malvinas*. Buenos Aires: Espacio Hudson, 2018.
- Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- Kracauer, Siegfried. "Puntos de mira y medidas nazis". *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*. Barcelona: Paidós, 2002. 257-290.
- Kruger, Clara. *Cine y propaganda*. Buenos Aires: Prometeo, 2021.
- Lorenz, Federico. *Unas islas demasiado famosas. Malvinas, historia y política*. Buenos Aires: Capital intelectual, 2013.
- Matienzo, Mark. "On Anarchivism: Perpetuating the Postmodern Turn within Archival Thought", 2002. Disponible en <https://repository.arizona.edu/handle/10150/105702>. Consultado: 10/1/2022.
- Parikka, Jussi, "Media Archeology as Transatlantic Bridge". *Wolfgang Ernst. Digital Memory and the Archive*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

- Risler, Julia. *La acción psicológica. Dictadura, inteligencia y gobierno de las emociones (1955-1981)*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Rozitchner, León. *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Russell, Catherine. "Archiveology: Walter Benjamin and Archival Film Practices", *Film and History*, 1 (2018): 1-22. Disponible en <https://film-history.org/issues/text/archiveology>. Consultado: 15/1/2022.
- Sánchez Biosca, Vicente. *Miradas criminales, ojos de víctima. Imágenes de la aflicción en Camboya*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Sánchez Biosca, Vicente. *La muerte en los ojos. Qué perpetrán las imágenes de perpetrador*. Madrid: Alianza, 2021.
- Sontag, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Buenos Aires: Alfaguara, 2005.
- Vitullo, Julieta. *Islas imaginadas. La Guerra de Malvinas en la literatura y el cine argentinos*. Buenos Aires: Corregidor, 2012.

Remains of the World War I: War against War by Ernst Friedrich and Two Approaches to Reading Archives.

MONOGRÁFICO_
'LOS RESTOS
DOCUMENTALES
DEL PERPETRADOR:
IMÁGENES Y TEXTOS'

Restos de la Primera Guerra Mundial: guerra contra guerra por Ernst Friedrich y dos enfoques para leer archivos.

Marta Maliszewska¹

University of Virginia, Estados Unidos

Recibido 7 marzo 2022 · Aceptado 15 junio 2022

Abstract

In this paper, I analyze two methods of reading archives: 'against the grain' and 'along the grain'. First one focuses mainly on revealing what is marginalized and omitted in archive's dominant narration. The other carefully studies the logic of an archive itself. As such, reading against the grain allows to reveal victims' forgotten stories, while reading along the grain helps to understand perpetrators' perspective that may further lead to better recognition of the mechanisms of organized violence. I apply both approaches to the album *War against War* (1924) by Ernst Friedrich, which contains archival photographs from World War I. **Keywords:** *War against War*; World War I; archival photographs; reading against the grain; reading along the grain

Resumen

En este artículo, analizo dos métodos de lectura de archivos: "a contrapelo" y "siguiendo la veta". El primero se enfoca principalmente en revelar lo marginado y omitido en la narración dominante del archivo. El otro estudia cuidadosamente la lógica del archivo mismo. Como tal, la lectura a contrapelo permite revelar las historias olvidadas de las víctimas, mientras que la lectura que sigue la veta ayuda a comprender la perspectiva de los perpetradores, lo que puede conducir a un mejor reconocimiento de los mecanismos de la violencia organizada. Apli-co ambos enfoques al álbum *War against War* (1924) de Ernst Friedrich, que contiene fotografías de archivo de la Primera Guerra Mundial.

Palabras clave: Guerra contra Guerra; Primera Guerra Mundial; fotografías de archivo; 'a contrapelo'; 'según la veta'

¹ mw.maliszewska@student.uw.edu.pl

1 • Introduction

What remains after a war are not only piles of dead bodies but piles of documents as well. These documents, both textual and visual, often remain confidential long after the conflict has ended. However, it so happens sometimes that some of them leak out from military or governmental archives. Often their revealing provokes public indignation. Such events took place after World War I, when in 1924 a declared pacifist Ernst Friedrich published a book called *Krieg dem Krieg* [War against War] in Berlin. The album contains photographs showing battlefields and trenches of the War and its victims, followed by Friedrich accusation of government and bourgeois for being true perpetrators of war violence. Many of those photographs were published for the first time and they truly shocked the public. Even today, they remain disturbing.



“War against War” (Friedrich 2017: 22)

In his project, Friedrich uses archives not only as a source of visual materials but as a subject of his research as well. His second attitude is what I focus on in the paper. Referring to *War against War*, I analyze two methods of reading archives: ‘against the grain’ and ‘along the grain’. First one – often applied to critical analysis of authoritarian regimes’ remains – focuses mainly on revealing perspectives marginalized in archive’s narration. The other carefully studies the logic of an archive itself. As such, reading against

the grain tries to reveal victims' forgotten stories, while reading along the grain helps to better recognize the mechanisms of organized violence.

In this text I understand the term 'archive' in its broad sense rooted in Michael Foucault and Giorgio Agamben's use of it. The former writes that "[t]he archive is first the law of what can be said" (Foucault 1972: 128) and the latter develops this thought by adding that the archive "is the dark margin encircling and limiting every concrete act of speech" (Agamben 1999: 143). Thus, archives not only mark what is remembered and how but above all what and who is omitted. These mechanisms of setting boundaries between the speakable and unspeakable are produced not only inside the walls of physical archives as places of preserving historical documents but also in other forms of creating a dominant discourse. They are not archives created by any particular authors but rather both the results and mechanisms of dominant power structures. Thus, analyzing them does not reveal anything about the psychological nature of the perpetrators' perspective but rather about its social meaning. Based on this understanding of the term 'archive', I treat Friedrich's work as a reading of an archive, in which he describes not only actual medical or military documents but also pro-war press or even private albums¹.

In the next section I briefly present *War against War* and its reception. The second section is devoted to examining reading archives against the grain as a method of giving justice back to the victims. The last section, which focuses on reading archives along the grain, is split into two parts. The first one analyzes how this attitude helps to understand the logic of a dominant discourse, while the second examines how reading along the grain allows to see what this discourse covers. In all sections, the mentioned theories are applied to interpreting Friedrich's project.

¹ Private photographs published in *War against War* are an interesting border case. I claim that they may be divided into two groups: those that work in favor of the dominant pro-war discourse and those that counter it. The first group I classify as a part of the archive, since even if they are stored in private albums, they still repeat the propaganda about the war. The second ones are not parts of the archive but rather they are tools used by Friedrich to criticize the dominant discourse by revealing a true image of the war that they present.

2 • War against War by Ernst Friedrich

Ernst Friedrich was a socialist activist and a publisher who specialized mainly in left-wing theorists, e.g., Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht's writings. He was also the author of another book from 1921 called *Proletarischer Kindergarten* [Proletarian Kindergarten], which presents his ideas about upbringing children in the spirit of pacifism. His other life project was the Anti-Kriegs Museum [Anti-War Museum] destroyed by Nazis in 1933 and reopened by Friedrich's descendants in Berlin in 1982.



“This book, however (»The Proletarian Kindergarten«) is intended to educate children in mutual help and love” (Friedrich 2017: 69)

The album *War against War* contains around 250 photographs that are precluded by Friedrich's manifesto, in which he criticizes war and its basis from the left-wing perspective. Michele Martini notices that the book focuses not only on the military victims of World War I but also on the civil ones (Martini 2017). The book's narration mimics the chronology of the conflict – the first couple of pages contain images of pre-war enthusiasm and public mobilization, next are photographs from the war, and at the end post-war devastations are presented. Most photographs in the album were stolen by Friedrich from the governmental archives – mainly military and

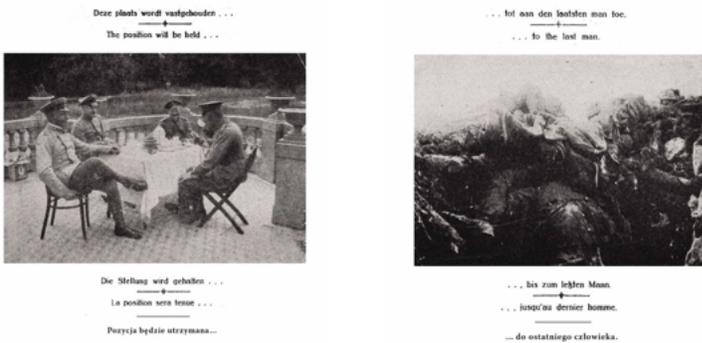
medical ones. Others are press photographs, and there are even some private images sent to him, probably by former soldiers or their relatives. It is not completely clear how exactly he sourced the archival materials. However, one can assume that he did not do it on his own. Even though *War against War* is presented by Friedrich as his very own original project, it seems justified to see it more as a collective effort to fight the military propaganda. At the end of the book, he thanks his “Comrades” from the socialist movement and anonymous supporters, whose names cannot be mentioned (Friedrich 2017: 273). In all probability, one can imagine that at least some of those anonymous supporters were people working in the military or governmental structures who had access to archival photographs.

What is striking about *War against War* is the uneven quality of the photographs presented in the book. Some, mostly those from press and medical archives, are clear and easy to read. Others, primarily those from battlefields, are blurry and indistinct. It is often nearly impossible to guess what these images present. Seen in the frames of classification and categorization, they seem nearly useless. The quality of these photographs, probably poorly taken from the beginning, got even worse when they were copied and then reprinted in the book². As a result of this process, some images in *War against War* look more as abstract paintings than war photographs. In spite of that – or maybe even due to it – they still bear witness to the horrors of the war (Didi-Huberman 2008).

In *War against War* photographs are put together in a montage – adjacent images are carefully arranged. The rules governing their arrangement are often based on a high contrast on the visual and content level, which may provoke shock in viewers. Jacques Rancière calls this type of montage – drawing its power from bringing together elements that are completely different and incongruent – dialectical (Rancière 2009: 56). He claims that most projects use two types of montage – dialectical and symbolical. Unlike the dialectical one, the symbolical montage creates its meaning by searching for similarities between the elements that seem to have nothing in common

² Although Hito Steyerl proposes the term “poor image” to refer to digital era images, it seems justified to call that the photographs published in *War against War* as well, as they are also a “copy in motion” that “transforms quality into accessibility” (Steyerl 2009: 1), even if the material aspects of these images are different.

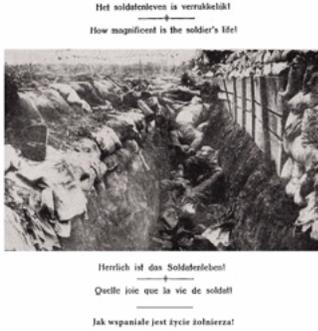
(Rancière 2009: 57). The spirit of symbolical montage can be traced in *War against War* as well. By using contrasting photographs Friedrich shows that they show two sides of the same war reality. The military leaders smiling in one photograph are responsible for the piles of dead bodies in another.



“The position will be held...”
(Friedrich 2017: 106)

“...to the last man”
(Friedrich 2017: 107)

Montage in *War against War* is not limited to its visual elements – Friedrich adds a textual layer to the images by captioning every photograph with a short sentence. Some of these captions are quotes from press or commanders’ speeches. However, most are made up by Friedrich himself. Characteristic for these captions is their ironic style. Often it gets even more absurd in combination with the photograph that it is assigned to. Such is the case of the image presenting a trench full of dead bodies, captioned: “How magnificent is the soldier’s life!” (Friedrich 2017: 125). This free play of the montage’s visual and textual elements creates a new layer of expression that challenges the viewers – together with the indistinct character of the photographs mentioned earlier – by presenting more questions than answers. These ambiguous elements of *War against War* encourage the viewers to take on themselves the burden of interpretation.

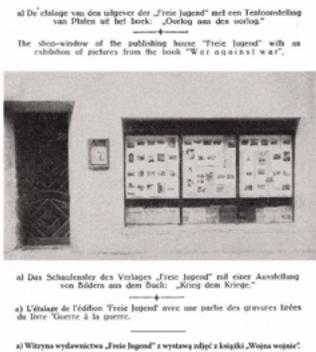


“How magnificent is the soldier’s life!”
(Friedrich 2017: 125)

In the case of the first publication of *War against War* (as, in fact, in many of its reprints) not only were the photographs of poor quality but so were the materials for the book too. Cheap paper and ink were used to make the publishing process as mass as possible. It was probably one of the factors contributing to the high number of distributed copies. The other was the international character of the book. In his declaration, Friedrich does not blame one nation or country for all war crimes. On the contrary – he emphasizes the supranational character of the causes of war and the responsibility of governments and bourgeois for war violence. His understanding of war is highly influenced by Marxists and socialist theoretics, especially by Rosa Luxemburg (even though he does not mention any names he was inspired by). Calling for the proletarian resistance against the bourgeois interests all around the world that in his understanding are causing military conflicts, he captions photographs in *War against War* with sentences in four languages: German, English, French and Dutch. Contemporary publications of the album often maintain this multilingual character, adding new translations to the original ones.

Despite Friedrich’s belief that “no one comes and says: “O how frightful that such pictures should be shown!” (Friedrich 2017: 48) it turned out not to be true. There were many who praised the book. However, there were also those who criticized it fiercely. Some of them were former soldiers that

had fought in the war known to Friedrich only from secondhand reports³. In 1926, one of them, George Soldano, published the album *Der Weltkrieg im Bild* that celebrates war as a life-changing experience for men leading to the discovery of true friendships and fortitude. It was seen as a conservative response to *War against War* (Szymański 2018). However, more direct was the response by the Weimar Republic police, who destroyed a bookstore where Friedrich's album was exhibited. This bare violence manifested by the authority against a few poor images may be read as a sign of their power to reshape the dominant discourse.



“The shop-window of the publishing house »Freie Jugend« with an exhibition of pictures from the book »War against war«” (Friedrich 2017: 266)



“The same shop-window after the violent removal of the pictures by the Berlin Police on 30th of September 1924” (Friedrich 2017: 267)

3 • Reading War Archives Against the Grain

Reading archives ‘against the grain’ – against their logic – is a methodology often used in examining documents left behind by authoritarian regimes, e.g., former colonial archives. Conceptual inspiration for this approach are Walter Benjamin’s ideas expressed in his essay *Theses on Philosophy of History*

3 Friedrich as a pacifist did not take part in the war but instead ended up in prison for desertion.

where he writes that the revolutionary fight is nourished by ‘the image of enslaved ancestors’ (Benjamin 1969: 260) and that ‘There is no document of civilization which is not at the same time a document of barbarism’ (Benjamin 1969: 256). Due to that, one must look on the past events and their remains to uncover not what they *explicitly* say but to reveal perspectives of those ‘enslaved ancestors’ in an attempt to give justice to the dead ones (Benjamin 1969: 254).

Those issues raised by Benjamin are highly related to the aesthetic theories of political nature. Writing about the relation between aesthetics and politics, Rancière notices that they are not two separate spheres, despite how they are often understood (Rancière 2004). Rather, aesthetics and politics are inseparable. It is so, since politics is based on deciding who and how is represented. A dominant discourse is created by reserving the right to speak only for a few and marginalizing others by presenting them as speechless animals, incapable of expressing their interests. Every piece supports this division or transgresses it – there is no third way as staying ‘apolitical’. If an image questions a dominant discourse by giving the voice back to those who are silenced, it ‘reconfigures the sensible’.

The dominant discourse on war in Europe at the beginning of 20th century presented it in a romanticized manner. War was seen by many as an honorable and joyful event, a view illustrated best by pre-war enthusiasm expressed in spontaneous street celebrations in Berlin at the beginning of World War I (Eksteins 2000). This discourse was not significantly influenced by the tragic events of that war. Instead, some – as Soldano mentioned – who could not find themselves back in the post-war reality seemed to prize war even further after 1918. Those in power took advantage of these sentiments and used them to further support the military and nationalistic narration. To counter this image of war, Friedrich presents its other, hidden side. Yet what is even more significant to the fight against the dominant discourse, is an alternative perspective on the causes and aims of war that he proposes. Friedrich claims that wars do not start because they serve the whole nation (whatever this term is supposed to mean) but because they serve the economic interests of merely a few who are the real war perpetrators. By taking this materialistic and class approach, he reconfigures the image of war as grounded in virtues and ethical values.

To change the nationalistic understanding of war, Friedrich applies visual methods rooted in his strong belief in the power of images. However, to source the materials for the album he had to first read the military and medical archives against the grain. It is a broadly analyzed issue that archives are not a neutral storage of documents but rather sides of producing knowledge and discourse (Foucault 1972, Agamben 1999). The power over the accumulated materials belongs to an archive's owner (Sekula 1983), the *archont* (Derrida 1998). Silence in archives does not result from the lack of alternative voices and perspectives. It comes from their active silencing by those who rule an archive (Carter 2006: 218). Overcoming this power to reveal the marginalized voices requires much work on the part of archivists. They need to examine archives closely, since the survival of alternative narrations often depends on them staying unnoticed by those who establish archives (Majewska 2018: 53). In the process of careful interpretation of the preserved documents, one can find gestures of micro-resistance and give the voice back to those, whose stories remained erased (Baer 2002, Tobing-Rony 1996).

This type of interpretation is also the methodology applied to archives in the part of *War against War* called *The Visage of War*. It is a collection of 24 photographs stolen from medical documentations, presenting veterans with disfigured faces. These were the people who, due to their injuries, did not return home after the end of the war. Rather, they chose to pretend to be dead in the eyes of their relatives, to save them the emotional distress. On some level they were indeed dead – buried alive in veteran centers outside cities and lacking contact with anyone except medical staff⁴. Many of them suffered from PTSD, depression, or other mental illnesses. They were used up by the system and could not be useful to it anymore, so they just got disposed of as 'human waste' (Bauman 1969). Paradoxically, some of them could potentially get back to their work and family life – not all of their conditions required constant medical care. Nonetheless, their face disfigurements were a 'visual affront' to the army and to the discourse parsing war (Feo 2007).

⁴ The model example of veteran centers was *Invalidenhause* in the center of Berlin. However, it was a home for only a few veterans, 'the chosen ones' (Cohen 2001). Those were ex-soldiers who still could be useful for the military propaganda. Others, who do not fit the image of 'a national hero' were located out of sight.

Worrying about ‘public morals’, military commanders decided to separate them from the rest of society. Photographs like those published by Friedrich could not be seen anywhere else – maybe except for some medical journals. Unlike in the case of veterans after amputations – who were praised in the press after World War I as real heroes (Biernoff 2011) – portraits of veterans with disfigured faces, as well as their stories, were meant to be forgotten. Friedrich’s gesture preserves them by giving the voice back to the portraited ex-soldiers. In this section of the album, he quits his ironic style. Instead, every photograph is captioned with a short story of a photographed person – his name, age, former profession, sometimes the type of injuries and medical procedures he had gone through. Many of these bios are incomplete, since Friedrich did not have access to all required data. Despite that, the stories and experiences of these war victims at least partly survived. The case of *The Visages of War* illustrates what can be gained by reading archives against the grain. However, what is even more crucial for analyzing the mechanisms of violence, is the question what reading them along reveals.



“The Visage of the War”
(Friedrich 2017: 223)



“After the steel bath: To the present day are lying in the hospitals gruesomely disfigured soldiers on whom operations are still being performed. Many of these unhappy war victims have undergone thirty, thirty-five and in some cases more than forty operations. In the case of thousands, the medical treatment has not yet been ended. Very many have to be fed artificially” (Friedrich 2017: 225-226)

Landwehrsoldat, 36 jaar oud, gewond in 1917. Zijn neus en linker wang ver-
vangen met vlees uit hoofd, borst en arm. (20 operaties.)



Landwehrsoldat Arthur, 36 Jahre alt, Verwundet 1917. Nase und
linke Wange ersetzt aus Fleisch aus Kopf, Brust und Arm.
(20 Operationen.)

Landwehrsoldat, 36 jaar, gewond in 1917. Zijn neus en linker wang
vervangen met vlees uit hoofd, borst en arm. (20 operaties.)

Francoosk soldat, 36 let. Ranen u 1917. Nos i levej puzhokh gorenivshen
i shchak poberezhch u glubokh puzhokh iz ruzhch. (20 operacij.)

Ernst Friedrich weert zich tegen de verschrikkingen van de oorlog. Hij beschrijft
in het bijzonder de afschrikwekkende verschikkingen, welke zich op slagverre-
ken en in de omgeving der slagvelden voordoen. De foto's die boven en onder
af zijn een afschrikwekkend voorbeeld van het menselijke lijden.



Ernst Friedrich weert zich tegen de verschrikkingen van de oorlog. Hij beschrijft
in het bijzonder de afschrikwekkende verschikkingen, welke zich op slagverre-
ken en in de omgeving der slagvelden voordoen. De foto's die boven en onder
af zijn een afschrikwekkend voorbeeld van het menselijke lijden.

Ernst Friedrich weert zich tegen de verschrikkingen van de oorlog. Hij beschrijft
in het bijzonder de afschrikwekkende verschikkingen, welke zich op slagverre-
ken en in de omgeving der slagvelden voordoen. De foto's die boven en onder
af zijn een afschrikwekkend voorbeeld van het menselijke lijden.

Nekoliko ranenih vojaka odobro su se fotografirali. Jedan od njih, koji je
bilo ranen na vratu i čijim prstima rukovanje sa vatrom je strašno.
Ali se odbojno opirao da se snimi u groznoj i odvratnoj situaciji.

“Agricultural worker, 36 years of age.
Wounded 1917. Nose and left cheek restored
with flesh from head, breast and arm. (20
operations.)” (Friedrich 2017: 229)

“Some war cripples refused information,
other wounded, particularly those
gruesomely mutilated, did not allow
themselves to be photographed, as they
feared that their relatives who had not
seen them again, would either collapse at
the sight of their misery, or would turn
away forever from them in horror and
disgust” (Friedrich 2017: 230)

4 • Reading War Archives Along the Grain

Another method of approaching archives critically – popularized by Ann Laura Stoler – is reading ‘along the grain’. Stoler writes: “We need to read for its [archive’s] regularities, for its logic of recall, for its destinies and distributions, for its consistencies of misinformation, omission, and mistake – *along the archival grain*” (Stoler 2002: 100). Differently than reading against the grain, reading along focuses primarily not on questioning an archive’s discourse but rather on its careful analysis. On examining what is presented and how – narration’s structure, dominant motifs, categories it uses and what it lacks⁵.

⁵ Although there is certainly some great value in reading along the grain as a form of

It is important to emphasize that reading along the grain does not ignore the issues of violence in archives mentioned in the previous section. The premises of this approach are mainly similar to those shared by theoreticians who read against the grain. However, while the latter regard it as the grounds for rejecting an archive's dominant discourse, the former see it as an opportunity to better understand the mechanisms of creating perpetrators' narration. Reading along the grain enables one to analyze these violent and abusive structures. Stoler notices that archives are not only systems of exclusion but also 'stories that states tell themselves': "They [archives] told moral stories, they created precedent in the pursuit of evidence, and not least they create carefully tended histories" (Stoler 2002: 103). Studying these stories leads to recognizing the nature of a discourse that not only morally justifies but even creates basis for bare violence. Another gain of this method is that it allows to notice not only what a narration consist of but what is repressed from it as well. Compulsive repetitions in an archive may be a sign of a reality that it tries to cover. Hence, reading along the grain requires looking not only for what is in documents but for the omissions and mistakes in them as well.

It may seem that reading against the grain and reading along it are antithetical. However, it could not be further from the truth. Those two approaches correspond with each other and supplement one another. To oppose a discourse and give the voice and justice back to the dead, one must start with understanding what this discourse is composed of and how it is structured. On the other hand, to understand this, it is crucial to realize what perspectives are lacking. Thus, to read archives critically means to read them against and along the grain simultaneously. Those two perspectives are not separate approaches, rather they focus on slightly different aspects of the analyzed documents. Nonetheless, in practice they interpenetrate, morphing smoothly from one into the other. Adding this second approach to the interpretation of *War against War* requires reading it as an analysis of the pro-war discourse during World War I and further of what this discourse tried to cover.

visiting a physically archive, I do believe that this perspective as presented by Stoler can be also applied to analyzing an archive understood as a mechanism of creating a dominant discourse, and therefore I use it to describe Friedrich's work.

4.1. Archives as Transcripts of Dominant Discourses

In his manifesto, Friedrich declares: “At last, at last the mask has been torn away from this »field of honor«, from this lie of a »heroic death«, and from all the other beautiful phrases, from all this international swindle the mask has at last, yea, at last, be torn away!” (Friedrich 2017: 48). However, to tear these masks he starts with a careful analysis of what they are made of. Especially in the first part of *War against War*, he publishes photographs of pre-war enthusiasm – young men marching in military parades, soldiers smiling in photographs taken before their departure to battlefields, officers inspecting armies and honoring subordinates.

Characteristic for many of those photographs are pathos and glory of captured scenes. Photographed people are proud to be a part of the military machine. They are also proud that somebody is taking pictures of them – they look confident and straighten up for the camera. Their bodies are stiff and tight. They are ready for a command, for a fight.

Die erste Deutsche Reservisten gaan naar het front.
The first German reserves start for the front.



Die ersten deutschen Reservisten fahren zur Front.
Les premiers réservistes allemands partent pour le front.
Pierwsi niemieccy rezerwicy wyruszają na front.

“The first German reserves start for the front” (Friedrich 2017: 80)

Die Hohenzollern verteilt achter het front moordonders.
The Hohenzollern distributes murder decorations behind the front.



Der Hohenzoller verteilt hinter der Front Mordstrichen.
Le 'Hohenzoller' distribue derrière le front décorations pour le meurtre.
Za frontem Hohenzollerna dekoruje piersi morderców.

“The Hohenzollern distributes murder decorations behind the front”
(Friedrich 2017: 86)

These men’s fantasies about war were shaped by tales about chivalry and conservative masculinity, repeated to them over and over since they were little boys. Friedrich emphasizes the military character of children’s stories and plays at the beginning of the book. He shows illustrations of tin

and cardboard soldiers and claims that war is prepared long before the army sets off for a battlefield. And even before public institutions start to shape children's imagination, it is already influenced by myths of 'field of honor' and 'heroic death' told to them at home.

Another tool of military propaganda is, according to Friedrich, the press. At the early stages of World War I, all armies taking part in the conflict censored strictly what kind of photographs could be published. Yet, after a while, they realized that the secret to a successful propaganda is not minimizing the number of photographs but rather creating their own images of the battlefield. In the second phase of the war, many photographs showing a propaganda image of the war were published in newspapers every day (Roberts 2014). This strategy shows that a dominant discourse is mainly shaped not by regulating the counter representations but by overproducing the dominant ones. Recognizing the role of the press in encouraging public support for war leads Friedrich to demanding drastic consequences for journalists. In the manifesto he writes: "And ten newspaper writers that agitate for war, shall be detained as hostages for the life of each single warrior!" (Friedrich 2017: 50). Even though he himself probably knows that the numbers would be enormous and impossible to enforce, this is a demand expressing a wish that actual war perpetrators – those profiting from war – should finally take responsibility for their actions.

The significance of press photography turns out to be even greater if one considers the role of visuality and aesthetics in the forming of authoritarian regimes. Military spectacles, like parades or commanders' speeches, lure their audience and promise it dreams about greatness. Referring to the war enthusiasm at the beginning of 20th century, Benjamin writes: "Its [mankind] self-alienation has reached such a degree that it can experience its own destruction as an aesthetic pleasure of the first order. This is the situation of politics which Fascism is rendering aesthetic" (Benjamin 1969: 242). The mechanisms of the anesthetization of politics and its work in favor of financial and military elites is what Friedrich reveals in his album.

One of the most memorable photographs from the first part of *War against War* is the one showing a military parade in a city. A few men look into the camera, saluting to the photographer. They have helmets on their heads and carry rifles. One even has a bouquet of flowers; he proudly waves it in

front of the camera. Probably he got it as a thank you for the service for his country. On the left side of the photograph another man catches the viewer's eye – he grins from ear to ear under his impressive moustache. Between those two men marches an adolescent, noticeably younger than them. He is probably around 20. He does not have any helmet and one can see his wavy, light hair. But what stands out the most is his face expression. He does not smile, looks serious and focused. I imagine that the emotions on his face – or rather their lack – come from his deep concern with his mission. He is ready to die for his country, even ready to kill for it (even if he is a little bite afraid of both). But he is ready to die like all these knights in his goodnight tales – in the full sun, as he is marching now, with his head up and eyes fixed at the killer. That is the only war he knows up until it is too late.

100 de Augustdagen 1914 – Gecrediteerd ... waarvoor? ...
From the August days of 1914 – Enthusiastic ... for what? ...



Aan den Augustdagen 1914 – Begieret ... wofür? ...
Des jours d'août en 1914 – Enthousiasmés ... pour quoi? ...
Od pierwszych dni sierpnia 1914 – Entuzjazm? ...

“From the August days of 1914 –
Enthusiastic... for what?...”
(Friedrich 2017: 78)

... voor het „veld van eer”
... for the “field of honour”.



... für das „Feld der Ehre”,
... pour le “champ d’honneur”.
... dla „pól chwale”.

“... for the »field of honor«”
(Friedrich 2017: 79)

Another outstanding photograph from this part of the book is the one showing a middle-aged man posing in an orchard. It is captioned: “Papa as a »hero« in the enemy's country (Picture for the illustrated Family Journal)” (Friedrich 2017: 82). The man is smiling proudly (again under his mustache) in his military outfit. He holds some object in one hand, it could be a flask. All around him trees blossom in a bright spring sun. This idyllic scenery together with the man's expression make the photograph look more like a holiday souvenir than a war document. The footnote about a Family Journal

emphasizes that the narration of ‘fields of honor’ was reproduced not only in the public discourse but in private conversations with relatives and friends as well. Through the lens of this photograph war really looks like a great adventure and an opportunity to see the world. As Soldano album proves, these were exactly the memories that the war created for a few long after its ending. However, this light spirit gets crushed in *War against War* when one looks at the following page. The next illustration, showing shapeless human remains and a corpsman leaning towards them, is captioned: “How Papa was found two days later (Picture not published in Family Journal)” (Friedrich 2017: 83).

Vaderlijke als ‚held‘ in vijandelik land
(afbeelding voor het geïllustreerde familieblad)

Papa as ‚hero‘ in the enemy's country
(Picture for the illustrated Family Journal).



Vatling als ‚held‘ in Feindesland
Bild für das illustrierte Familienblatt.

Père père comme ‚héros‘ au pays ennemi
(Photographie pour le journal de famille).

Papa jako „bohater“ w kraju wroga.
(Zdjęcie w albumie rodzinnym.)

“Papa as hero in the enemy’s country
(Picture for the illustrated Family Journal)”
(Friedrich 2017: 82)

How my father two days later found.
(afbeelding, die niet in het ‚familieblad‘ werd gepubliceerd)

How Papa was found two days later
(Picture not published in the Family Journal).



Wie mijn Vatling zwei Tage später fand.
(Bild, das im Familienblatt nicht veröffentlicht wurde.)

Père père – deux jours après.
(Aucun. non publié dans le journal de famille.)

Ono jak Papa został znaleziony dwa dni później.
(Zdjęcie niepublikowane w albumie rodzinnym.)

“How Papa was found two days later
(Picture not published in the Family Journal)” (Friedrich 2017: 83)

This romanticized image of war – shared by both the proud adolescent and the happy Papa, as well as many others – turned out not to correspond with the WWI path, drastically changed by new war technologies, like trench warfare or chemical weapon, and old ones that saw a resurgence, like tunnel warfare. In the face of this hideous and brutal reality, the dominant discourse tried even harder to hide it. Nonetheless, at some point the duvet of military lies seemed to be too short to cover the masses of corpses.

4.2. Archives as Repressed Memories

Reading along the grain allows to find out not only what is preserved in archives but what is repressed from them as well. Scrutinizing a dominant discourse shows what it is made of but also when it turns its eyes away. Those moments of hesitation, of stumble and omission may reveal the reality behind an image. Indeed, a dominant discourse is created not only to shape a social structure but also to repress what cannot be easily managed. The material basis of life that does not surrender to anybody's will. That war is a filthy, smelly business and no commands have power to change it.

In *Male Fantasies*, Klaus Theweleit analyzes diaries and letters of *Freikorps* members. Those pieces repeat the same narration as this disclosed in *War against War* – the story about 'field of honor' and 'honorable death'. He notices that in this discourse everything fluid, moist and humid – as filth, slime, and flood – is presented as dangerous and repulsive (Theweleit 1987: 230). Its proclaimers rejected what they connoted with organic matter and human sexuality – especially female reproductive organs whose ability to produce fluids scared them. After all, the organic matter posed a threat not only to their physical bodies but above all to their identity. To counter that, they saw themselves as free from those 'disgusting' features and instead assigned them to their enemies. Those attempts to reject and fully control one's own biology created many obstacles. Life in war trenches – and death as well – was extremely hard to preserve its 'purity', both physical and mental.

The biggest threat under these circumstances posed death itself, although not one's own but others'. Soldiers watched it daily during the war. Julia Kristeva (1982) writes about a dead body:

The corps (or cadaver: *cadere*, to fall), that which has irremediably come a cropper, is cesspool, and death; it upsets even more violently the one who confronts it as fragile and fallacious chance. A wound with blood and pus, or the sickly, acrid smell of sweat, of decay, does not *signify* death. [...] No, as in true theater, without makeup or masks, refuse and corpses show me what I permanently thrust aside in order to live. These body fluids, this defilement, this shit are what life withstands, hardly and with difficulty, on the part of death. There, I am at

the border of my condition as a living being. My body extricates itself, as being alive, from that border. Such wastes drop so that I might live, until, from loss to loss, nothing remains in me and my entire body falls beyond the limit – *cadere*, cadaver. (Kristeva 1982: 3)

The awareness of being at the border of one's condition as a living being – in case of soldiers in trenches of World War I both physically and metaphorically – triggers an attempt to save oneself from crossing it. At the sight (and smell) of decomposing flesh, soldiers resorted to what death signifies in order to try to cover what it shows.

The best protection against the sight of fluid and shapeless death is everything stiff and horizontal, as Theweleit writes: “Whether it is the man himself, a city, a rock, or a periphery: the aspect of *towering up* is decisive in warding off the flood” (Theweleit 1987: 245). Thus, all military celebrations mentioned earlier, with their disciplined, tight bodies, attempted to be a visual antidote to the show of the death. The richness of the aesthetic form was meant to cover slaughter and plunder (Leder 2016: 195–196). On the ideological level, their counterpart are ‘Religion, Morality, Law’ (Kristeva 1982: 16). This Trinity gives ‘[a]n unshakable adherence to Prohibition and Law’ (Kristeva 1982: 16) that staves off the Real – the death – and keeps soldiers in trenches. This reveals a true paradox of archives – that what is kept in them as confidential is often already known by many (Stoler 2002: 108). At the end, many of those who fought in World War I had seen for themselves the war horrors long before Friedrich showed them in *War against War*. That suggests a different function of archives’ ‘confidentiality’ – that it consist of what everybody already knows but wishes they would not. Therefore, a society represses the real image of war, replacing it with one that is easier to confront (and those who profit from it enable these processes). The secrets in archives speak not about what people do not know but rather what they cannot admit that they do.

A good illustration of those issues is the contrast between the two previously mentioned photographs with ‘Papa’, whose family preferred to imagine the war in which he died as an honorable and dignify adventure rather than a bloody, messy inferno that it was. Similarly disparate are two other images from *War against War* – one shows four smiling soldiers that

make a toast to their victories in a restaurant, and the next one presents a lonely dead body with a gruesome face expression, laying on the ground. The photographs are captioned respectively: ‘German soldier’s song: In victory shall we vanquish France...’ and ‘...to die like a hero’ (Friedrich 2017: 126–127). It is hard to say if the dead man is one of the four on the previous page – probably not. Yet this comparison shows that the discourse about the war glory – repeated in military celebrations and nationalistic culture – is just a mask whose role is to hide the horrifying reality of that war. Even after the ending of the conflict, it still functions as a way of repressing the personal and social memories that are threatening to veterans’ identities.



“German soldier’s song: In the victory shall we vanquish France...”
(Friedrich 2017: 126)



“...to die like a hero”
(Friedrich 2017: 127)

This threat on a personal level might – and often did – take a form of mental disorders. It is hard to say exactly how many of WWI veterans suffered from it, since there are no official data. The fact that the term ‘shell shock’ – classified in contemporary psychiatric as PTSD – was first described during studies of World War I soldiers, may be a proof of its commonness. However, the number of cases did not translate into social acceptance. Mental illness was seen as a proof of one’s ‘weak’, ‘unmasculine’ and ‘hysterical’ nature that war only triggers (Fox 2006). Due to that, those who suffered from it often did not gain compassion and support but instead they were at least partly blamed (or probably even self-blamed) for their lack of faith. In

such circumstances, many did try to repress their disturbing memories and shield from them behind the narration of ‘field of honor’.



“Edward Grey: »Business is as usual«”
(Friedrich 2017: 262)

5 • Conclusion

Surprisingly, there is no mention of mental costs of war in *War against War*, neither in the manifesto nor in the visual part. It may be caused by Friedrich’s lack of awareness or the lack of visual representation of these conditions. It indicates that even a very careful study of archives – both against and along the grain – can still miss some spots and that the project of reading perpetrators’ documents critically remains a constant hermeneutical process.

In this paper, I presented two methods of approaching archives – ‘against’ and ‘along the grain’ – exemplified by *War against War* by Ernst Friedrich. The first method focuses on revealing victims’ voices, while the second presents the mechanisms of dominant discourse and reality that it covers. Those two concepts were applied to Friedrich’s project to examine some photographic remains of World War I.

6 • Bibliography

- Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trad. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.
- Baer, Ulrich. *Spectral Evidence: The Photography of Trauma*. The MIT Press, Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*, trad. Harry Zohn., ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1969.
- Biernoff, Suzannah. "The Rhetoric of Disfigurement in First World War Britain", *Social History of Medicine* 24 (2011): 666-685.
- Carter, Rodney G. S. "On Things Said and Unsaid: Power, Archival Silences and Power in Silence", *Archivaria* 61 (2006): 215-233.
- Cohen, Deborah. *The War Come Home: Disabled Veterans in Britain and Germany. 1914-1939*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*, trad. Eric Prenowitz. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Didi-Huberman, Georges. *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*, trad. Shane B. Lillis. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Eksteins, Modris. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. Boston: Mariner Books, 2000.
- Feo, Katherin. "Memory, Masks and Masculinities in the Great War", *Journal of Design History* 20 (2007): 17-27.
- Friedrich, Ernst. *Proletarischer Kindergarten: ein Märchen- und Lesebuch für Kinder und Erwachsene*. Berlin: Internationales Anti-Kriegsmuseum, 1921.
- Friedrich, Ernst. *Wojna wojnie*. Poznań: Wydawnictwo Bractwa Trojka, 2017.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge: And the Discourse on Language*, trad. Alan Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Fox, Paul. "Confronting Postwar Shame in Weimar Germany: Trauma, Heroism and the War Art. of Otto Dix", *Oxford Art Journal* 2 (2006): 247-267.

- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Leder, Andrzej. *Rysa na tafli: Teoria w polu psychoanalitycznym*. Warsaw: PWN, 2016.
- Majewska, Ewa. "Feministyczne archiwum – słaby opór, deheroizacja i codzienność w działaniu", *Niepodległe. Kobiety a dyskurs narodowy*, ed. Magda Lipska. Warsaw: Museum of Modern Art in Warsaw, 2018.
- Martini, Michael. "War against War! Pictures as Means of Social Struggle in Post-First World War Europe", *Visual Studies* 4 (2017): 329–344.
- Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, trad. Gabriel Rockhill, London-New York: Continuum Intl Pub Group, 2004.
- Rancière, Jacques. *The Future of the Image*, trad. Gregory Elliott. London-New York: Verso, 2009.
- Roberts, Hilary. *Photography* (2014): <https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/photography> [accessed: 01.02.2022].
- Sekula, Allan. "Photography Between Labor and Capital". *Mining Photographs and Rother Picture: A Selection from the Negatives Archives of Shedden Studio, Glace Bay, Cape Breton, 1948-1968*, ed. Leslie Shedden. Halifax: Press of Nova Scotia College of Art and Design, 1983.
- Soldano, George. *Der Weltkrieg im Bild*. Munich: Der Weltkrieg im Bild, 1927.
- Steyerl, Hito. "In Defense of the Poor Image", *e-flux Journal* 10 (2009): http://worker01.e-flux.com/pdf/article_94.pdf [accessed: 01.02.2022].
- Stoler, Ann Laura. "Colonial Archives and the Arts of Governance", *Archival Science* 2 (2002): 87–109.
- Szymański, Wojciech. "Żywienie urazy: Wielka Wojna, fotografia traumatyczna i efekt traumy", *Teksty Drugie* 4 (2018): 37–55.
- Theweleit, Klaus. *Male Fantasies, Vol. 1: Women, Floods, Bodies, History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Tobing-Rony, Fatimah. *The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle*. Durham: Duke University Press, 1996.

'Nunca comprenderán que yo también tenía corazón'. Sobre el testimonio del victimario en el cine documental.

'They will never understand that I also had a heart'.
On the testimony of the victimizer in documentary
cinema.

Lior Zylberman¹

CONICET - Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF)- (FADU-UBA), Argentina
Recibido 13 febrero 2022 · Aceptado 29 mayo 2022

Resumen

Este trabajo se enmarca en una investigación en curso sobre la representación de los genocidios en el cine documental. En esta instancia se indagará en torno a las características del testimonio del victimario en el cine documental, efectuando un mapeo por diversas producciones. Se presentará un posible esquema que prestará atención en la matriz narrativa de los testimonios y los modos de responsabilidad que allí se exponen. De este modo, se presentarán dos grandes polos que oscilarán entre la entrevista –más ligada a brindar información “objetiva”– y el trabajo de confesión –ámbito donde el perpetrador medita sobre su subjetividad–.

Palabras claves: Cine Documental; Perpetrador; Testimonio; Confesión; Responsabilidad.

Abstract

This article is part of an ongoing research on the representation of genocides in documentary cinema. In this instance, the characteristics of the testimony of the victimizer in documentary cinema will be investigated, mapping different productions. A possible scheme will be presented that will pay attention to the narrative matrix of the testimonies and the modes of responsibility that are exposed therein. In this way, two main poles will be presented, oscillating between the interview –more linked to providing “objective” information– and the confession work –where the perpetrator meditates on his subjectivity–.

Keywords: Documentary Film; Perpetrator; Testimony; Confession; Responsibility.

¹ liorzylberman@yahoo.com.ar

“Nunca comprenderán que yo también tenía corazón”¹

**¿El cine no puede atravesar las defensas del enemigo,
exponer sus fortalezas y sus debilidades,
desmontar sus resortes, hacer aparecer sus contradicciones,
desenmascarar sus ardides y sus amenazas?**

Jean-Louis Comolli (2008 45)

1 • Introducción

El presente trabajo se enmarca en una investigación en curso en torno a la representación de los perpetradores de genocidio y otros tipos de violencia en masa en el cine documental. En un primer avance propuse formas discursivas y modalidades de representación para analizar cómo ha sido llevado este actor a la pantalla (Zylberman 2020). Posteriormente, analicé la modalidad declarativa –esto es, cuando el perpetrador brinda su testimonio o da una entrevista en forma específica para el documental en cuestión– a partir de la producción audiovisual de origen camboyano en torno al genocidio que tuvo lugar en aquel país (Zylberman 2022). Luego de esas dos instancias, aquí me propongo indagar las características del testimonio del perpetrador en el cine documental efectuando un mapeo por diversas producciones. El recorrido se iniciará con documentales sobre el Holocausto para luego ir más allá de este, analizando así títulos de otros casos históricos, como el genocidio camboyano, el ruandés o el indonesio, las dictaduras latinoamericanas como también el conflicto israelí-palestino.

Para llevar adelante esa tarea, presentaré una posible tipología colocando atención en la matriz narrativa de sus testimonios y los modos de responsabilidad que allí se exponen. En ese sentido, presentaré dos grandes polos o formas audiovisuales que oscilarán entre la entrevista –más ligada a brindar información “objetiva”²– y el trabajo de confesión –ámbito donde el

¹ Última oración escrita por Rudolf Höss, comandante de Auschwitz, en sus memorias (Höss 179).

² Entiendo que en este contexto la objetividad como tal no existe. Utilizo el término objetivo no como forma de explicación de la realidad “tal cual es” sino como un modo narrativo más superficial, en el cual se brindan datos y el sujeto no se implica, en clara

perpetrador medita sobre su subjetividad—. El trabajo de confesión lo sugiero para diferenciar el uso que se le suele dar al término confesión —al cual se suele recurrir para caracterizar la palabra del perpetrador (Payne)— y para pensar aquellos pocos momentos —al menos en el cine documental— donde este actor admite su responsabilidad, toma conciencia de la dimensión de su crimen y se asume como perpetrador. A lo largo del trabajo, seguiré lo que Alberto Sucasas ha denominado “hermenéutica de la sospecha” (Sucasas), sustentándose esta en la posición de escucha e interpretación que se debe tener ante el testimonio del perpetrador. En efecto, mientras que una vez creadas las condiciones para escuchar el testimonio del sobreviviente éste es aceptado —yendo, en todo caso, desde la confianza hacia la sospecha—, el del victimario siempre pareciera partir desde la sospecha hacia, y en forma condicional, la confianza: en tanto testigo, afirma lo que vio y escuchó, pero sobrevuela la sospecha en sus palabras ya que testimoniar entrañará para él implicarse o inculparse.

En los últimos años se ha conformado un campo de estudio particular para la investigación de los perpetradores, lo que en la academia anglosajona se ha denominado como *perpetrator studies*. Dicho campo ha presentado debates acalorados y novedosos, tanto para pensar históricamente a esta figura como también para poder advertir los motivos en que una persona puede volverse un asesino en masa (Knittel y Goldberg; Williams y Buckley-Zistel; Anderson y Jessee; Straus). No es mi propósito aquí presentar o resumir las discusiones; sin embargo, quisiera referirme a uno de los ejes ya que resulta crucial su aclaración para el resto del artículo: la denominación del actor. Dentro del campo de estudio se ha discutido la definición de perpetrador como también la propia forma de denominarlo; por mi parte seguiré a Jeremy Metz, quien sugirió que el término victimario “resuelve fácilmente su objeto, la víctima” ya que según su apreciación el término perpetrador plantea la pregunta de qué se está perpetrando y “oscurece la condición necesaria del acto de perpetración como si no tuviera un objeto” (Metz 1037-1038). Como apunta Metz, “no existe un equivalente exacto automático para ‘perpetrado’ (*perpetratee*) ni término que exprese quién es el que recibe ‘la perpetración’”. Es decir, tanto en inglés como en español, puede pensarse en una relación

oposición a la reflexión sobre su propia subjetividad que se alcanza en el “trabajo de confesión”.

causal entre victimario y víctima: la acción (incluso omisión) del primero *crea* al segundo, abriendo un vasto espectro de posibilidades que no se reduce únicamente al ejercicio preciso de la violencia. Así, un negacionista, por ejemplo, puede ser pensado como victimario.

2 • El testimonio del victimario

Si el propio concepto de perpetrador se encuentra en discusión, ¿cómo denominar su voz? Algunos autores se han referido al término como confesión o declaración (Payne; Feld y Salvi) aunque en términos estrictos lo que el victimario hace es testimoniar: como ha señalado Paul Ricoeur, el testimonio tiene “primeramente un sentido cuasi empírico: designa la acción de testimoniar, es decir, de relatar lo que se ha visto u oído” (Ricoeur 13-14). El testimonio no es la percepción misma sino la relación, el relato, la narración del acontecimiento; en esa dirección, cuando el victimario narra en el documental lo que vio o vivió no hace sino testimoniar.

Pero el testimonio, estudiado tanto desde su dimensión narrativa (Sarlo) como ética (Laub), ha quedado asociado al tipo de relato que ofrece la víctima o el sobreviviente-víctima sobre su experiencia pasada (Wievior-ka; Mèlich). Por lo tanto, si se puede pensar también el relato que efectúa el victimario como un testimonio, la diferencia radicará en reparar cómo se implica en dicho relato; es decir cómo se ubica en el proceso y cómo tramita su responsabilidad. Esto último es, quizá, el elemento más significativo que diferencia un testimonio del otro ya que es la acción –u omisión– del victimario la que genera a la víctima y no la inversa. Por otro lado, no toda narración de lo visto o actuado presupone una confesión, para alcanzar ello, como luego se verá, el victimario no solo debe mensurar su participación en las acciones sino también dar cuenta, tomar conciencia, de su responsabilidad; en otras palabras, asumirse como victimario.

3 • La entrevista, territorio de la objetividad

Ingresando al primer polo del mapeo, podemos definir a la entrevista como una conversación entre dos o varias personas con un fin determinado cuya

dinámica se encuentra ritualizado resultando ser una escena emblemática de la comunicación³. En el documental, la entrevista se suele distinguir del testimonio ya que en la primera suele brindar su palabra un “experto” para ofrecer información o datos “objetivos” sobre un tema determinado y preciso –como por ejemplo Raul Hilberg en *Shoah* (Claude Lanzmann, 1985)– y no sobre sí mismo. De este modo, la entrevista es también una forma de argumentación, un tipo de retórica, en la cual una persona intenta convencer y persuadir a otra.

En la miniserie documental *The World at War* (Jeremy Isaacs, 1973/4) y en el largometraje *The Memory of Justice* (Marcel Ophüls, 1976) observamos intervenciones de antiguos nazis y testigos de primera mano tanto del bando alemán como de los Aliados. En el capítulo *Inside the Reich* se entrevista a Albert Speer o Traudl Junge, antigua secretaria de Hitler, entre otros. Cómodamente sentados, ambos ofrecen descripciones sobre la vida política en la Alemania Nazi: ellos estuvieron ahí, pero se posicionan con cierta distancia, como testigos pasivos antes que como protagonistas. En el capítulo *Genocide* se puede apreciar una posición similar, con un Speer reconociendo que el exterminio tuvo lugar y condenándolo, pero afirmando desconocer los detalles y el funcionamiento de los campos de exterminio. De igual modo interviene Karl Wolff, un alto oficial de las SS y jefe de la Oficina de Personal de las SS, quien trabajó en forma muy cercana a Heinrich Himmler; en sus intervenciones niega haber conocido el exterminio en el momento en que acontecía ya que, argumenta, solo se encargaba de la burocracia de la organización. Sin percibir contradicción alguna, menciona sin embargo haber presenciado un fusilamiento masivo de judíos en el cual Himmler fue salpicado con masa encefálica generándole al Reichsführer un gran malestar.

La película de Ophüls continúa la senda de la miniserie británica, aunque sin apelar a una voz en off del tipo “voz de Dios”⁴. En ella también se entrevista a Albert Speer y a Karl Dönitz quienes nuevamente niegan su involucramiento y desconocimiento del exterminio de los judíos mientras este tenía lugar. Desde esa ignorancia, Dönitz llega a condenar el antisemitismo

³ Para un mayor desarrollo sobre la entrevista, véase Arfuch (1995).

⁴ Comúnmente, se entiende por “voz de Dios” a la voz en off de un narrador en tercera persona que toma una posición omnipresente frente al tema ofreciendo un relato supuestamente objetivo, ecuánime y equilibrado frente al tema.

y Speer a adoptar una posición ingenua, afirmando que sabía la existencia de los campos pero que pensaba que allí los prisioneros eran bien tratados en tanto fuerza de trabajo. Resulta sugerente así observar cómo en su relato se implican por fuera del proceso histórico, no como funcionarios del régimen sino como observadores. De más está decir que Speer, Dönitz y Wolff ya habían sido juzgados y condenados con penas relativamente leves en los procesos de Núremberg –los dos primeros– y de Frankfurt en los cuales se implicaron con cierta distancia a fin de alcanzar condenas menores; al momento de ser filmados para los documentales ya se encontraban en libertad y sus declaraciones debían ir en sintonía con el relato previamente construido. El caso de Speer se profundiza más, ya que a su salida de prisión se volvió un personaje público y desde esa posición ingenua continuó denunciando los crímenes del nazismo, criticando incluso a los negacionistas. Asimismo, también se convirtió en un fenómeno editorial con la publicación de dos libros: sus memorias y su diario de prisión (Speer 1975 y Speer 1974). Con ello, recurriendo a un “guión de redención” (Maruna), Speer fue creando una imagen de “nazi bueno”, rótulo que compartirá, como luego se verá, con el Dr. Hans Münch. Sin embargo, sobre Speer siempre hubo un halo de sospecha respecto a su implicación y conocimiento del exterminio, y en las últimas décadas diversos trabajos aportaron evidencias para examinar cómo el arquitecto de Hitler fue construyendo su supuesta redención, su imagen de nazi bueno, ocultando documentación vital (Kitchen).

No obstante, entre las entrevistas de *The World at War* y *The Memory of Justice* existe una diferencia sustancial: la repregunta. Mientras que la miniserie británica se enmarca en el documental histórico, la obra de Ophüls se aproxima al documental de autor más próximo al *cinéma vérité*, llevándolo a una búsqueda tanto temática como política más precisa: los ecos de los juicios de Núremberg y la guerra de Vietnam. Con todo, a pesar de la repregunta, de cuestionar las posiciones ingenuas, en Ophüls existe una ética asentada en el respeto al entrevistado. Ello se ve, por ejemplo, cuando el director localiza a ex nazis, como a la médica Herta Oberhausen quien se niega a ser entrevistada o a Gerhard Rose quien sí acepta intervenir para contarle sobre los experimentos realizados en los campos; sin embargo, cuando este pide que no le pregunte por más detalles sobre estos, Ophüls lo respeta. Como Speer, Rose, juzgado y condenado en el marco de los Juicios de los médicos, afirmó

no tener nada que ver personalmente con los campos de exterminio, siendo en el juicio el momento en el que se enteró lo que allí pasaba.

Este modo de tomar la palabra del victimario como forma de aseveración de lo acontecido también lo podemos observar en *Worse Than War* (Mike DeWitt, 2009), documental protagonizado por, y basado en su libro homónimo, Daniel Jonah Goldhagen. Aquí, el politólogo viaja alrededor del mundo para explorar las características del genocidio, la limpieza étnica y diversas formas de asesinato en masa en nuestra época. Las inquietudes de Goldhagen son las protagonistas y el motor narrativo del documental, que lo llevan a entrevistar a diversos testigos y expertos sobre la temática, desde el Holocausto hasta Ruanda pasando por Guatemala y la antigua Yugoslavia. En ese viaje, se encuentra con algunos victimarios ruandeses que en ese momento cumplían su condena por los crímenes cometidos. Uno de ellos es Elie Ngarambere, quien en su pequeña intervención cuenta con detalles cómo cortó a algunos tutsis con machetes. Si bien hay en él expresiones de arrepentimiento, no es por allí por donde su testimonio parece interesar: su voz es convocada para dar cuenta de los pormenores de las matanzas antes que para explorar la subjetividad de los asesinos.

Asimismo, resulta sugerente reparar el modo en que se nos presenta la entrevista. A diferencia de los títulos antes mencionados, donde los victimarios nazis eran entrevistados en la comodidad de sus hogares, aquí a Ngarambere se lo registra al aire libre, en el campo donde lleva adelante labores para cumplir con su condena: el campo/prisión se vuelve así el escenario de la entrevista. Pero podemos apreciar algo más: en ese espacio hay personas. Aunque podríamos pensar que esta forma de mostrarlas es un modo de dar cuenta de la cantidad de implicados en las matanzas, lo cierto es que los victimarios pasan aquí a ser una masa anónima, y en tanto objetos son utilizados como *atrezzo*, como decorado (Fig. 1): el paneo que hace la cámara mientras la entrevista a Ngarambere tiene lugar (Figs. 2-4), lleva a pensar a que la voz del victimario aquí es empleada como dato, como objeto, a la vez que cosifica a la persona⁵. Para decirlo de otro modo, antes de explorar

⁵ Resulta sugerente meditar si esta decisión estética fue tomada debido a que se está frente a un caso de genocidio ocurrido en África: el Otro –un continente otro, un idioma otro, un color de piel otro, una cultura otra... diferente de casos ocurridos en Europa o, incluso, en América Latina– aun siendo un victimario, es representado como *atrezzo*.

la subjetividad del victimario, el documental parece buscar los detalles más macabros del genocidio.



Fig. 1. El victimario como decorado
Worse Than War © JTN Productions



Figs. 2-4. Paneo sobre los victimarios ruandeses condenados

Pero la cárcel también puede ser utilizada desde una perspectiva más intimista, como sucede en *Interrogating a torturer* (Rodrigo Vazquez, 2011), episodio de la serie documental *People and Power* emitida por Al Jazeera. El

Sobre esta idea, véase Didi-Huberman (2014).

periodista y ex detenido–desaparecido Gerardo Bruzzessi, se encuentra en la cárcel con el represor argentino Julio Simón, alias “el turco Julián”, con el objetivo de saber quiénes fueron las otras personas, además de Simón, que lo torturaron. El victimario se negará a dar nombres –arguyendo que le falla la memoria–, rechazará haber torturado –solo interrogaba según él–, se deslizará de toda responsabilidad e incluso se asumirá como víctima⁶. En esta ocasión, hay un intento por parte del entrevistador de explorar a la persona, yendo más allá de los datos; sin embargo, es el victimario el que impide esa indagación, incluso amenazando en forma sutil a quien fuera su víctima.

Este apego a una matriz narrativa “desvinculante” es una de las principales características del testimonio del victimario. Si tomamos algunos documentales sobre el genocidio camboyano como *Brother number one* (Anne Goldson y Peter Gilbert, 2011), *The Conscience of Nhem En* (Steven Okazaki, 2008), *Enemies of the People* (Thet Sambath, Rob Lemkin, 2006) y *Facing Genocide: Khieu Samphan and Pol Pot* (David Aronowitsch y Staffan Lindberg, 2010), la encontraremos como estructuradora de su relato testimonial. En *Brother... Meas Muth*, un antiguo comandante de la Marina durante el régimen de los Jemeres Rojos, traslada la culpa y responsabilidad a los “invasores extranjeros”; en el segundo, *Nhem En*, antiguo fotógrafo del S21 y autor de gran parte de los *mugshots* de dicho centro, desplaza su responsabilidad argumentando que era muy joven al momento del genocidio. Finalmente, los dos últimos títulos tienen la particularidad de presentar a líderes Jemeres Rojos. No son victimarios de nivel inferior, ni simples “tornillos en la maquinaria”: se trata del Hermano número 2, Nuon Chea, y de Khieu Samphan, Jefe de Estado de Kampuchea Democrática durante el genocidio. En sus testimonios, ambos estadistas ofrecerán una narrativa “objetiva” –olvidando, quizá, los cargos políticos que ocupaban–, colocando la culpa y responsabilidad a los enemigos del partido; sin embargo, con cierta reticencia, ambos terminarán reconociendo los crímenes, aunque deslindando su responsabilidad y argumentando que ellos no autorizaron ningún tipo de ejecución. En otras palabras, arguyen que el genocidio tuvo lugar sin el conocimiento y consentimiento de los líderes del régimen. Aunque los realizadores repreguntan y cuestionan las afirmaciones de ambos, no logran levantar la barrera que crearon los propios victimarios para ir más allá de ese relato. Algo similar le

6 Para un análisis más detallado de este título véase Messina (2019).

sucede a Pamela Yates en *Granito* (2011), quien al revisar material filmico no utilizado para su documental *When the Mountains Tremble* (1983) encuentra una entrevista que le realizó a Efraín Ríos Montt, principal responsable del genocidio guatemalteco. En esa breve entrevista, ante la pregunta por las masacres que están teniendo lugar, el militar afirma respetar la libertad de pensamiento y niega que haya represión por parte del ejército; se repite así la misma matriz narrativa: desconocimiento o negación del crimen como forma de encubrir cualquier tipo de responsabilidad.

4 • La entrevista como emboscada

En *Shoah*, Claude Lanzmann entrevista a varios victimarios. Si observamos el registro de Franz Grassler y el de Franz Suchomel veremos una sutil diferencia entre ambos: la cámara oculta. Grassler, quien fuera el administrador alemán del Gueto de Varsovia, afirma que recuerda muy poco sobre el Gueto, que ignoraba el exterminio de los judíos y que tenía poco poder de decisión en aquel momento; Suchomel, en cambio, filmado engañado, es capaz de dar detalles precisos sobre el funcionamiento del campo de Treblinka⁷. La conciencia de la cámara –es decir, su presencia o “ausencia”– modifica claramente la *actuación* de la persona ante ella; su ocultamiento hace caer un velo, revelando lo que se intenta ocultar o negar. El uso de la cámara oculta u otras técnicas de engaño sin dudas conllevan problemas éticos en el ámbito del documental, ya que sus principios residen tanto en el buen trato de la persona registrada como en el cuidado de su imagen (Winston). Con todo, el recurso de técnicas de engaño puede ser pensado desde otra perspectiva, volviendo así a la entrevista una instancia política. El engaño es entonces una forma de distinguir entre amigo y enemigo⁸, de condenar al victimario y transformar al documental como espacio de justicia simbólica. Así, al referirse a los registros de militares argentinos y chilenos justificando la tortura y la desaparición de personas, al meditar sobre el uso de la cámara oculta en su documental, Marie Monique Robin, realizadora de *Escadrons de*

⁷ Para un análisis más pormenorizado de esta película, véase Lozano Aguilar (2018).

⁸ Con esto no sugiero que Ophüls o los productores de la miniserie antes mencionada sean “amigos” o que apoyen las ideas nazis, sino que la propia forma visual adoptada es una manera de diferenciarse y de señalar al entrevistado como enemigo.

la mort: *L'école française* (2003) afirmó que no tuvo ningún problema ético ya que “estaba frente a un victimario, un violador de los derechos humanos”⁹.

La técnica del engaño lleva a que caiga el velo de la entrevista apacible ya que los victimarios son obligados a hablar o a mostrar una faceta que deseaban mantener oculta; si bien la entrevista posee las mismas características en tanto información y expresión de su propia subjetividad, la posición ética del realizador lleva a que el relato del victimario cobre otro matiz: de la negación pasan así a la implicación, a aceptar lo que niegan. Así, en la película de Robin, el general argentino Genaro Díaz Bessone, en una cámara oculta, reconoce y justifica las desapariciones durante la última dictadura argentina; bajo una técnica similar, el abogado del general Manuel Contreras, director de la DINA chilena durante la dictadura, afirma que la demencia argüida por Augusto Pinochet es una estrategia defensiva para que sea declarado “interdicto”; cuando Robin le pregunta si “está mal de la cabeza”, el abogado lo niega, afirmando que su estado de salud es “perfecto”¹⁰.

Empleando técnicas de engaño, *Juan, como si nada hubiera sucedido* (Carlos Echeverría, 1987), documental en torno al único desaparecido de la ciudad patagónica de Bariloche durante la última dictadura militar argentina, se convierte en “un ejemplo de *escrache filmico*” (Ruffinelli 307). Las entrevistas con el teniente Zárraga, el general Castelli y el comandante Barberis resultan las más representativas no solo por el uso de esta modalidad sino también por la pericia técnica de Echeverría y de Esteban Buch como entrevistadores, su posición ética como también poder moverse en un momento de tensión y de peligro. Aquí el engaño se asienta más en la entrevista en emboscada, ya que los victimarios fueron abordados para hablar sobre la temporada turística en Bariloche y otros temas banales para luego preguntarles por el caso de Juan Herman. Si bien la estrategia de los militares es apelar a la desmemoria, a deslindar responsabilidad y recurrir al desconocimiento, sus palabras previas los han expuesto ya que al presentarse para la entrevista lo hicieron no solo con nombre y apellido sino también con su historial profes-

⁹ Véase la entrevista a la directora en “Los métodos de Argel se aplicaron aquí” *Página/12*, 13 de octubre de 2004.

¹⁰ Recordemos que Pinochet fue detenido en Londres en 1998; una de las razones que argumentó su defensa para evitar la extradición, y posteriormente en Chile lograr el arresto domiciliario, fue la precariedad de su salud y una demencia avanzada.

sional. Como sugiere Jorge Ruffinelli, en las entrevistas los militares pasan del placer de ser entrevistados a la humillación de ser interrogados, logrando el documental invertir los papeles históricos gracias al poder de la imagen:

estos individuos otrora poderosos (y siempre impunes) se encuentran en una situación que jamás hubieran imaginado: interrogados, cuestionados, por individuos que unos pocos años atrás hubieran podido ser sus víctimas indefensas ante su poder (Ruffinelli 307).

5 • La entrevista – la fuerza del montaje

Durante varios años, el director Luke Holland se dedicó a filmar a la última generación viva de gente corriente que vivió y participó en el Tercer Reich; el resultado es *Final Account* (2020), en el cual despliega un relato coral de diferentes personas narrando su vida bajo el nazismo y sus apreciaciones respecto a la matanza de los judíos. La potencia del film reside no solo en que nos presenta “gente común”, la gran mayoría hablando en público por primera vez, sino por su montaje, ya que en la unión de las diferentes entrevistas emerge un choque. Dicha conmovión puede leerse tanto en forma horizontal como vertical; es decir, poniendo en tensión y en tela de juicio los testimonios dentro del film –por ejemplo, un ex integrante de las Waffen SS afirma que dicha fuerza no cometió ninguna atrocidad buscando así preservar el honor de la fuerza, mientras que otro ex integrante afirma haber presenciado lo contrario– como con la cadena de mandos –si un campesino sabía de las matanzas e incluso denunció a prisioneros que escaparon de un campo, ¿cómo es que el Ministro de Armamento nazi no sabía absolutamente nada de los crímenes?–.

Las narrativas que nos ofrece el documental de Holland poseen diversas líneas. La mayoría recuerdan su paso por las Juventudes Hitlerianas o por la Liga de Muchachas Alemanas, embebiéndose todos a muy temprana edad de los ideales del nazismo. Los hombres relatan su paso por las SS o por las Waffen SS –la preparación física y mental para la guerra– mientras que las mujeres se refieren a diversos aspectos de la vida cotidiana o de lo que sabían por ser esposas de guardias de campos de concentración. En una especie de

crescendo narrativo, los testigos pasan de afirmar que no sabían nada sobre los crímenes a comentar con detalles su conocimiento, incluso algunas cuentan cómo se hablaba *sotto voce* al respecto. Para la mayoría, aquella época fue un “momento hermoso”, pleno de sentido de pertenencia y camaradería, y algunos hombres exhiben con orgullo para la cámara la documentación nazi que guardan con afecto. Otros, llevan el pasado en la piel y nos muestran las inscripciones SS tatuadas en los brazos. De los entrevistados, muy pocos aceptan ver el pasado en forma crítica, la mayoría de los hombres optan por honrarlo o seguir suscribiendo a los ideales nazis; otros, prefieren que sea Dios quien resuelva y juzgue lo actuado. En ese contexto, resulta sugerente observar el gesto del hombre que afirma haber denunciado a prisioneros que escaparon de un campo: cuando atestigua haber dado aviso a los guardias, no puede sostener la mirada a cámara dando vuelta su rostro. ¿Puede interpretarse ello como un signo, como un instante, de sentimiento de culpa? (Fig. 5)



Fig. 5

Final Account ©ZEF Productions

Empero, en este “ajuste de cuentas final”, hay algunos testigos que han optado por una mirada crítica. Uno de ellos no solo se asume como perpetrador (Fig. 6) sino que también da charlas a jóvenes alemanes advirtiendo sobre los crímenes nazis. Aunque ningún testimoniante cuenta haber estado implicado en la Solución Final, resulta sugerente las últimas palabras de una de las mujeres, quien en forma más reflexiva advierte que si bien siempre

dijo que no sabía sobre los crímenes afirma que “al final somos también perpetradores” (Fig. 7) “ya que dejamos que pasara”. A pesar de estas pocas excepciones, sin dudas lo más inquietante de este documental reside en que los ideales del nazismo han perdurado y que dicha época sigue siendo vista como un momento glorioso y de esplendor.



Fig. 6

Final Account ©ZEF Productions



Fig. 7

6 • El retrato – ¿quién eres?

Continuando con el recorrido por las formas audiovisuales, encontramos el retrato, forma audiovisual que la ubico entre la entrevista y el trabajo de confesión. Como cualquier retrato, el que puede efectuar el documental tiende a presentar características, rasgos o cualidades sobre determinada persona. No busca, necesariamente, ser una biografía sino poder explorar sobre todo su mundo interior. Podría decirse que el retrato no tiene como fin necesariamente preguntarle al retratado “¿cuál es tu historia?” sino “¿quién eres?”; el retrato, entonces, se ubica en una exploración identitaria antes que histórica.

En esa dirección, en los últimos años se han hecho un número importante de retratos de victimarios o de testigos próximos a estos. Dos de los más relevantes fueron los “retratos de secretarias” de líderes nazi: *Im toten Winkel – Hitlers Sekretärin* (Othmar Schmiderer y André Heller, 2002) y *Ein Deutsches Leben* (Christian Krönes, Olaf Müller y Roland Schrotthofer, 2016). Con diferencias estéticas, ambas películas presentan el extenso testimonio de Traudl Junge y de Brunhilde Pomsel, secretarias de Hitler y Goebbels respectivamente. Sus relatos se estructuran de manera similar presentando una matriz narrativa parecida; en estos, las mujeres se concentran en la cotidia-

neidad de sus vidas durante el nazismo, sus trabajos junto a sus jefes y sus recuerdos durante la guerra. Al momento de abordar la temática del Holocausto, las dos apelan a un relato análogo: su desinterés por la política, la oportunidad de un buen trabajo y su total desconocimiento de los crímenes hasta la finalización de la guerra. Resulta sugerente confrontar estos retratos con el documental de Holland ya que en el del realizador inglés observamos cómo la “gente común” tenía cierto conocimiento sobre la deportación de los judíos mientras que las que trabajaron en el corazón del régimen alegan total desconocimiento. Si bien las dos secretarias no fueron ideólogas del nazismo, ninguna se ve como sujetos implicados sino excluidos del proceso histórico; para ellas, su responsabilidad pasa por su ignorancia, por no haber estado más atentas a las circunstancias. En consecuencia, sus testimonios pueden ser pensados también como formas de “compartimentalizar” (de Swaan) la personalidad ante los crímenes; es decir, que la posibilidad de desdoblarse la personalidad no fue un recurso exclusivo de los ejecutores del genocidio sino de todo aquel implicado en la gestión del régimen nazi.

Mientras que Junge y Pomsel se relatan por fuera del proceso genocida, el retrato de Anwar Congo que presenta Joshua Oppenheimer en *The Act of Killing* (2012) transita en la vereda contraria. Aquí, acudiendo a la recreación de los modos de matar en el marco del genocidio perpetrado en Indonesia en la década de 1960, Congo se implica –incluso con orgullo– en los crímenes. Es más, su adoración por el cine y saber que su historia será parte de una película, lo lleva a presentarle al director a diversas figuras políticas igual o más responsables por el genocidio como él, implicando, de este modo, a otra cantidad de victimarios. Solo al final de la película, a partir de un intento de Oppenheimer de hacer ver los materiales filmados a Congo, pareciera que se abre un camino a su propio reconocimiento como victimario. Quizá no hay en él una plena aceptación de su responsabilidad, pero sí, como desarrollé en otro lado (Zylberman 2015), “instantes de responsabilidad”. De este modo, la película de Oppenheimer no solo busca echar luz sobre un acontecimiento histórico que parecía olvidado sino también explorar en la subjetividad de aquellas personas que llevaron adelante los crímenes.

Una senda similar, aunque con propuestas estéticas más austeras y sin el despliegue de la obra de Oppenheimer, recorren *Terra de ninguém* (Salomé Lamas, 2012), *El mocito* (Jean de Certeau y Marcela Said, 2011) y *Le vénérable*

W. (Barbet Schroeder, 2017). Las tres películas bucean por la subjetividad de tres personas controversiales –un mercenario al servicio de la CIA y la Policía Nacional española entre otros “clientes”, la primera; un hombre que en su juventud sirvió de mozo en los centros de detención de la dictadura chilena de la DINA y la CNI, la segunda; un monje budista que alienta el odio contra los musulmanes, la tercera– y mientras revisan sus vínculos con los crímenes, los documentales tratan de descubrir quiénes son. Las identidades de estos victimarios parecen sin dudas atravesadas por los procesos históricos que vivieron: así, mientras que las dos primeras focalizan sobre personas que hablan en pasado –es decir, cómo su actuación en el pasado configuró su personalidad actual–, Ashin Wirathu, el monje en cuestión, es señalado como uno de los instigadores del actual genocidio contra los rohingya en el estado de Rajine en Myanmar¹¹. De este modo, el retrato de Schoreder más que bucear en el pasado, más que explorar una subjetividad con vínculos remotos con un genocidio, resulta ser una indagación en el presente que mira hacia las consecuencias futuras.

El retrato también puede adquirir también una dinámica o una forma de duelo tal como señala Raya Morag (2020) al analizar la producción documental sobre el genocidio camboyano, siendo quizá el más representativo de este paradigma *Duch, le maître des forges de l'enfer* (Rithy Panh, 2011). Este “enfrentamiento”, filmado en varias sesiones mientras el ex responsable del centro de interrogación y tortura S21 durante el régimen de Pol Pot esperaba el inicio de su juicio en el Tribunal de Camboya, resulta ser un “mano a mano” entre Panh y Duch, único protagonista del documental. Si bien se desarrolla como un ida y vuelta entre ambos contendientes, la película se asemeja más a un soliloquio que a un diálogo: en el montaje final, Panh ha optado por mantenerse en silencio y no aparecer en cámara; sin embargo, él está ahí, “habla” a través de la puesta en escena y del montaje. En ese sentido, el escritorio (Fig. 8) en el que detrás se ubica Duch nos sugiere a pensar que este victimario sea visto como un “asesino de escritorio”; en efecto, como él dirá, el antiguo director, otrora maestro de escuela, desarrolló los métodos

¹¹ En el año 2018, ONU calificó de intento de genocidio la persecución de los rohingyas en Myanmar, véase “La ONU califica de “intento de genocidio” la persecución de los rohingyas en Myanmar”. *El País*, https://elpais.com/internacional/2018/08/27/actualidad/1535356397_674335.html.

de tortura e interrogación, aunque en escasas ocasiones participó de estos. De este modo, este retrato resulta llamativo no solo por lo que dice Duch –su veneración a los ideales de los Jemeres Rojos–, o por sus contradicciones –se define leal a la revolución para luego afirmar que fue usado por la misma–, sino también por lo que no dice y que emerge a través del montaje. Así, Duch suele esquivar la cámara, su mirada parece evitarla: ¿acaso nunca pudo mirar a los ojos a Panh, sobreviviente del genocidio? ¿acaso esa mirada es una forma de rememorar un pasado “glorioso”? La otra cuestión llamativa es la risa, una risa que, como señala Sánchez-Biosca es anfibológica, amén de enigmática: “Rithy Panh la filma como si fuera una forma extrema de lenguaje corporal, de interrupción del lenguaje que el cine es capaz de registrar en su doble dimensión visual y auditiva” (Sánchez-Biosca 14). En el duelo, luego de afirmar “Yo soy el Partido”, Duch suelta una carcajada profunda, y si bien se disculpa diciendo que “actúa como un pez gordo” parece darse cuenta lo amenazante de su risa. Aunque Panh nos muestra la reacción de Duch, al director parece no importarle el pedido de disculpas, sabe que el cine ha “atravesado las defensas del enemigo” y ha llegado a los aspectos más ocultos de la subjetividad del victimario: esa risa quizá nos muestra instantes del Duch que se encuentra escondido.

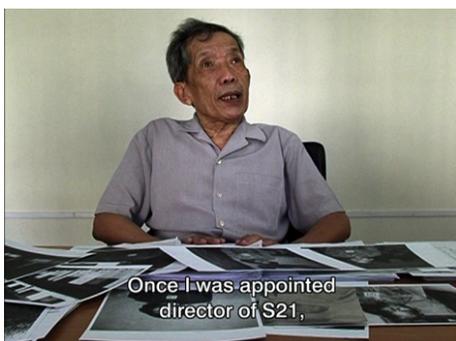


Fig. 8

Duch, le maître des forges de l'enfer © Bophana Production

Otro retrato de gran potencia es *Hafners Paradies* (Günter Schwaiger, 2007). Aquí el retratado no es un “gran victimario” sino el antiguo SS Paul Maria Hafner, quien durante la Segunda Guerra Mundial se ofreció como

voluntario en las Waffen-SS para ser formador de reclutas y activo participante en los campos de concentración de Buchenwald y Dachau. Luego de la guerra, se refugió en la España franquista –su paraíso terrenal– y probó suerte como inventor y criador de cerdos. Ya octogenario, Hafner no solo no reniega de su pasado, sino que en España ha dado su apoyo a movimientos neonazis y de derecha neofascistas; en ese sentido, a lo largo de la película expresa su admiración por el fascista belga Léon Degrelle, y en consonancia con ese político Hafner también niega el Holocausto. Este retrato no busca dar cuenta de su biografía –de hecho, el nazi resulta esquivo al momento de hablar sobre su familia– sino adentrarse en su moral y “en el terreno de la psicología de un nazi convencido e inmune al arrepentimiento”¹². Será este convencimiento que Schwaiger explorará: Hafner asumió el dogma y los propios mitos del nacionalsocialismo como verdades evidentes, tomado como real la propaganda nazi –no solo la antijudía sino la autopercepción que se forjaron–. Incluso el cuidado de su cuerpo y su creencia en su fortaleza física se corresponden a los ideales hitlerianos. Ahora bien, la película resalta un contraste sugerente: a lo largo del film, Hafner se jacta de su amistad con otros nazis que se refugiaron en Francia o con Cristina de Rueda, hija de un general franquista. Sin embargo, cuando viaja a Marbella a encontrarse con sus camaradas ninguno lo recibirá y en su encuentro con Rueda, discutirán sobre el Holocausto, remarcando ella lo absurdo de su negación. En consecuencia, sus únicas compañías parecen ser los fascistas españoles actuales o algunos nazis que viven en un geriátrico; en sus ansias por la resurrección del Reich, Hafner parece estar solo.

Uno de los momentos clave de la película es el encuentro con Hans Landauer, sobreviviente del campo de Dachau. La reunión es breve, pero alcanza para sacudir la conciencia –y el cuerpo– de Hafner. Al saber que se reunirá con este sobreviviente, Hafner comienza a sentirse enfermo, su remedio casero –agua corriente– no le alcanza para purificarse y el encuentro con el sobreviviente será una instancia de dolor. Aunque ante este negará firmemente el Holocausto y todo el sistema de muerte alrededor de los campos, la incomodidad de su cuerpo parece expresar un malestar ético, quizá su

12 “El encuentro con un nazi en Madrid”, *El país*, 26 de octubre de 2007. https://elpais.com/diario/2007/10/28/eps/1193552152_850215.html

responsabilidad ante el genocidio; de este modo su voz parece negar lo que su cuerpo desea admitir (Fig. 9).



Fig. 9

Hafners Paradies © Never Land Films S.L.

7 • Breve digresión – el encuentro sobreviviente-victimario

Resulta sugerente contrastar la secuencia recién mencionada de *Hafners Paradies* con otros encuentros entre victimarios y sobrevivientes. Mientras que en el documental de Schwaiger, el victimario niega el genocidio –y por ende todo tipo de responsabilidad al respecto– en *S21, la machine de mort khmère rouge* (Rithy Panh, 2003) el sobreviviente Vann Nath ingresa a escena para orientar el relato de los antiguos interrogadores de dicho centro. En ese sentido, Nath les expone sus pinturas-testimonios para que los victimarios “certifiquen” la autenticidad de lo que allí se representa; en otras palabras, ante el sobreviviente, el victimario afirma el crimen y asume su responsabilidad.

En el medio de estas dos situaciones, se podrían ubicar los encuentros que tienen lugar en *The Last Days* (James Moll, 1998) y *Forgiving Dr. Mengele* (Bob Hercules y Cheri Pugh, 2006) entre sobrevivientes del Holocausto y el Dr. Hans Munch, otro “nazi bueno”. Munch, conocido como “el hombre

bueno de Auschwitz” fue un médico de las SS que trabajó en el Instituto de Higiene de las Waffen-SS en Raisko, cerca de aquel campo, entre 1943 y 1945; allí, aunque nunca detuvo sus experimentos en los cuales se empleaba a prisioneros como conejillo de indias, se negó a participar de las selecciones. Posteriormente, durante los Juicios de Auschwitz, fue reconocido por varios sobrevivientes por su trato amable hacia los prisioneros siendo así el único acusado absuelto. En los dos documentales recién mencionados, el encuentro con las sobrevivientes Renée Firestone y Eva Kor respectivamente (Figs. 10 y 11) pareciera dar cuenta de una reconciliación entre las partes, un perdón de la víctima hacia el victimario. Sin embargo, si reparamos en forma más precisa sus intervenciones en esos títulos, notaremos que Munch habla de los hechos y es a partir del reconocimiento del Holocausto como crimen donde forja una narrativa redentora; en consecuencia, en tanto “nazi bueno”, no es responsable de los crímenes¹³. Al referirse a los acontecimientos, tal como como señaló Robert Jay Lifton, Munch no realiza ningún tipo de autoexploración: “si bien [Munch¹⁴] era inteligente y articulado, evitaba expresiones de sentimientos [...] evitaba la responsabilidad por sus palabras a menudo recurriendo a formas torpes de discurso” (Lifton 430). En ese sentido, para Lifton este caso es quizá uno de los más representativos del desdoblamiento de la personalidad criminal; efectivamente logró separarse de la actividad genocida del campo, pero siguió afiliado al partido nazi, continuó con sus experimentos y “necesitado de la aceptación grupal” (Lifton 432). Una opinión más onerosa expresó Yves Ternon, quien afirmó que el discurso de Hans Munch “es terriblemente perverso. Es el de un impostor que ha conseguido hacerse pasar por un hombre generoso, pero que en realidad no ha abandonado nada de su credo nazi” (Ternon 763)¹⁵.

13 Otra película dirigida por James Moll, *Inheritance* (2006), presenta el encuentro entre Monika Hertwig, hija Amon Göth, comandante del campo de Plaszow, y la sobreviviente Helen Jonas-Rosenzweig. Aquí no habrá reconciliación posible, ya que a lo largo del metraje la sobreviviente intentará que Monika deje de pensar a su padre en forma idílica y asumir el lugar que le corresponde en la historia.

14 En su libro, para preservar las identidades de los médicos entrevistados, el nombre de Munch fue cambiado por el de Ernst B.

15 En 1988, Bernhard Frankfurter filmó el encuentro entre Munch y la sobreviviente de Auschwitz Dagmar Ostermann; dicho encuentro, luego editado también en libro, resulta sugerente para explorar en el mito del nazi bueno. De este modo, a lo largo de las



Fig. 10
The Last Days
© Shoah Foundation



Fig. 11
Forgiving Dr. Mengele
© Media Process Group Inc.

Si el testimonio del victimario no lleva necesariamente un trabajo de autoexploración, de examinación de su subjetividad, se debe a que para llevar adelante esa tarea deberá, necesariamente, implicarse, declarar contra sí mismo. Es por eso que lo que he denominado “trabajo de confesión” no solo resulta la instancia más personal del testimonio del victimario sino también la menos frecuente en los documentales.

8 • Apuntes para indagar el trabajo de confesión

Para pensar el trabajo de confesión, parto de la noción de “trabajo elaborativo” del psicoanálisis; es decir, el proceso en el cual “el analizado integra una interpretación y supera las resistencias que ésta suscita [...], se trataría de una especie de trabajo psíquico que permite al sujeto aceptar ciertos elementos reprimidos” (Laplanche y Pontalis 436). Esta perspectiva se complementa con la función de la confesión en la justicia que describe Michel Foucault (2014); es decir, no se trata de que el acusado afirme la comisión del crimen sino también que ponga de relieve su yo. Como afirma el autor

conversaciones que mantienen, Ostermann presiona a Munch para que efectúe un examen de conciencia, a que revise críticamente su participación y responsabilidad en los años del nazismo y que no se remita únicamente a generalidades; pese a ello, el médico siempre será elusivo. Véase Frankfurter (2000).

francés, en el siglo XIX salió a la luz “la cuestión del sujeto criminal”, y la confesión, en el marco de la justicia, puede ser entendida bajo esta sentencia: “no te limites a decirme lo que has hecho sin decirme al mismo tiempo y por su intermedio quién eres” (Foucault 2014: 233). El trabajo de confesión, entonces, no es sino una “cuestión de la subjetividad” (Idem): confesar no solo implica contar sobre el crimen, sino también contar sobre uno mismo, comprendiendo, en consecuencia, quién se es. Por eso se trata de un trabajo, de interpretar y comprender sus propias acciones, dimensionar los alcances y volverse responsable.

El trabajo de confesión es, en cierto sentido, una tarea arriesgada y elusiva para el victimario, no solo en términos subjetivos sino también legales: al asumirse responsable, al implicarse, entraña la posibilidad de judicializar su testimonio¹⁶. En este trabajo, el victimario debe asumir su responsabilidad, reconocerse como victimario y comprender que las consecuencias de sus actos no solo tienen efectos en/sobre el pasado sino también sobre el presente y el futuro¹⁷. La idea de trabajo de confesión se embebe también de lo pensado por Michael Renov acerca de la posibilidad del cine de volverse herramienta para la autoexaminación –las denominadas “videoconfesiones” (Renov, 2004)–. Para ello menciona algunas ideas de Jean Rouch, documentalista y antropólogo y uno de los padres del *cinema vérité*, quien afirmó:

descubrí que la cámara era otra cosa; no era un freno, sino, para usar un término automovilístico, un acelerador. Empujas a estas personas a que se confiesen y parecen que no tienen límite [...] es una especie de confesión muy extraña frente a la cámara, donde la cámara es, digamos, un espejo, y también una ventana abierta al exterior (Eaton 51).

Tomando esta forma de comprender las posibilidades de la cámara, el documentalista con ella puede llegar a actuar como un verdadero oráculo

¹⁶ Los nazis citados en los primeros apartados testimoniaron debido a que ya habían sido juzgados y condenados. En *Enemies of the People*, al solicitarle su testimonio a Son, Thet Sambath le asegura que no será juzgado; en cambio, debido al testimonio que dio para *Auschwitz. The Nazis and ‘The Final Solution’* (Laurence Rees, 2005), Oskar Gröning fue posteriormente juzgado a la edad de 93 años.

¹⁷ Para profundizar este vínculo temporal con la responsabilidad véase Ricoeur (1997).

ayudando al victimario a realizar la máxima “conócete a ti mismo”.

En otro trabajo ya citado caractericé a *Enemies of the People* como ejemplo para el trabajo de confesión –el que lleva adelante Suon–, aquí, en cambio, quisiera mencionar una serie de documentales israelíes que han sido sugerido por Raya Morag (2013) como películas que exponen “los traumas de los perpetradores”¹⁸. A diferencia de los casos mencionados previamente, los títulos que traeré a continuación se caracterizan por presentar a victimarios en el contexto de una guerra o de un conflicto armado; en ese marco, el trabajo de confesión que llevan adelante los diversos protagonistas se refiere a situaciones colaterales que permiten también indagar sobre las características de las guerras contemporáneas. De este modo, *To See If I'm Smiling* (Tamar Yarom, 2007), *Waltz with Bashir* (Ari Folman, 2008) y *Z32* (Avi Mograbi, 2008) son tres documentales que presentan trabajos de confesión, soldados que participaron –en forma activa o pasiva– de matanzas y que se arrepienten de sus actos. *Waltz with Bashir* es un documental animado en primera persona en el cual Ari Folman intenta reconstruir los recuerdos de su participación en la guerra con el Líbano en 1982; en ella, en forma impávida, fue testigo de la Masacre de Sabra y Chatila. El documental, en cierto sentido, es también una forma de asumir la responsabilidad por su inacción durante dicha masacre como también denunciar que el ejército israelí liberó la zona para que dicho evento tuviera lugar. *Z32* es la confesión de un ex soldado israelí que participó en una misión de represalia en la cual fueron asesinados dos palestinos; ocultando su identidad, el ex soldado le confiesa a su novia –y a la cámara– sobre lo actuado, asumiendo su responsabilidad en el hecho. *To See If I'm Smiling* presenta el testimonio de varias mujeres que hicieron el servicio militar y que en el marco del conflicto con los palestinos participaron de diversas operaciones. De todas ellas, quisiera referirme a Meytal Sandler, quien luego de matar a una persona en un operativo se tomó una fotografía con el cadáver y mientras relata lo que hizo afirma que desea ver nuevamente la foto para ver si en esa ocasión estaba sonriendo cuando esta fue tomada; decir, un gesto de absoluta impunidad¹⁹.

18 En su libro, Morag propone un cruce entre las teorías del trauma y los estudios de los perpetradores para estudiar la profusa filmografía documental israelí dedicada al ejército de dicho país y el conflicto palestino-israelí.

19 Este gesto puede ser puesto en comparación con la sonrisa de Sabrina Harman en las

Los tres documentales resultan muy disimiles entre sí en cuanto al período histórico, su estética y sus formas visuales; sin embargo, poseen elementos que las llevan a emparentarlas, uno de ellos es el trabajo de confesión y la manera en que lo desarrollan. Los tres títulos presentan victimarios que se hacen responsables por sus actos pasados y que ante la cámara se arrepienten de ellos. En los tres, los protagonistas necesitan verse como otros, ser “sí mismo como otro” para parafrasear a Paul Ricoeur, con el fin de efectuar su trabajo de confesión: ya sea volverse una animación, colocarse una máscara digital –tanto para ocultar su identidad como para adquirir otra (Fig. 12)– o verse en una fotografía²⁰ –al mirarla a la distancia, la Meytal que la observa ya no es la que fue fotografiada–. Asimismo, las tres películas efectúan su trabajo de confesión para la cámara: ya sea realizando toda una película –como en el caso de Folman– o siendo parte del documental, los protagonistas se confiesan ante la cámara y debido a la presencia de esta; es decir, sin su presencia, quizá, no hubiera habido trabajo de confesión alguno.



Fig. 12

Z32 © Les Films d'Ici

En ese marco, en las tres películas –y también lo hizo Suon en *Enemies of the People*– todos los protagonistas parecen pedir perdón por sus actos: se asumen como responsables y solicitan perdón por lo cometido. Ahora bien, ¿ante quién piden el perdón? ¿quién debiera ser el sujeto que perdona? Si

infames fotos de la prisión de Abu Ghraib. Al respecto véase Gourevitch y Morris (2008).

²⁰ En un procedimiento similar, en *The Act of Killing*, Anwar Congo parece comprender el alcance de sus actos al ver las recreaciones que filmaron para la película.

bien en *Z32* el protagonista lo solicita a su novia –que se lo niega–, en las tres películas israelíes pareciera que es a la cámara a la cual se le solicita el perdón; con ello, ¿se puede pensar que, al mirar sobre el eje de la lente, se le está solicitando al espectador su perdón? ¿Puede el espectador dar el perdón? ¿De ser así, de qué tipo sería? ¿Alcanza este cuando no está la víctima para perdonar –ya sea porque está ausente o porque es la víctima fatal de los actos del victimario–?

Finalmente, desde la película no podemos saber exactamente si el trabajo de confesión condujo a una transformación en la subjetividad del victimario; sin embargo, sugiero que en esos títulos al menos se ven instantes de transformación, relámpagos gestuales que se manifiestan en el rostro y que solo la cámara puede captar. Cuando Meytar finalmente ve que sonrió cuando se tomó esa foto, su expresión final es elocuente (Fig. 13): “¿Cómo diablos pensé que sería capaz de olvidarlo?”.



Fig. 13

To See If I'm Smiling © First Hand Films

9 • Breve cierre

En el recorrido efectuado en el presente texto me propuse mapear diversos niveles y características del testimonio del victimario en el cine documental. El objetivo radicó en poder distinguir las diversas maneras en que el victimario ha dado su testimonio en el cine documental sugiriendo diversos niveles de implicación, desde lo descriptivo hacia lo más personal, de lo “objetivo” hacia lo subjetivo, reparando al mismo tiempo en las formas visuales. Este

trabajo tuvo un carácter exploratorio antes que ofrecer conclusiones férreas; por lo tanto, el camino no concluye aquí.

El artículo pretendió ser un pequeño aporte para pensar las posibilidades que permite el cine documental para el estudio de los victimarios de genocidio y otros tipos de violencia estatal, buscando discutir y caracterizar la matriz narrativa de sus relatos, así como la noción misma de testimonio. Concepto asociado con la víctima –sobre todo por su dimensión ética– efectivamente el relato del victimario puede ser un testimonio; en esa línea, y ante aquellas perspectivas que sugieren entender su palabra como “confesión”, propuse pensar la noción de “trabajo de confesión”, remarcando que su mera declaración no resulta una confesión, sino que esta debe ser un verdadero trabajo sobre –y desde– la subjetividad del victimario.

Una de las contribuciones que permite lo que he denominado modalidad declarativa –que va desde la entrevista hasta el recién mencionado “trabajo de confesión”– radica ya no en *hablar sobre* los victimarios, sino que aquí son estos los que hablan. En esa misma operación no solo escuchamos un –su– relato, sino que también oímos su voz, vemos su cuerpo como también su rostro. Allí se encuentra, de hecho, la diferencia sustancial del cine documental respecto a las diversas formas de literatura.

Cierro así con las mismas palabras de Comolli en el epígrafe, pero ya sin los signos de interrogación; las preguntas del francés se vuelven ahora una afirmación: frente a los victimarios, el cine puede atravesar sus defensas y exponer sus fortalezas y sus debilidades, desmontar sus resortes, hacer aparecer sus contradicciones y desenmascarar sus ardidés y sus amenazas.

10 • Bibliografía

Anderson, Kjell, y Erin Jessee, eds. *Researching perpetrators of genocide*. Madison: University of Wisconsin Press, 2020.

Arfuch, Leonor. *La entrevista, una invención dialógica*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

Comolli, Jean-Louis. “¿Mi enemigo preferido?”, *Cuadernos de Cine Documental* 2 (2008): 44-51.

de Swaan, Abram. *The Killing Compartments. The Mentality of Mass Murder*. New Haven: Yale University Press, 2015.

- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.
- Eaton, Mick. "The Production of Cinematic Reality". *Antropology-Reality-Cinema: The Films of Jean Rouch*. Ed. Mick Eaton. Londres: BFI, 1979. 40-53.
- Feld, Claudia, y Valentina Salvi, eds. *Las voces de la represión. Declaraciones de perpetradores de la dictadura argentina*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019.
- Foucault, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Frankfurter, Bernhard, ed. *The Meeting*. Siracusa: Syracuse University Press, 2000.
- Gourevitch, Philip y Errol Morris. *Standard Operating Procedure*. Nueva York: The Penguin Press, 2008.
- Höss, Rudolf. *Yo, comandante de Auschwitz*. Barcelona: Ediciones B, 2009.
- Kitchen, Martin. *Speer. El arquitecto de Hitler*. Madrid: La esfera de los libros, 2017.
- Knittel, Susanne C., y Zachary J. Goldberg, eds. *The Routledge international handbook of perpetrator studies*. Abingdon: Routledge, 2020.
- Laplanche, Jean, y Jean-Bertrand Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Laub, Dori. "An Event Without a Witness". *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Ed. Shoshana Felman y Dori Laub. New York: Routledge, 1992. 75-92.
- Lifton, Robert J. *Los médicos nazis*. Buenos Aires: El Ateneo, 2021.
- Lozano Aguilar, Arturo. *Víctimas y verdugos en Shoah, de C. Lanzmann. Genealogía y análisis de un estado de la memoria del Holocausto*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2018.
- Maruna, Shadd. *Making Good. How Ex-Convicts Reform and Rebuild Their Lives*. Washington: American Psychological Association, 2001.
- Mèlich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- Messina, Luciana. «Reflexiones en torno a la figura del torturador: el caso del "Turco Julián"». *Las voces de la represión. Declaraciones de perpetrado-*

- res de la dictadura argentina*. Ed. Claudia Feld y Valentina Salvi. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019. 153-172.
- Metz, Jeremy. "Reading the Victimizer: Towards an Ethical Practice of Figuring the Traumatic Moment in Holocaust Literature". *Textual Practice* 26.6 (2012): 1021-1043.
- Morag, Raya. *Waltzing with Bashit*. Perpetrator trauma and cinema. Nueva York: I.B. Tauris, 2013.
- Morag, Raya. *Perpetrator cinema: confronting genocide in Cambodian documentary*. Londres: Wallflower Press, 2020.
- Payne, Leigh A. *Unsettling accounts*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Ricoeur, Paul. "El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico". *Lo justo*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1997. 39-68.
- Ricoeur, Paul. *Texto, testimonio y narración*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983.
- Ruffinelli, Jorge. "Documental político en América Latina: un largo y un corto camino a casa (década de 1990 y comienzos del siglo XXI)". *Documental y vanguardia*. Ed. Casimiro Torreiro y Josetxo Cerdán. Madrid: Cátedra, 2005. 285-348.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Sánchez-Biosca, Vicente. *La verdad del verdugo. Duch, la represión jemer roja y el documental como agon trágico*. Mimeo, 2021.
- Speer, Albert. *Diario de Spandau*. Barcelona: Plaza & Janes, 1975.
- Speer, Albert. *Memorias*. Barcelona: Plaza & Janes, 1974.
- Straus, Scott. "Studying Perpetrators: A Reflection". *Journal of Perpetrator Research* 1.1 (2017): 28-38.
- Sucasas, Alberto. «Manifestaciones encubridoras: testimonio escrito y testimonio audiovisual en el victimario». *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*. Ed. Anacleto Ferrer y Vicente Sánchez-Biosca. Barcelona: Bellaterra, 2019. 253-272.
- Ternon, Yves. "Münch, or the Paradox of the 'Good' SS Doctor". *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*. Ed. John K. Roth et al. Londres: Palgrave Macmillan UK, 2001. 751-765.
- Wieviorka, Annette. *The Era of Witness*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

- Williams, Timothy, y Susanne Buckley-Zistel, eds. *Perpetrators and Perpetration of Mass Violence. Action, Motivations and Dynamics*. New York: Routledge, 2018.
- Winston, Brian. "Ethics". *New Challenges for Documentary*. Ed. Alan Rosenthal y John Corner. Manchester: Manchester University Press, 2005. 181-193
- Zylberman, Lior. «La parte maldita. El testimonio del perpetrador en el cine documental.» *Revista Cine Documental* 24 (2022): 41-61.
- Zylberman, Lior. «Los victimarios en el cine documental. Una posible taxonomía.» *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 15 (2020): 161-192.
- Zylberman, Lior. «¿Una película sobre el olvido? Sobre *The Act of Killing* de Joshua Oppenheimer.» *Toma Uno* 4 (2015): 57-70.

El 'silencio' de los perpetradores. Una aproximación a la literatura alemana de los perpetradores del Tercer Reich.¹

The silence of the Perpetrator. Representations of Perpetrators of the Third Reich in German Literature.

Brigitte E. Jirku²

Universitat de València, España

Recibido 30 marzo 2022 · Aceptado 25 junio 2022

Resumen

Este artículo pretende dar una visión general de la literatura alemana de perpetradores del Tercer Reich y de su recepción, marcada por el silencio. La primera parte presenta un resumen de las condiciones de Alemania como *Täternation* y muestra cómo los juicios condenaron a los perpetradores al silencio. Una mirada a la edición crítica de *Mein Kampf*, publicada en Alemania en 2016, puntualiza los problemas y la escasa literatura tanto autobiográfica como ficcional de perpetradores en lengua alemana, incluso en la segunda y tercera generación de escritores.

Palabras claves: Perpetrador; *Mein Kampf*; Buchenwald; Holocausto; literatura alemana.

Abstract

This article aims to give an overview of the German literature on perpetrators of the Third Reich and its reception, which has been marked by silence. The first part presents the conditions in Germany as *Täternation* and shows how the trials condemned the perpetrators to silence. A look at the critical edition of *Mein Kampf*, published in Germany in 2016, punctuates the problems and the scarcity of both autobiographical and fictional perpetrator literature in the German language, even in the second and third generation of writers.

Keywords: Perpetrator; *Mein Kampf*; Buchenwald; Holocaust; German Literature.

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación "De espacios de perpetración a lugares de memoria. Formas de representación" (GVPR0ME-TEU2020-059).

² brigitte.jirku@uv.es

“Unlike the survivors, of course, the perpetrators did not rush to write their memoirs after the war. They felt no mission ‘to never forget’. On the contrary, they hoped to forget and be forgotten as quickly as possible.” (Browning 28)

1 • Introducción

Tras la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, se estableció el paradigma “víctima-perpetrador” para el estudio de las violencias de masas contemporáneas. La figura de la víctima ha constituido el eje vertebrador de los análisis durante prácticamente todo el siglo XX y se ha convertido en el soporte de memorias traumáticas. Mientras los procesos de Núremberg y Fráncfort sentaban a los grandes criminales de guerra en el banquillo, la cultura de la víctima y su duelo fue abriéndose camino a través de testimonios y relatos. Se iniciaba, así, la era del testigo (Wieviorka 1998), al mismo tiempo que comenzaba a prestarse mayor atención a los testimonios de los perpetradores sometidos a juicio, muchos de ellos de bajo rango y “ordinarios”. Escuchar los testimonios puso de manifiesto la problemática intrínseca a los límites de la expresión, que se pueden resumir en lo inconcebible, lo inefable y lo irrepresentable. El silencio no era una opción viable para hacer frente al dolor y a la ‘monstruosidad’ del mal que radica en su ‘normalidad’. Apoyado en el trabajo fundamental de Hannah Arendt sobre Eichmann, el estudio de la figura del perpetrador durante los años 90 abrió un nuevo horizonte y dio lugar al llamado *Perpetrator Studies Turn* (Knittel y Üngör 2017, Ferrer y Sánchez-Biosca 2019). Aleida Assmann (2007 45) mantiene que el testigo tiene la misión diametralmente opuesta a la necesidad de los perpetradores de ocultar, silenciar y promover el olvido. No obstante, a partir de los años 90 surgió la necesidad de indagar en los motivos y la manera de afrontar emociones como el miedo y el odio y, sobre todo, el silencio y los tabúes ligados a la figura del perpetrador nazi, al mismo tiempo que crecía la fascinación por las masacres y sus relatos e imágenes.

Como se ha establecido a lo largo de la historia, la literatura del Holocausto ha nacido desde la perspectiva de las víctimas. Dentro de la literatura de Holocausto, los relatos de perpetradores o textos desde la perspectiva

del perpetrador son más bien raros y las causas son varias. Existen relativamente pocos relatos autobiográficos o ficcionales escritos por perpetradores o desde la perspectiva del perpetrador, hecho que no ha cambiado con la segunda y tercera generación de autores. La mayoría de los escritores se muestran cautelosos ante la posibilidad de adoptar la perspectiva del perpetrador; Lamping habla de la “Ohnmacht der Dichter vor den Tätern” (106-107)³, y McGlothlin de romper un “taboo, which places the imagination of the consciousness of the perpetrator outside acceptable discourse on the Holocaust” (2010 213). Tanto el autor como el lector –y aún más el autor y lector alemán– se encuentran en un espacio ético dudoso e incómodo. De hecho, en la cultura alemana, estas reticencias son aún mayores, por lo que no es de extrañar que, en comparación con otras culturas, sean tan pocos los textos en lengua alemana escritos desde la perspectiva del perpetrador (Schramm 24-25). En la literatura alemana, el *Perpetrator Studies Turn* es un “turn” de la generación de los hijos e, incluso, nietos o, en términos de Marianne Hirsch, de la generación de la posmemoria. A partir de los años 70 y, sobre todo, en las décadas de los 80 y 90, esta generación de autores dio lugar a una rica *Väterliteratur* (Maldonado 2009). Son los hijos los que interrogan a los padres o encuentran sus enseres en un baúl en el ático y se enfrentan a la “herencia” del padre. En menor medida, surgió también la *Mütterliteratur*. Las mujeres estuvieron ausentes en los puestos de mando del Tercer Reich en lo que se refiere a las estructuras y al contexto del poder político responsable de la toma de decisiones relacionadas con el genocidio, pero sí que participaron en el sistema a nivel ejecutivo, aunque en menor medida. Por ello y por la relegación de la mujer a un nivel inferior, en general, sus crímenes de Guerra y su responsabilidad jurídica pasaron a un segundo plano que solo se recuperó a partir de los años 90, con el impulso del feminismo.⁴ Con apenas excepciones, en estos textos, la postura del padre o de la madre hacia el pasado queda sin contestar o sin arrepentimiento. Años después, surgieron también las novelas familiares: *Generationenromane* o *Familienromane*, género de gran éxito hasta el presente. En todos estos textos resulta relevante la cuestión de cómo los hijos y los nietos –la segunda y la tercera generación de post-

3 “impotencia de los escritores ante los perpetradores” (trad. BJ).

4 Hubo algunas voces anteriores como el relato de Ingeborg Bachmann “Entre asesinos y locos”, que fue escrito en 1961, aunque su recepción fue posterior.

guerra— se enfrentan a los recuerdos de los que participaron en la guerra y de cómo sienten una culpa heredada. Una herencia que ha llevado a hablar de Alemania como *Täternation*, nación de perpetradores.

A continuación, se pretende dar una visión general de la literatura alemana de perpetradores del Tercer Reich y su recepción, marcada por el silencio. La primera parte presenta un resumen de las condiciones de Alemania como *Täternation* y muestra cómo los juicios condenaron a los perpetradores al silencio. Sus publicaciones y acciones antes de 1945 les dieron voz. Una mirada a la edición crítica de *Mein Kampf* (2016) puntualiza los problemas y la escasa literatura tanto autobiográfica como ficcional de perpetradores (los llamados *Täterzeugnisse* y *Täterfiktion*) en lengua alemana, incluso en la segunda y tercera generación de escritores.

2 • Alemania, la ‘nación de perpetradores’

La República Federal Alemana fue designada como *Täternation*, nación de perpetradores y, por lo tanto, como nación culpable y vencida. Por el contrario, la República Democrática Alemana, ‘liberada’ por la Unión Soviética, se estableció como la “otra Alemania”, la “Alemania mejor”, y, por lo tanto, fue liberada de cualquier culpa oficial. Algunos la consideraban, incluso, la Alemania ganadora (Groehler 1992, Schmidt 2014). Los héroes de la Alemania del Este fueron los supervivientes de la resistencia (comunista) y los exiliados políticos que volvieron en gran parte de Rusia y del exilio en América del Sur. Mientras que se consideraba que la RFA era la continuación de la dictadura nazi, la RDA se definió como estado anti-fascista: “blame for the Nazi past was [...] frequently passed over the border to the ‘other’ Germany” (Niven 1). Sin embargo, lo cierto es que, en ambos países, ciertas estructuras del nacionalsocialismo se mantuvieron intactas y, en el caso de la RDA, además, algunos incluso argumentan que hubo una transición directa entre las prácticas del nacionalsocialismo y las prácticas de la Stasi (Lohl y Moré 2014).

Designada por las naciones vencedoras de la Segunda Guerra Mundial como nación responsable del Tercer Reich, en la RFA dominaron, por lo tanto, las estrategias de culpa y expiación. En la sociedad alemana — responsable y culpable— desaparecieron las fotos de Adolf Hitler, se pactó un silencio

sobre los perpetradores: habían hablado a través de sus hazañas durante el Tercer Reich, y, posteriormente, obligados, durante los juicios. La “desnazificación” relegó a los perpetradores al silencio y, al mismo tiempo, les dio *carte blanche* para empezar una nueva vida en la Alemania de la posguerra.

La primera fase de la “desnazificación” estuvo guiada por las naciones vencedoras occidentales, es decir, Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Tras esta primera etapa, siguió en los años 50 y 60 del siglo XX una etapa de silencio con la mirada puesta en el futuro, con la que se quería olvidar el pasado nacionalsocialista, que se intentó borrar de la conciencia pública. Los juicios de Fráncfort (1963-65) reabrieron para gran parte de la población una herida del pasado; para otros significó la posibilidad de reconocer la responsabilidad criminal del Tercer Reich y enfrentarlo públicamente. Los juicios y las protestas estudiantiles de 1968 iniciaron una nueva era en la política memorística alemana de la que se hizo eco la llamada *Väterliteratur*.

El pasado nazi se convirtió en las siguientes décadas en un tema de actualidad hasta el punto de que se habla de saturación, y Arlene Stein (2014) dedicó el último capítulo de su estudio al análisis de la “Holocaust fatigued”. La reunificación alemana recondujo y pidió un nuevo diálogo con el pasado. Sin embargo, la reunificación también abrió una nueva brecha, una ambivalencia general, ya que muchos alemanes consideraban que la historia de posguerra había llegado a su fin (Assmann 2007 187) y Alemania se debía enfrentar a otros problemas más actuales. El problema es que Alemania estaba reunificada, pero desprovista de símbolos nacionales en común como emblema de identificación nacional, y no se podía hablar de una memoria del pasado común.⁵

Considerando el Tercer Reich y el Holocausto, en la sociedad y literatura alemanas se ha optado por la distribución de generaciones hecha por Assmann (Assmann 2006, Assmann 2007 31-69.) Se distingue entre la literatura contemporánea del Tercer Reich –literatura entre 1933 y 1945–, y la literatura de después de 1945. En esta literatura se diferencia la producción de diferentes generaciones: la generación de los *Zeitzeugen* (testigos en primera persona), seguida por la segunda generación –no solo los hijos de los supervivientes del Holocausto, sino también de todos los nacidos después

⁵ Assmann enfoca los puntos en común, mientras que Taberner (2006) y Jones (2007), por ejemplo, toman en consideración las diferencias.

de la guerra,⁶ incluso se habla de la generación y media-, seguida por la tercera generación, que son los nietos de los testigos o, incluso, de la cuarta generación. Una alternativa al modelo generacional de Assmann es la propuesta de Zinn (2008), que no tiene en cuenta las distintas fases temporales y distingue entre tres grupos de autores: el de los textos tempranos, el de los supervivientes y el de los que conocen el Holocausto solo cultural y medialmente (los *Nachgeborenen*).⁷ Sin embargo, no solo hay que tomar en consideración la edad del escritor, sino también la fecha de composición y la de publicación o recepción. Strümpel argumenta que, en el caso de la literatura del Holocausto, texto y autor constituyen una unidad especial: “eine unhintergehbare Einheit, ohne Verlaß auf die biographisch verbürgte Identität des Autors scheint nichts Verlässliches über dessen Schreiben sagbar” (16-17).⁸

Por otro lado, la intensidad del debate sobre el Holocausto no se centra solo en Alemania y Austria, sino que aumenta a nivel mundial. Por parte de las víctimas se puede hablar de una recontextualización y una americanización del Holocausto (Jones 3) y una universalización de la memoria (Altmann 73-77).⁹ A la imagen del perpetrador se le presta atención mucho más allá de lo jurídico y se privilegian ciertas figuras de perpetradores sobre otras. En el caso de Francia, por ejemplo, desde el tercer Reich y hasta 1970, se consideró la Shoah como un *intermezzo* irracional en el centro de una Europa moderna y democrática, sin olvidar que Francia representaba el mito de la nación de los héroes y de las víctimas. No será hasta el año 1968 cuando se inicie el principio de una nueva era –con el fin del silencio de los padres sobre la colaboración francesa– (Segler-Messner 2005).

Después de la guerra se publicaron tanto en la República Federal Alemana, como en Francia e Italia los primeros relatos sobre la guerra y los campos de concentración, si bien estos no alcanzaron un gran eco en un primer

⁶ McGlothlin (2006 8) incluye también literatura escrita desde la perspectiva de esta generación.

⁷ Krankenhagen 2001 distingue entre “representaciones primarias” (de los supervivientes sea víctima o perpetrador) y “secundarias” (de los *bystanders*), haciendo referencia a Hilberg (1992).

⁸ “Una unidad ineludible; sin contar con la identidad biográfica demostrada del autor, no se puede decir nada fiable sobre su escritura” (trad. BJ).

⁹ Este hecho merece ser investigado más a fondo, pero excede el objetivo de este artículo.

momento. Si se consideran las publicaciones a nivel internacional, llama la atención la falta de relatos escritos en alemán por parte de los perpetradores. Es un hecho que, para un lector alemán, parece evidente, pero merece ser considerado y analizado. Robert Merle publica ya en 1952 la novela *La mort est mon métier* como biografía ficcional de Rudolf Höß. Jonathan Littell publica en 2006 su obra magna *Les bienveillantes*, en la que intenta establecer, como hace Merle, un vínculo afectivo entre el lector y el perpetrador (Crownshaw 2011). Sin embargo, ningún autor alemán se atrevería por cuestiones morales a adoptar la perspectiva del perpetrador nazi y hablar con su voz. En la novela *Der Nazi und der Friseur* (1977), Edgar Hilsenrath adopta la perspectiva del perpetrador desde la sátira. Moritz Schramm (2016) argumenta que el hecho de haber aceptado la culpa colectiva es la razón por la que la perspectiva del perpetrador, incluso ficticia, está apenas presente en la literatura alemana y, en general, es directamente rechazada. Dar voz a los perpetradores hubiera supuesto darles la razón, apoyar las creencias de una parte de la población que se lamentaba de haber perdido la guerra (Mitscherlich 1967). ¿Cómo podrían justificarse los relatos de los perpetradores frente a los relatos de los supervivientes del Holocausto? Y no hay que olvidar que incluso la recepción de los relatos de las víctimas estuvo marcada, en una primera fase, por el olvido y el silencio.

3 · *Mein Kampf* de Adolf Hitler y su edición crítica

El 'Führer' Adolf Hitler, sin embargo, había dejado un relato híbrido como testimonio de una época y *Mein Kampf* podría considerarse como ejemplo por excelencia de literatura de perpetrador y su historia editorial como representativa de la recepción de la literatura de perpetradores.

3.1. *Mein Kampf* en el Tercer Reich

Después del fallido *putsch* en Múnich y Baviera en 1923, Hitler fue encarcelado durante un breve periodo de tiempo, y en la prisión en Landsberg comenzó a redactar *Mein Kampf*. La idea inicial era un ajuste de cuentas con sus oponentes políticos en Baviera. Pero después de unos meses, Hitler al-

teró la concepción de su obra, que se convirtió en una obra híbrida: un libro autobiográfico, ideológico y programático, todo en uno.

El primer volumen de *Mein Kampf* se publicó primero en julio de 1925 y el segundo, en diciembre de 1926. La edición en dos tomos tuvo poco éxito de venta. El libro se popularizó a partir de los años 30 con la publicación de la llamada *Volksausgabe*, edición popular, en un tomo que fue editada por Rudolf Heß y su mujer.¹⁰ Hasta 1944, hubo unas 1.000 ediciones de la *Volksausgabe*, y unas 150 ediciones diferentes más. En total, se vendieron unos 12,5 millones de ejemplares de *Mein Kampf* en la Alemania del Tercer Reich. Entre las otras ediciones, cabe destacar la edición jubilar de 1939 que se publicó para celebrar el quincuagésimo cumpleaños de Hitler. Posiblemente la edición más importante fue la de 1940, la llamada edición *Dünndruck* que se hizo para la *Wehrmacht*: era muy pequeña y no muy pesada, por lo que los soldados podían llevarla durante sus combates en Europa.

Después de la Guerra se prohibió su publicación en Alemania. Los ejemplares en las bibliotecas solo se podían consultar *in situ* por razones académicas y bajo permiso previo. Las diferentes ediciones publicadas durante el Tercer Reich desaparecieron de las bibliotecas privadas, o bien fueron destruidas, o bien se guardaron en algún baúl que años después acabarían encontrando los hijos y nietos de los que vivieron la guerra. Por otro lado, en Francia, por ejemplo, *Mein Kampf* fue traducido y publicado ya en 1934, pero sin licencia. El editor Fernand Sorlot no era afín a la ideología, sino que quiso advertir a los franceses de las intenciones bélicas de Hitler, ya que en *Mein Kampf* se ataca a Francia con especial dureza. Hitler lo demandó por violación de los derechos de autor y ganó el caso, pero, a pesar de la prohibición de la traducción, esta siguió circulando.¹¹ Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la traducción ha vuelto a salir al mercado. En 1979, la Liga Francesa de Derechos Humanos presentó una demanda, pero los jueces dictaminaron que la obra no podía ser prohibida por su interés histórico y documental. Sin

10 Es esta edición la que se suele encontrar en las bibliotecas y era la base de la mayoría de las traducciones.

11 En España, el libro circulaba sin ninguna censura en traducciones más o menos adecuadas. Varias ediciones españolas están en venta. La autora de este estudio no ha comprobado la calidad y la autoría de las diferentes traducciones.

embargo, obligaron al editor a incluir un prólogo con una advertencia de ocho páginas que resumía los crímenes del Tercer Reich.¹²

Después de la Segunda Guerra Mundial, los derechos de autor de *Mein Kampf* pasaron a ser propiedad del Ministerio de Hacienda de Baviera hasta 2015, setenta años después de la muerte del autor. El estado de Baviera prohibió cualquier reedición y reimpresión en la República Federal Alemana, en los otros estados alemanes y en el extranjero. En 2016 una edición crítica vio la luz para el interés general, no sin suscitar un vivo debate en Alemania sobre si era apropiado reeditar el libro y que los lectores tuvieran acceso al mismo. Aunque los derechos de autor hayan expirado, cualquier otra edición de *Mein Kampf sigue prohibida* tanto en Alemania como en Austria a causa de la legislación que penaliza el discurso del odio y la *Volksverhetzung*, la incitación al odio. Por ello, el estado alemán y bávaro llevó a juicio a la editorial Schelm en Leipzig, afín a la extrema derecha política que intentó publicar *Mein Kampf* sin anotaciones. Los tribunales prohibieron la edición y los responsables fueron condenados y castigados por este intento.

3.2. La edición crítica de *Mein Kampf* (2016)

El 31 de diciembre de 2015 expiraron los derechos de autor. Para evitar cualquier uso con fines ideológicos, el Estado de Baviera había encargado al *Institut für Zeitgeschichte*, Instituto de Historia Contemporánea de Múnich-Berlín, una edición crítica que salió en enero de 2016. Los editores Christian Hartmann, Thomas Vordermayer, Othmar Plöckinger, Roman Töppel y su equipo presentaron la primera edición completa comentada del libro en base a la edición jubilar de 1939. Se tuvieron que enfrentar a una serie de cuestiones y problemas científicos, pero también morales para transformar esta obra en una fuente histórica que los científicos, los estudiantes y, en general, el lector interesado pudiera consultar. Sin duda, *Mein Kampf* era algo más que un libro del pasado, era un proyecto inusual porque, en el proceso, los editores tuvieron que abordar una serie de cuestiones que se pueden resumir de la siguiente manera. En primer lugar, tuvieron que elegir, entre las muchas ediciones existentes, la que tomaban como base para la edición crítica. En

¹² En la actualidad, se suelen vender unos 1.500 ejemplares al año en Francia, sin contar el acceso libre y gratuito en internet.

segundo lugar, se planteó la definición del género textual, ¿autobiografía estilizada?, ¿ensayo intelectual?, ¿tratado ideológico?, ¿panfleto propagandístico? No resultaba sencillo adscribir la obra a una determinada tradición editorial alemana. Bien es cierto que algunos autores de izquierdas, como Gustav Noske (1868-1946), cultivaron durante los años 20 y 30 del siglo XX un género híbrido que pudo servir de modelo a Hitler, en el que mezclaron temas autobiográficos, políticos y propagandísticos. Pero ninguno de ellos llegó al nivel de auto-estilización que Hitler utilizó en *Mein Kampf*. Hitler quería crear la imagen de un joven genio, que, siguiendo la tradición romántica, había sido elegido por la Providencia.¹³

En tercer lugar, los editores tuvieron que abordar la gran cantidad de temas de los que habla Hitler en *Mein Kampf*. Aunque se pueden destacar algunos temas principales y recurrentes a lo largo del libro, en la obra se abordan, además, una gran variedad de temas secundarios, relacionados con la prehistoria, las diferentes religiones, la música, etc. En el libro, Hitler se comporta como el maestro del tiempo y del espacio. Hasta finales de 1924 Hitler no incorporó algunos conceptos claves como *Lebensraum*, espacio vital, muy popular en el escenario de la derecha. Otro concepto clave era el de *Rassenschande*, la profanación racial. Hitler, en cualquier caso, reinterpreto el término para sus propios fines, consciente de su uso a principios del siglo XX. Al utilizar ese término, al lector de los años 20 y 30 le resonaba la definición colonial, relacionado con la Primera Guerra Mundial y los soldados de color de ocupación en Renania. El término se utilizó como término propagandístico contra la ocupación en Alemania. El lector contemporáneo, al contrario, piensa en seguida en las leyes de Núremberg y las consecuencias fatales para los judíos en Alemania.¹⁴

La cuarta gran cuestión fue el lenguaje empleado en *Mein Kampf*. No se trata de un libro estilísticamente difícil de leer. El problema lo plantea más bien el tipo de lenguaje que utilizaba Hitler: a veces brutal y apodíctico, otras veces pseudo-académico y pesado, también agudo y ofensivo. Es un libro *sui generis*, inspirado en la literatura popular, la *völkische Literatur* de

¹³ Dagmar von Hoff (2020) ha demostrado que Hitler, al escribir *Mein Kampf*, se basó en la novela *Die Sünde wider das Blut* de Artur Dinter.

¹⁴ Este cambio marca el principio de los estudios de la relación entre el colonialismo con el nacionalsocialismo (Zimmerer 2011, Pergher 2013).

finales del siglo XIX y principios XX, y una literatura de un existencialismo exultante como la novela *Michael. Ein deutsches Schicksal* (1929) de Joseph Goebbels (Czapla 65-68).¹⁵

En quinto lugar, tuvieron que decidir a quién estaba dirigida la edición y así poder determinar lo que había que anotar y lo que no hacía falta. Entre sus lectores, de diferentes generaciones y circunstancias muy diversas, se encontraría la comunidad científica, el lector educado y crítico. Esta cuestión se planteaba fundamentalmente en relación con la presentación. Se propuso mantener el equilibrio entre la introducción general al libro, las introducciones a los distintos capítulos y las anotaciones para guiar al lector sin agobiar o sobredeterminar la lectura. Las anotaciones y los comentarios debían constar, visual y simbólicamente, al mismo nivel que el texto original para que entonasen un diálogo con este.¹⁶

En Francia, Éditions Fayard encargó, en 2011, a Olivier Mannoni una nueva traducción de *Mein Kampf* al francés. Y bajo la dirección de Florent Brayard, un equipo de acreditados especialistas franceses y alemanes se encargó de preparar una edición crítica en francés, publicada en 2021. El equipo, que trabajaba en estrecha consonancia con el proyecto *Institut für Zeitgeschichte*, contaba con el apoyo del LabEx Tepsis, el Centro de Investigaciones Históricas (EHESS-CNRS) y el respaldo de las *European Union's Developing HEIs' Internationalization Policies* (DHIP). La edición francesa tiene un comentario adicional en el que se exponen las decisiones que se han tomado para la traducción del alemán, por ejemplo, respecto a los eufemismos que utilizaba Hitler para hablar de sus planes (Brayard xix-xxxiii).¹⁷ Los editores franceses, al contrario de la edición alemana, optaron por no dejar lugar a dudas sobre cómo interpretar ciertos pasajes del texto de Hitler. No obstante, como en el caso de la edición alemana, el comentario crítico francés se centra en la deconstrucción y la contextualización de los escritos de Hitler: ¿cómo

15 Tal como se ha señalado, los perpetradores habían hablado antes de la Guerra a través de sus publicaciones (una producción literaria básicamente olvidada y de dudosa calidad) y acciones.

16 Para un análisis detallado de la génesis de *Mein Kampf* cf. Plöckinger 2006.

17 Los responsables de la edición crítica de *Mein Kampf* en holandés, que fue publicada en 2018 con apenas anotaciones, eligieron una tercera vía, relegando así la interpretación y la documentación al lector.

surgieron sus tesis?, ¿cuáles eran sus intenciones?, ¿qué apoyo social tenían las reivindicaciones de Hitler entre sus contemporáneos?, ¿qué consecuencias tuvieron sus anuncios después de 1933? Y, más allá del texto, la edición se dirige al lector presente con la duda sobre lo que se puede hacer con los conocimientos actuales para contrarrestar las innumerables afirmaciones, mentiras y declaraciones de intenciones de Hitler. Es una pregunta que tiene todavía más importancia en el clima actual.¹⁸

3.3. El lenguaje

En *Mein Kampf* Hitler creó un lenguaje nuevo, reinterpretando ciertos conceptos, pero no dejó duda de sus intenciones ya en 1925. Años después, el 30 de enero de 1939, anunció abiertamente la “destrucción de la raza judía” en Europa. Desde entonces, su plan era un secreto a voces al que la gente no daba credibilidad por su monstruosidad. Ni los mismos judíos creyeron que Hitler pondría en práctica todo lo que afirmaba. Al mismo tiempo, se creó en la Alemania nacionalsocialista un lenguaje de eufemismos que ocultaba y silenciaba la verdad. Con la colaboración de un importante aparato de propaganda se creó un lenguaje que pretendía maquillar las verdades más crueles. Bajohr lo ha denominado como una técnica de información en clave, “*Technik der verschlüsselten Information*” (2006). Hilberg, al contrario, apunta que se trataba de “*ein bewusstes Wegschauen – Selbstbeschwichtigungseuphemismen*” (203)¹⁹ y Forster ha destacado su función: “*die Funktion der Erschaffung einer doppelten Realität als Beruhigung des Gewissens*” (294).²⁰ Entre otras formas retóricas destaca la “*Technisierung der Sprache*”, la tecnificación del lenguaje, que dio lugar al llamado *denial of injury*, minimizó cualquier sensación de culpabilidad por parte de los perpetradores y les permitió relativizar su propia culpa en los años posteriores. Muy frecuente

18 Tanto los medios de comunicación como los intelectuales alemanes y franceses se han ocupado intensamente de las nuevas ediciones y ha suscitado un vivo debate. Las opiniones difieren: mientras unos consideran la nueva edición presente una señal contra las noticias falsas y las mentiras sobre la época nazi, otros la critican por promover un enfoque y una clasificación del nacionalsocialismo excesivamente centrado en Hitler.

19 “Una mirada deliberada hacia otro lado –eufemismos de autoaprobación” (trad. BJ).

20 “La función de crear una doble realidad para calmar la conciencia” (trad. BJ).

fue también la ocultación de información sobre los actos de violencia. Pero la ocultación también es represión, ocultar es también reprimir. En algunos casos, se hablaría más bien de silenciar como forma de ocultación. En los escritos y entrevistas de los perpetradores nazis después de la Guerra, la elipsis es la figura retórica por excelencia (Gomel 2003): se apunta, pero no se nombra, se intenta despistar. No se dice explícitamente una mentira, pero la afirmación se acerca a la mentira por omisión. Heller (1993) y Beyer (1999) diferencian entre cuatro formas de silencio: el silencio del sinsentido, el silencio del horror, el silencio de la vergüenza y el silencio de la culpa. De estos, los dos últimos son los que más se producían en los discursos de los perpetradores, sin que ellos lo admitieran abiertamente.

Después de la guerra, el lenguaje de los perpetradores siguió las pautas de un lenguaje que les debería haber llevado a la gloria. Por ello, cabe recordar que la regeneración del idioma alemán después de la Segunda Guerra Mundial no fue ningún *topos*, sino una necesidad. La lengua alemana era el idioma de los perpetradores y su uso perpetraba una ideología –y en menor medida, una responsabilidad–. Por ello, el lenguaje, tanto como la sociedad, necesitaba ser desnazificado. La lengua alemana nazi como instrumento de silenciar no existe en otros idiomas como el francés. Por ello, no es de extrañar que una de las novelas que más se ha estudiado sea *Les bienveillantes* de Jonathan Littell, escrita en francés.²¹

4 · 'Literatura de perpetradores'

Por lo mencionado anteriormente, en la literatura en general, y en la literatura de habla alemana en particular, no hay gran presencia de la perspectiva de los perpetradores. También hay que distinguir, tal como señala Altmann (50) entre ficción escrita desde la perspectiva del perpetrador (*Täterfiktion*) y testimonios de perpetradores (*Täterzeugnisse*).

Una de las pocas obras en la categoría *Täterfiktion* es el texto *Der Kommandant* de Jürg Amann, publicado en 2011 –más de sesenta años después de los hechos–, en el que los apuntes de Rudolf Höß forman la base de un mo-

²¹ Todavía no se ha estudiado con detenimiento el uso del alemán como señal de totalitarismo y nacionalsocialismo por Robert Merle en *La mort est mon métier*.

nólogo. También Helga Schneider aborda en *Lasciami andare, madre* (2001) la experiencia de su madre como vigilante en los campos de concentración de Ravensbrück y Birkenau, marcada por la falta de arrepentimiento, aunque eligió para ello el italiano (Sanna 2017). Gran parte de las obras –empezando por *El lector de Bernhard Schlink* (1995)– que presentan una mirada desde la perspectiva del perpetrador –o de la perpetradora en casos muy contados–, son relatos ficticios escritos por la segunda o tercera generación, después de documentarse en archivos sobre los procesos judiciales desarrollados contra los perpetradores. En su novela *Flughunde* (1995, *El técnico de sonido*) el autor alemán Marcel Beyer, representante de la tercera generación, dio voz al perpetrador de una forma indirecta y muy original, haciendo visibles los mecanismos y estrategias discursivas del perpetrador para ocultar su culpabilidad (Giménez Calpe 2020).

Los textos literarios de los hijos que dan indirectamente voz a sus padres y tratan de comprender podrían ser considerados como una unión de ambas categorías. Por ejemplo, Hermann Kurzke, profesor emérito de filología alemana, publicó en 2019 *Was mein Vater nicht erzählte. Geschichte eines "Mitläufers"*, una biografía de su padre, construida con los documentos que su padre, físico de profesión y gerente en los *Farbwerke Hoechst*, le había legado. El estudio de los documentos le ayuda a comprender mejor la figura de su padre y le permite acercarse a un padre siempre distante y silencioso, acercamiento que expresa a través de monólogos interiores y diálogos ficticios póstumos. Por otro lado, Niklas Frank, hijo del gobernador alemán en Polonia, dedica su obra literaria a denunciar los crímenes de sus padres: *Der Vater. Eine Abrechnung* (1987) y *Meine deutsche Mutter* (2005). No siempre es la historia de los padres; otros autores se ocupan de otros familiares que tuvieron un papel más o menos activo durante la Segunda Guerra Mundial, como, por ejemplo, Uwe Timm en *Am Beispiel meines Bruder*, que se interroga sobre la figura de su hermano mayor (2003) o Alexandra Senfft en *Schweigen tut weh. Eine deutsche Familiengeschichte* (2008), cuyo abuelo Hanns Ludin fue un alto oficial de las S.A.

En cuanto a los pocos escritos autobiográficos de perpetradores nazis –que forman parte de los testimonios, *Täterzeugnisse*–, destacan el de Adolf Eichmann, *Götzen. Die Autobiografie von Adolf Eichmann*, editado por Ben Nescher (2016), y el de Rudolf Höß, *Der Kommandant in Auschwitz. Auto-*

biographische Aufzeichnungen, editados por Martin Broszat (1958). Tanto Höß como Eichmann se dan a conocer como personas jurídicas y, por lo tanto, su redacción está determinada por la estilización estratégica del perpetrador. Esto significa que sus declaraciones tienen como telón de fondo la defensa en el tribunal y su performance delante del tribunal, tal como explicó Hannah Arendt, cuyo estudio *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963) ha determinado la visión del perpetrador hasta la actualidad. A la visión de Arendt hay que añadir el estudio *The Destruction of the European Jews* de Raul Hilberg (1961) con el énfasis en el paradigma del acto tecnológico (*technisierte Tat*) y en el modelo del perpetrador que confiaba en la autoridad absoluta a los superiores; obedecer y cumplir con sus deberes era su deber absoluto.

Las autobiografías y los relatos de perpetradores en lengua alemana suelen estar marcados por el silencio, el olvido de los años 1939-45. Los perpetradores –sin arrepentimiento– habían enterrado su pasado, este lado oscuro que podría ser un hándicap para una carrera en la Alemania o la Austria de posguerra. Un sonado caso es el de Kurt Waldheim (1918-2007). Embajador y ministro de asuntos exteriores de Austria, cuarto secretario general de la ONU (1972-1981) y presidente de Austria (1986-1992), Waldheim ocultó su pasado nazi en las SA (*Sturmabteilung*) en su autobiografía *Im Glaspalast der Weltpolitik* (1985). No omitió hechos, sino que reescribió su biografía al alegar haber estado en Viena cuando era oficial de inteligencia entre 1943 y 1945 en los Balcanes, Grecia y Turquía. El clima de la posguerra buscaba ser propicio para la reeducación y al arrepentimiento de los perpetradores. ¿Cómo iban Waldheim y muchos otros a atreverse a escribir sus memorias?, ¿cómo iban a salir a la luz confesando crímenes o la participación en crímenes por los que podrían ser juzgados y enviados a la cárcel?, ¿y qué editorial iba a atreverse a publicarlas, arriesgándose a perder las subvenciones necesarias para la reedificación de la economía y cultura? El documental de Ruth Beckermann sobre el caso Waldheim deja entrever a través de la interpretación de los gestos y de su lenguaje corporal que nunca hubo arrepentimiento, que el joven oficial seguía vivo en el candidato a la presidencia (Beckermann 2018).

Las reacciones públicas ante las revelaciones sobre Kurt Waldheim y el hecho de que este ocultase en su biografía que había formado parte de las SA, polarizó –de forma similar a los juicios de Fráncfort en los años 60– a

la población austríaca. Una parte de la población defendió a Waldheim, lo que contribuyó a su elección como presidente de Austria, mientras que otros condenaron los sucesos. El lado positivo del “caso Waldheim” en 1986 fue que acabó oficialmente con el mito de Austria como la “primera víctima” del Tercer Reich y abrió una nueva etapa en la historia de Austria y, concretamente, en los procesos de rememoración de este país sobre su actuación durante el Tercer Reich.

En una línea similar, cabe apuntar la publicación de la autobiografía de Günter Grass (1927–2015) *Beim Häuten der Zwiebel (Pelando la cebolla)*, publicada en 2006, en la que confiesa que se alistó en las Waffen-SS en 1944, cuando tenía quince años, alegando que fue su necesidad de independizarse la que le llevó a enrolarse. Otros autores liberales como Dieter Kühn (1935–2015) actuaron de forma muy similar –en un clima bélico en el que los jóvenes alemanes tenían como ejemplo las enseñanzas de las Juventudes Hitlerianas–. En el momento de las revelaciones, ambos autores fueron atacados por no haber confesado este hecho antes a pesar de su arrepentimiento, y por calificarlo como un error de juventud, superando así su vergüenza.²²

Assmann argumenta que el silencio como estrategia retórica revela una paradoja de la comunicación y sirve, en primer lugar, para la auto-protección (Assmann 2013 57). Mientras unos no encuentran palabras para expresar lo vivido, hay otros que no quieren decir nada que los pueda comprometer: “Niemand erzählt gern über Handlungen, die ihm vehemente Kritik, Verhaftung oder eine Haftstrafe einbringen könnten” (Ludewig-Kedmi 108–109).²³ El lenguaje de los eufemismos ya no está a su alcance, y su uso deja al descubierto su implicación en los crímenes. Hablar sobre sus actos pasados revela su implicación, al mismo tiempo que muestra cómo pervive en ellos

²² Grass fue uno de los primeros escritores que retrataron de forma incómoda la sociedad alemana del Tercer Reich a través de los ojos de Oskar Matzerath en *El tambor de hojalata* (1959). Es una de las novelas que Susanne Knittel elige en su estudio *The Historical Uncanny* (2014) para proponer, en respuesta al olvido de las memorias históricas que incomodan la autocomprensión de un pueblo, lo siniestro histórico como aquello que se resiste a la reificación precisamente porque no puede ser asimilado por los discursos dominantes de la conmemoración, de forma que su estudio abre nuevas vías para enfrentarse a un pasado sin resolver.

²³ “A nadie le gusta contar hechos que podrían valerle una crítica vehemente, una detención o una pena de prisión” (trad. BJ).

la ideología nazi, lo que supone, después de todo, una confesión indirecta de culpabilidad. Si el perpetrador guarda silencio impide cualquier tipo de diálogo y el derecho de los demás a juzgarle. Si el *topos* de lo indecible –vigente en Alemania, sobre todo, por la frase de Adorno– se ha establecido como referente en los testimonios de las víctimas del Tercer Reich, en el campo del estudio de los perpetradores domina el *topos* del silencio, que hace alusión a una retórica que despista y reinterpretar los hechos.

5 · Digresiones a modo de conclusión: la cultura 'cuna' de la perpetración

Más de setenta años de investigación y debates requieren nuevos paradigmas, teniendo también en cuenta que el marco histórico puede convertir al perpetrador en víctima y a la víctima en perpetrador. La cuestión que se plantea en la Alemania reunificada es de qué forma el perpetrador se perpetúa por medio de un discurso memorístico. Cabe estudiar cómo el relato que construye el itinerario de las visitas, el diseño y mantenimiento de los espacios de exposición, perpetúa en tiempo y espacio los mitos creados por la historia oficial de las dos Alemanias, que siguen vigentes en la memoria colectiva de un parte de este Estado y que propician el solapamiento de las memorias colectivas y memorias individuales (Erl & Rigney). A la historia no resuelta de Buchenwald como campo de concentración se añade la historia de perpetraciones no resueltas de la RDA, inscribiendo la violencia en las estructuras de un Estado.

Buchenwald se encuentra a 10 km de la pequeña ciudad de Weimar, encaramada en las laderas del Ettersberg y rodeada de los bosques de Turingia. Bosques como los de Turingia han sido durante mucho tiempo “quintessential symbol[s] of Germanness” (Lekan 2004: 9). Esta zona alberga uno de los legados literarios y culturales más preciados de Alemania: Weimar, a la que se considera la cuna de la civilización alemana ilustrada.²⁴ Entre los

²⁴ Por estos motivos Weimar desempeñó un papel determinante a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, acogiendo a la Asamblea Nacional constituyente de la que surgió la Primera República Alemana y, más tarde, en julio de 1926 el segundo congreso del Partido Nacionalsocialista (NSDAP). Muchos lugares, incluyendo parques y edificios de la época clásica y de la Bauhaus, están incluidos en la lista de la Organización de las

ilustres residentes destaca Johann Wolfgang von Goethe, famoso por sus paseos por las laderas de Ettersberg, terreno de caza de los duques de Sajonia-Weimar desde el siglo XVI. Cuando los nacionalsocialistas se apoderaron de este paisaje, lo alteraron drásticamente, generando una nueva capa de significado simbólico (Klei 2011, Rapson 2015). Aunque el nombre propuesto para el campo se cambió para evitar implicar el legado cultural de Goethe, la investigación de James E. Young (73-75) sugiere que los nazis construyeron el campo en el Ettersberg precisamente por su pasado mitológico y cultural. De hecho, la dicotomía de Weimar-Buchenwald como símbolo de lo mejor y lo peor de Alemania se señaló en numerosas ocasiones a lo largo de la postguerra (Anna Seghers, Ernst Thape).

Junto con Sachsenhausen y Dachau, Buchenwald se planificó para optimizar los intereses organizativos, políticos y económicos de las SS en un único complejo, además de cumplir sus funciones como centro de detención. Con un extenso complejo de subcampos de trabajo y amplias instalaciones de alojamiento y entrenamiento de las SS, a finales de la Segunda Guerra Mundial, más de seis mil hombres de las SS, y a menudo también sus familias, fueron alojados en la zona que rodeaba el campo principal que llegó a tener una extensión de 190ha.

La topografía del campo cambió inmediatamente después de la liberación en la primavera de 1945, cuando los supervivientes erigieron un monumento temporal en forma de obelisco de madera en el terreno principal de reunión (Young 75). Sin embargo, entre agosto de 1945 y 1950, fue utilizado por las autoridades de ocupación soviética como campo de internamiento para antiguos colaboracionistas y funcionarios nazis (Campamento Especial nº2 de la NKVD), por lo que su destino cambió la interrelación de víctimas y perpetradores.

En 1950, las autoridades de la República Democrática Alemana volvieron a ajardinar el campo para celebrar el triunfo de la resistencia comunista sobre el fascismo nazi y, con el monumento memorístico conmemorativo, el paisaje quedó dividido en dos mitades (Azaryahu 5). Tras la reunificación alemana de 1990, los espacios del campo fueron reestructurados en torno a tres geografías culturales memorísticas (Azaryahu 11). Por lo tanto, Buchenwald representa, en el seno de la sociedad alemana, un lugar de memoria

Naciones Unidas para la UNESCO.

que encarna diferentes fases fundamentales de la historia de Alemania y cuyas perspectivas cambiantes contribuyen a la creación de un relato dominante caracterizado por marcas ideológicas que, en cada periodo histórico, ha dado lugar a silencios significativos que se yuxtaponen en el paisaje actual de Weimar-Buchenwald. Los espacios representan no solo a los perpetradores nazis sino a diferentes perpetradores con Johann Wolfgang von Goethe como telón de fondo, hombre de estado, científico y gran escritor al que Hitler incluía frecuentemente en la ideología nacionalsocialista.

Los cambios paisajísticos de Buchenwald reflejan la complejidad del proceso de perpetración: diferentes estratos de autoridad, diferentes motivos de participación, diferente intencionalidad, y los cambios de estos factores a lo largo del tiempo. Tal como es presentado por la historia del paisaje mismo, los diferentes nichos y las diferentes capas de implicación y de perpetración ponen en evidencia la complejidad, la fluidez y la contingencia de la perpetración. Asimismo, enfatizan la multidimensionalidad de los perpetradores y la perpetración y su tipología.²⁵ Los relatos, sobre todo en el nivel de los perpetradores de bajo rango que no comparten necesariamente las motivaciones e intenciones de los líderes son importantes para devolver la capacidad de acción tanto a los autores como a las víctimas (Frydel 22). En este sentido, el estudio de los lugares de perpetración, su naturaleza y resemantización puede llevar a conclusiones más complejas que el estudio de la 'literatura de perpetradores', que se involucraron en el silencio para conciliar y enmascarar lo inconcebible, lo inefable y lo irrepresentable.

6 · Referencias bibliográficas

- Altmann, Eva Mona. *Das Unsagbare verschweigen. Holocaust-Literatur aus Täterperspektive. Eine interdisziplinäre Textanalyse*. Bielefeld: transcript, 2021.
- Amann, Jürg. *Der Kommandant. Bekenntnisse eines Massenmörders*. Zürich: Arche, 2011.

²⁵ La tipología de perpetradores de Anderson habla de "caminos" hacia la perpetración en lugar de tipos invariables, mientras que Williams ha desarrollado un modelo complejo basado en acciones individuales, en lugar de motivaciones duraderas o roles fijos (Anderson 2018, Williams 2018).

- Anderson, Kjell. *Perpetrating Genocide: A Criminological Account*. London: Routledge, 2018.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. 1966. Barcelona: Lumen, 1999.
- Assmann, Aleida. "Formen des Schweigens". *Schweigen*, eds. Aleida Assmann y Jan Assmann. Múnich: Fink, 2013. 51-68.
- Assmann, Aleida. *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungskultur*. Viena: Picus, 2006.
- Assmann, Aleida. *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*. Múnich: Beck, 2007.
- Azaryahu, Maoz. "Re-Placing Memory: the Reorientation of Buchenwald", *Cultural Geographies* 10 (2003): 1-20.
- Bachmann, Ingeborg. "Entre asesinos y locos". *A los treinta años*, trad. Margarita Fontseré. Barcelona: Seix Barral, 1963.
- Bajohr, Frank. "Teil I. Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen. Die deutsche Gesellschaft und die Judenverfolgung 1933-1945". *Der Holocaust als offenes Geheimnis. Die Deutschen, die NS-Führung und die Alliierten*, eds. Frank Bajohr y Dieter Pohl. Múnich: Beck, 2006. 15-79.
- Beckermann, Ruth. *El caso Kurt Waldheim. Documental*. Austria: Ruth Beckermann Filmproduktion y ORF, 2018.
- Beyer, Manfred. "Kommentar. Holocaust: Sprechen". *Literatur und Holocaust*, ed. Heinz Ludwig Arnold. Múnich: Text + Kritik, 1999. 18-24.
- Beyer, Marcel. *El técnico de sonido*, trad. Georg Pichler y Carmen Gómez. 1995. Madrid: Debate, 1999.
- Brayard, Florent, Andreas Wirsching, Anne-Sophie Anglaret, Oliver Mannoni, y Dorit Brixius, eds. *Historiciser le mal. Une édition critique de "Mein Kampf"*. París: Fayard, 2021.
- Breithaupt, Fritz. *Kultur der Ausrede*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Browning, Christopher. "German Memory, Judicial Interrogation, and Historical Reconstruction. Writing Perpetrator History from Postwar Testimony". *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, ed. Saul Friedländer. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 22-36.
- Crownshaw, Richard. "Perpetrator Fictions and Transcultural Memory", *Parallax* 17.4 (2011): 75-89.

- Czapla, Ralf Georg. “Die Entfesselung des Prometheus. Erlösungssehnsucht und Geschichtseschatologie in Gedichtentwürfen des jungen Joseph Goebbels”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 29.1 (2004): 55–83.
- Eichmann, Adolf. *Götzen. Die Autobiografie von Adolf Eichmann*, ed. Ben Ne-scher. Berlín: Metropol Verlag, 2016.
- Erl, Astrid y Ann Rigney. *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*. Berlín: De Gruyter, 2009.
- Ferrer, Anacleto y Vicente Sánchez-Biosca. “En una selva oscura. Introducción al estudio de los perpetradores”. *El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos*, eds. Anacleto Ferrer y Vicente Sánchez-Biosca. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2019. 11–51.
- Forster, Iris. *Euphemistische Sprache im Nationalsozialismus. Schichten, Funktionen, Intensität*. Berlín: Hempen, 2009.
- Frank, Niklas. *Bruder Norman! “Mein Vater war ein Naziverbrecher, aber ich liebe ihn!”*. Bonn: Dietz, 2013.
- Frank, Niklas. *Der Vater. Eine Abrechnung*. Múnich: Bertelsmann, 1987.
- Frank, Niklas. *Meine deutsche Mutter*. Múnich: Gruner & Jahr, 2005.
- Frydel, Tomasz. “The Devil in Microhistory: The ‘Hunt for the Jews’ as a Social Process”. *Micro-histories of The Holocaust*, eds. Claire Zalc y Tal Bruttman. Nueva York: Berghahn, 2017. 171–189.
- Giménez Calpe, Ana. “Sobre el testimonio del perpetrador en *Flughunde* de Marcel Beyer. Desenmascarando sus dispositivos lingüísticos y discursivos”, *Revista de Filología Alemana* 28 (2020): 91–105.
- Goebbels, Joseph. *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*. Múnich: Franz Eher Verlag, 1929.
- Gomel, Elana. *Bloodscripts. Writing the Violent Subject*. Ohio: Ohio State University Press, 2003.
- Grass, Günter. *Pelando la cebolla*. Barcelona: Debolsillo, 2007.
- Groehler, Olaf. “Erblasten: Über den Umgang mit dem Holocaust in der DDR”. *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens: eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, ed. Hanno Loewy. Reinbek: Rowohlt, 1992. 110–127.

- Heller, Agnes. "Die Weltzeituhr stand still. Schreiben nach Auschwitz? Schweigen über Auschwitz? Philosophische Betrachtungen eines Tabus", *Die Zeit* 19 (7.5.1993): 61-62.
- Hilberg, Raul. *Perpetrators Victims Bystanders. The Jewish Catastrophe: 1933-45*. Nueva York: HarperPerennial, 1992.
- Hilberg, Raul. *The Destruction of the European Jews*. Chicago: Quadrangle Books, 1961.
- Hitler, Adolf. *Mein Kampf. Eine kritische Edition*, eds. Christian Hartmann, Thomas Vordermayer, Othmar Plöckinger, Roman Töppel. Múnich: Institut für Zeitgeschichte, 2016.
- Hoff, Dagmar von. "Nationalsozialismus und die Zerstörung der narrativen Tradition des Humanen. Artur Dinters Zeitroman *Die Sünde wider das Blut* – eine Vorlage für Adolf Hitlers *Mein Kampf*". *Globalisierte Erinnerungskulturen. Darstellungen von Nationalsozialismus, Holocaust und Exil in peripheren Literaturen*, eds. Marco Bosshard y Iulia-Karin Pa-trut. Bielefeld: transcript, 2020. 37-52.
- Höß, Rudolf. *Der Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*, ed. Martin Broszat. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1958.
- Jones, Kathryn. *Journeys of Remembrance. Memories of the Second World War in French and German Literature, 1960-1980*. Oxford: Legenda, 2007.
- Klei, Alexandra. *Der erinnerte Ort. Geschichte durch Architektur. Zur baulichen und gestalterischen Repräsentation der nationalsozialistischen Konzentrationslager*. Bielefeld: transcript, 2011.
- Knittel, Susanne C. *The Historical Uncanny. Disability, Ethnicity, and the Politics of Holocaust Memory*. Bronx: Fordham University Press, 2014.
- Knittel, Susanne C., Ugur Ümit Üngör, Emiliano Perra, y Kara Critchell. "Editor's Introduction", *Journal of Perpetrator Research* 1 (2017): 1-27.
- Krankenhagen, Stephan. *Auschwitz darstellen. Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Walser*. Cologne: Böhlau, 2001.
- Kühn, Dieter. *Das magische Auge. Mein Lebensbuch*. Fráncfort del Meno: Fischer, 2013.
- Kurzke, Hermann. *Was mein Vater nicht erzählte. Geschichte eines "Mitläufers"*. Múnich: Beck, 2019.
- Lamping, Dieter. *Literatur und Theorie. Über poetologische Probleme der Moderne*. Gotinga: Vandenhoeck, 1996.

- Lekan, Thomas M. *Imagining the Nation in Nature. Landscape, Preservation and German Identity, 1885–1945*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Littell, Jonathan. *Les bienveillantes*. Paris: Gallimard, 2006.
- Lohl, Jan y Angela Moré. *Unbewusste Erbschaften des Nationalsozialismus. Psychoanalytische, sozialpsychologische und historische Studien*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2014.
- Ludewig-Kedmi, Revital. "Ambivalenz im Umgang mit der Shoah. Psychologische Perspektiven von Erzählgeboten und Erzählverboten". *Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Shoah*, eds. Bettina Bannasch y Almuth Hammer. Fráncfort del Meno: Campus, 2004. 99–116.
- Maldonado Alemán, Manuel. *Literatura e identidad cultural. Representaciones del pasado en la narrativa alemana a partir de 1945*. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2009.
- McGlothlin, Erin Heather. "Theorizing the Perpetrator in Bernhard Schlink's *The Reader* and Martin Amis's *Times' Arrow*". *After Representation? The Holocaust, Literature, and Culture*, eds. R. Clifton Spargo y Robert M. Ehrenreich. Nueva Brunswick: Rutgers University Press, 2010. 210–230.
- McGlothlin, Erin Heather. *Second-Generation Holocaust Literature. Legacies of Survival and Perpetration*. Rochester: Camden House, 2006.
- Merle, Robert. *La mort est mon métier*. 1952. Paris: Gallimard, 1972.
- Mitscherlich, Alexander y Margarte Mitscherlich. *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. Múnich: Piper, 1967.
- Niven, Bill. "Introduction: German Victimhood at the Turn of the Millennium". *Germans as Victims. Remembering the Past in Contemporary Germany*, ed. Bill Niven. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006. 1–25.
- Pergher, Roberta, Mark Roseman, Jürgen Zimmerer, Shelley Baranowski, Doris L. Bergen, y Zygmunt Bauman. *The Holocaust. A Colonial Genocide? A Scholar's Forum*. Londres: Routledge 2013.
- Plöckinger, Othmar. *Geschichte eines Buches. Adolf Hitlers "Mein Kampf"*. Berlin: De Gruyter, 2006.
- Rapson, Jessica. *Topographies of Suffering: Buchenwald, Babi Yar, Lidice*. Oxford, Nueva York: Berghahn Books, 2015.

- Sanna, Simonetta. *Nazi-Täterinnen in der deutschen Literatur. Die Herausforderung des Bösen*. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2017.
- Schlink, Bernhard. *El lector*. 1995. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Schmidt, Thomas. "‘Wofür nur das alles?’ Zur literarischen Shoah-Darstellung in der DDR". *Katastrophe und Gedächtnis*, eds. Thomas Klinkert y Günter Oesterle. Berlín: De Gruyter, 2014. 293-319.
- Schneider, Helga. *Lasciami andare, madre*. Milan: Adelphi, 2001.
- Schramm, Moritz. "Perspektivisches Erinnern: Der Nationalsozialismus und seine Folgen in der jüngeren deutschen Gegenwartsliteratur". *Gegenwart schreiben. Zur deutschsprachigen Literatur 2000-2015*, eds. Corina Caduff y Ulrike Vedder. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016. 15-26.
- Segler-Messner, Silke. *Archive der Erinnerung. Literarische Zeugnisse des Überlebens nach der Shoah in Frankreich*. Cologne: Böhlau, 2005.
- Senfft, Alexandra. *Schweigen tut weh. Eine deutsche Familiengeschichte*. Berlín: List TB, 2008.
- Strümpel, Jan. "Im Sog der Erinnerungskultur. Holocaust und Literatur – ‘Normalität’ und ihre Grenzen". *Literatur und Holocaust*, ed. Heinz Ludwig Arnold. Múnich: Text + Kritik, 1999. 9-17.
- Stein, Arlene. *Reluctant Witnesses. Survivors, Their Children, and the Rise of the Holocaust Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Taberner, Stuart. "Representations of German Wartime Suffering in Recent Fiction". *Germans as Victims. Remembering the Past in Contemporary Germany*, ed. Bill Niven. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006. 164-180.
- Timm, Uwe. *Am Beispiel meines Bruders*. Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 2003.
- Waldheim, Kurt. *Im Glaspalast der Weltpolitik*. Múnich: Econ, 1985.
- Wieviorka, Annette. *L'Ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.
- Williams, Timothy. "Thinking Beyond Perpetrators, Bystanders, Heroes: A Typology of Action in Genocide". *Perpetrators and Perpetration of Mass Violence. Dynamics, Motivations and Concepts*, eds. Timothy Williams y Susanne Buckley-Zistel. Londres: Routledge, 2018. 17-35.
- Young, James E. *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meanings*. New Haven: Yale University Press, 1994.

Zimmerer, Jürgen. *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*. Berlín: Lit, 2011.

Zinn, Katja. *Literarische Versionen des Gettos Litzmannstadt: Holocaustliteratur als Spiegel von Erinnerungskultur dargelegt an Texten von Opfern, Tätern, Zuschauern und Nachgeborenen*. Dissertation Justus-Liebig-Universität Gießen, 2008. <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2009/7144/>

Léon Degrelle. Del silencio a la negación del Holocausto.

Léon Degrelle. From silence
to Holocaust denial.

José Luis Rodríguez Jiménez¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Recibido 28 abril 2022 · Aceptado 12 junio 2022

Resumen

Léon Degrelle, líder del partido fascista belga Rex, escribió varios libros de contenido político, ideológico y militar durante el período comprendido entre la finalización de la Segunda Guerra Mundial y su muerte, en 1994, etapa que pasó en España como refugiado político. Analizamos el uso de expresiones xenófobas y racistas, el silencio, primero, sobre el genocidio cometido por el Tercer Reich sobre los judíos, y, posteriormente, su negación, y la exaltación de la figura de Hitler. El artículo aporta una reflexión sobre si la acusación al colectivo judío de inventar el Holocausto ayuda a justificar la violencia neonazi, y sobre la negación de los crímenes nazis como forma de violencia sobre las víctimas del Tercer Reich.

Palabras claves: Degrelle; perpetrador; neonazismo; negación del Holocausto; antisemitismo; campos de exterminio.

Abstract

Léon Degrelle, leader of the Belgian fascist Rex party, wrote several books with political, ideological and military content during the period between the end of the Second World War and his death in 1994, a stage he spent in Spain as a political refugee. We analyze the use of xenophobic and racist expressions, the silence, first, about the genocide committed by the Third Reich on the Jews, and, later, its denial, and the exaltation of the figure of Hitler. The article provides a reflection on whether the accusation of the Jewish community of inventing the Holocaust helps to justify neo-Nazi violence, and on the denial of Nazi crimes as a form of violence against the victims of the Third Reich.

Keywords: Degrelle; perpetrator; neo-Nazism; Holocaust denial; antisemitism; extermination camps.

¹ alejandreta1@gmail.com

1 • Introducción

Conforme a la educación recibida en el hogar familiar y en el colegio, en Valonia, el territorio meridional de Bélgica, francófona y de cultura católica, Léon Degrelle (Bouillon, Bélgica, 1906-Málaga, España, 1994) militó en Acción Católica, hasta hacerse cargo de la editorial Rex (una etiqueta derivada de *Cristo el rey*). Degrelle se alineó con los sectores insatisfechos del Partido Católico, por los casos de corrupción en que se vieron implicados varios de sus dirigentes y por su apego al parlamentarismo, mientras crecían las organizaciones de izquierda y la *amenaza bolchevique*. Desde comienzos de la década de 1930, Degrelle, periodista, hábil propagandista y orador, impulsó un movimiento político de derecha radical populista que jugaba con la retórica nacionalista, anticomunista y anticapitalista, para reclamar una renovación moral y un orden social y político auténticamente *católico*, y cuyo extremismo en la crítica al liberalismo mostraba la influencia de Maurras y su *Action Française*, y le aproximaba a los fascismos católicos rumano y español. Como movimiento político independiente, desde 1935, Rex creció con rapidez, como el semanario del mismo nombre, sobre todo entre los valones de habla francesa, menos en el norte del país, donde tenía un competidor, la Vlaamsch Nationaal Verbond (UNV); la alianza con la UNV, en 1936, supuso un alejamiento de la tradicional postura pro francesa de la derecha valona por parte de Degrelle, admirador de Francia, casado con una francesa y que llevaba a las páginas de Rex la Francia de Juana de Arco y San Luis (Lanneau 185). Rex se presentó por primera vez a las elecciones en mayo de 1936 y, con el 11% de los votos, obtuvo veintiún diputados.

A partir de entonces el proto fascismo de los dirigentes de Rex se acentuó, en el discurso y en las formas, incluido el hasta entonces poco desarrollado componente antisemita, mucho más inspirado en Acción Francesa que en el nacional-socialismo alemán. También se impulsaron las relaciones con el fascismo italiano. En cambio, se limitaron las establecidas con el Tercer Reich, por cuestiones ideológicas y de política interior, dado el pésimo recuerdo entre los belgas de la ocupación alemana durante la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, la tensión internacional en Europa occidental, motivada por la política revisionista del Tratado de Versalles por parte de la Alemania nazi, perjudicó a Rex, pues la acusación procedente de varios

partidos y medios de comunicación, de que era una formación imitadora y dependiente del partido de Hitler, hizo que una buena parte de sus votantes regresasen al Partido Católico. Durante 1938-1939, antes y después del ataque alemán a Polonia, Degrelle abanderó el neutralismo de Bélgica, en parte para tratar de neutralizar esas críticas. Sin éxito, pues en las elecciones de abril de 1939 Rex descendió al 4% de los votos.

Cuando comenzó la ofensiva alemana contra los aliados occidentales, el 10 de mayo de 1940, el gobierno belga, presidido por el católico Pierlot, encarceló a Degrelle y a otras personas, no solo políticos, consideradas germanófilas. Ante el avance de la Wehrmacht, estos prisioneros fueron entregados a la Sûrete francesa. La victoria alemana sobre Francia significó su puesta en libertad. Bélgica quedó bajo el mando de la administración militar alemana; el general Reeder, en su cúpula, y el embajador alemán entregaron la administración civil a colaboracionistas entre los que no figuraba Degrelle. Este decidió dar otro impulso a la fascistización de Rex, que adoptó como uniforme la camisa negra y otros rituales, como los desfiles nocturnos de jóvenes con antorchas y paradas paramilitares. Además, el partido evolucionó, de nacionalista pro una Bélgica unida y monárquica a la idea de una Gran Borgoña, con territorios belgas y franceses, enmarcada en el nuevo Orden Europeo nazi, propuesta que Hitler dejaría en el aire, al igual que el Gran Flandes, a la espera de la victoria final que no llegaría.

Tras el ataque alemán a la URSS, en junio de 1941, el número dos del partido, Fernand Rouleau, trató de contrapesar el colaboracionismo flamenco, que presumía de categoría racial *germánica* y se había adelantado ofreciendo la Vlaams Legioen para combatir contra el Ejército Rojo, con la creación de una legión integrada por voluntarios, la Légion Wallonie. No está claro que diera el paso alentado por Degrelle, que decidió alistarse como soldado, tras pretender ser nombrado oficial y recibir una negativa de las autoridades militares alemanas, por carecer de experiencia (De Bruyne 14). De soldado servidor de ametralladora, Degrelle fue ascendiendo, hasta oficial superior y mandar la unidad, por méritos de guerra y beneficiado por la muerte de oficiales superiores y también porque “su promoción por los alemanes respondía a cálculos puramente políticos” (Alegre 220). Paulatinamente, miles de belgas se alistaron en unidades valonas y flamencas de voluntarios a favor del Tercer Reich, de composición numéricamente pro-

gresiva, dos batallones, dos brigadas, dos divisiones; los belgas se integraron primero en la Wehrmacht y, después, en las Waffen SS: SS-Sturmbrigade Wallonien y Division Wallonien. Pues Degrelle se sentía cada vez más atraído por las SS, por ser una organización que cotizaba al alza y en la que podría impulsar su colaboración con los alemanes (Conway 195, 196). Recibiría el mando de la SS-Sturmbrigade en febrero de 1944 y consta que en enero de 1945 fue ascendido a teniente coronel.

A finales de enero de 1945, el retroceso alemán llevó a Degrelle a Stettin, en la Pomerania occidental, y a Berlín, para descanso y un imposible intento de reorganizar su unidad. Eso fue a comienzos de abril. A continuación, en desbandada, ante la avalancha del Ejército Rojo, junto a otras tropas descoordinadas del Alto Mando, el grupo en el que iba Degrelle se dirigió hacia Lubeck, en el norte de Alemania, y, ya en un grupo más pequeño, a Dinamarca, a donde llegó el 1 de mayo, y de aquí, en un dragaminas a Oslo. En la noche del 7 al 8 de mayo, Degrelle y otras cinco personas despegaron en un heinkel, rumbo a España, país que Degrelle había visitado, la llamada *zona nacional*, durante la Guerra Civil. En la mañana del día 8, el avión amerizó, estrellándose, en aguas de la playa de La Concha en San Sebastián. Los seis ocupantes salvaron la vida.

Antes de esa fecha, medios de comunicación y políticos belgas habían acusado a Degrelle de haber intervenido en actos de represalia en su país, donde, como en otros, se vivió una guerra civil entre resistentes a la ocupación y colaboracionistas. En concreto, en dos episodios del verano de 1944, el primero tras el asesinato de su hermano Édouard, farmacéutico y simpatizante de Rex, en Bouillon (Conway 261-262). Victor Matthys, sustituto de Degrelle al frente del partido desde que este se alistó para la guerra y coordinador de las represalias, fue juzgado por crímenes de guerra y colaboración con el enemigo, condenado a muerte y fusilado en 1947. Degrelle no figuró en las listas de criminales de guerra, ni en Bélgica ni en Rusia. Pero fue juzgado, tan solo unas semanas después de la liberación de Bélgica, *in absentia*, sin esperar a su posible captura, y condenado a muerte, en sentencia dictada por un tribunal de Bruselas el 28 de diciembre de 1944, que le declaró culpable de colaboración política y militar con el enemigo¹.

¹ “Asunto Degrelle”, pp. 12-13, Gabinete Diplomático MAE, 14 de noviembre de 1957”, en 31/13, Fondo Castiella, Real Academia de la Historia.

Degrelle no regresó a Bélgica. Permanecería en España hasta la fecha de su muerte. Ni Estados Unidos ni Gran Bretaña, y menos aún Bélgica, consiguieron forzar su repatriación (Hierro en línea). El gobierno de Franco le ocultó (Jerez 83 y ss., 187 y ss.), mientras el Ministerio de Exteriores declaraba que había sido expulsado, y notificaba al encargado de negocios en Bruselas que debía dar fe al gobierno de ese país de que el ex líder rexista no se encontraba en territorio nacional².

2 • Objetivos y método

Este trabajo³ analiza los libros que Degrelle escribió en España, tanto durante la etapa en que vivió oculto en distintos lugares del país como cuando era sabido que residía en Madrid y Málaga. Lo hace con el propósito de aportar una reflexión sobre si la acusación al colectivo judío de inventar los genocidios cometidos por el nazismo ayuda a justificar la violencia neonazi, y la impulsa, y si la negación de los crímenes nazis es otra forma de violencia sobre las víctimas del Tercer Reich, tanto los perseguidos y asesinados en los campos de trabajo y exterminio, como la minoría que sobrevivió en los guetos y campos de trabajos forzados y las comunidades judías de la diáspora posterior a la guerra mundial. En definitiva, se valora si la obra escrita de Degrelle es un caso de restos documentales de un perpetrador de violencia, si constituye un caso concreto de reconstrucción del pasado escrita desde la perspectiva de los perpetradores de crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, según la terminología establecida por el Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, los cuales niegan la voluntad del Tercer Reich de exterminio de colectivos humanos y, en consecuencia, la existencia de campos de exterminio, el asesinato mediante cámaras de gas y la realidad de los hornos crematorios.

Los científicos sociales han continuado estudiando los crímenes del Tercer Reich, y de otros regímenes, y uno de sus recursos es examinar los

² Telegrama nº 149 MAE, 19 octubre 1946, a Encargado Negocios en Bruselas, AGA, Caja 54/15185, Fondo Nº 77.02.

³ Este artículo se incluye en la línea de investigación Extremismos políticos y teorías de la conspiración del Grupo Universitario de Investigación en Mediación y Comunicación (GUIMEDCOM) de la Universidad Rey Juan Carlos.

relatos escritos desde la perspectiva de los perpetradores y sus simpatizantes. Pues, tras los estudios realizados en la inmediata posguerra, y la conformación de la denominada *literatura del Holocausto*, para abordar los hechos, experiencias y consecuencias de la persecución nazi a los judíos, varios investigadores pusieron el foco de atención en los procedimientos discursivos de los verdugos. Cabe destacar que el juicio a Eichmann supuso una revitalización de la atención prestada por las ciencias sociales y la literatura a los verdugos que habían destacado por su discurso y/o por su participación, con distintos cometidos, en los crímenes contra humanidad, desde el ensayo *Eichmann in Jerusalem*, de Hanna Harendt, en 1963, a, entre otras novelas, *La disparation de Josef Mengele* (Olivier Guez, 2017) y *El desafortunado*, sobre Eichmann (Ariel Magnus, 2020).

Es el caso de un estudio reciente de Altmann, que presenta un modelo interdisciplinario para el análisis de textos que se fija en las características del discurso de los perpetradores, incluyendo los aspectos inverosímiles de su narrativa, para deconstruir el relato. Altmann se centra en la literatura de ficción, en concreto en el tratamiento que se da al punto de vista de los criminales, en dos novelas que los toman como sujetos principales, *La mort es mon métier* (1952), biografía de Rudolf Hoss de Robert Merle, y *Les bienveillantes* (2006), la autobiografía de un ex oficial de las SS que intervino en la gestión de los campos de exterminio, por Jonathan Littell. Pero antes de entrar en esos estudios de caso, Altmann ha revisado los estudios que analizan el discurso de los criminales y de sus partidarios, en testimonios y escritos, y también la ausencia de discurso en ciertos temas, y establecido una tipología que distingue cinco tendencias de defensa de sus actos en el pasado: silencio, distracción, contestación, confesión y una mezcla de confesión y contestación, por ejemplo, admitiendo los hechos y transfiriendo la responsabilidad al escalón superior jerárquico o al jefe supremo. Una parte de estas líneas de defensa habían sido ya señaladas por otros investigadores, entre estos Littell, y precisamente en una obra dedicada a analizar uno de los libros del dirigente fascista belga, *La campagne de Russie, 1941-1945*.

En nuestro caso, hemos procedido a una lectura analítica de la obra escrita por Degrelle en España, donde pasó más de la mitad de su vida (1945-1994), sin entrar en las declaraciones a medios de comunicación. Nos hemos fijado en los siguientes aspectos: el tratamiento que da a personas de la co-

lectividad religiosa y cultural judía, y a las pertenecientes a otros pueblos que los nazis consideraban racialmente inferiores, el silencio y, años después, negación del genocidio cometido por la Alemania nazi sobre los judíos y la exaltación de la figura de Hitler. Las fuentes utilizadas son los libros escritos por Degrelle, en francés y castellano, durante su estancia en España, una parte de la bibliografía sobre la figura de Degrelle y el colaboracionismo belga con el Tercer Reich durante la Segunda Guerra Mundial y la dedicada al negacionismo neonazi. Con este trabajo atendemos a un autor publicado en numerosos países europeos, y sobre todo en España, editado y reeditado por círculos de extrema derecha y neonazis, pero poco estudiado en nuestro país. Se trata, además, de un político y militar sobre cuya obra escrita solo existen estudios parciales, y este artículo aporta un estudio de conjunto sobre los libros publicados a lo largo de la etapa española de Degrelle. Durante la lectura de sus libros, nos hemos hecho las siguientes preguntas: ¿Con qué intenciones los escribía?; ¿al tratar de un mismo tema, encontraríamos diferencias entre los contenidos de obras aparecidas a comienzos de la década de 1950, recién terminada la guerra mundial y reciente aun su condena a muerte, y los contenidos de las obras posteriores?; conociendo su carrera política y militar, ¿cabe pensar que guarda silencio sobre determinados hechos?; ¿se creía Degrelle su tergiversación de la Historia y, en concreto, su negación de los crímenes contra la humanidad del Tercer Reich?

3 • El silencio sobre los genocidios cometidos por el Tercer Reich

En 1949 se publicaron dos libros de Degrelle. En ambos trabajó durante su estancia en San Sebastián y debió de terminarlos en Sevilla. El primero es *La campagne de Russie 1941-1945*, en cuyo interior se dice que fue editado en París por La Diffusion du Livre en 1949. Es un libro extenso, descriptivo, sobre todo de los combates, para hablar de su heroísmo, y el de sus compañeros, y hacer de su guerra una epopeya para *la salvación de Europa del dominio soviético*. El otro objetivo del libro es justificar la participación militar belga en el frente del Este. Dado que las autoridades alemanas de ocupación no prestaban suficiente atención a Rex, era preciso “ganarse el derecho de negociar eficazmente” y la oportunidad la brindaba el ataque alemán a la

URSS, que ofrecía la posibilidad “de convertirnos en compañeros de los vencedores” (Degrelle 1951 7); la sangre solidaria derramada permitiría, dirá en otra ocasión, “conquistar derechos”, adquirir “títulos que asegurasen a los vencidos de 1940 en la Europa del futuro una participación correspondiente a la historia, las virtudes y las posibilidades de sus patrias” (Degrelle 1975 102).

El libro nos transmite ideas y propósitos de Degrelle, sobre aquello de lo que se siente orgulloso, lo principal las dos veces que Hitler le recibió durante la guerra, y sobre lo que desea ocultar. El tratamiento del enemigo es despectivo y xenófobo, a veces racista. Littell habla de adversario polimorfo y polisémico, el ruso en el mayor número de apariciones, seguido por el rojo, el soviético y el bolchevista (Littell 41, 42). No solo interesa la cantidad de veces que parecen las palabras referidas a colectivos políticos y humanos, también el uso de las mismas. A este respecto, el racismo de Degrelle es cultural, propio de la derecha católica de la época, y no biológico; en ninguna ocasión, ni en este libro, ni en ningún otro, se muestra conforme con la doctrina racial nazi, a diferencia de los fascistas flamencos, nórdicos y croatas. Y lo muestra de forma selectiva, callando muchas cosas. Sobre lo que dice de los enemigos presentamos varios ejemplos. Los integrantes de un convoy de prisioneros que la Légion Wallonie vio en Ucrania le parecieron caníbales, y tal vez se vieron obligados a serlo, tras numerosos días encerrados en vagones, pero, si estaban en vagones cerrados, ¿cómo los vio?: “unos asiáticos, voraces como morenas, se disputaban pedazos de carne, carne humana, los restos de un mongol, cortado en tiritas con hojas de lata de conserva”; y otros, trabajadores forzados, eran consumidores de gusanos: “unos gusanos colorados, eléctricos, grandes como la mano”, “los tragaban como quien engulle un huevo, y la nuez de aquellos vermívoros subía y bajaba con evidente complacencia” (Degrelle 1951 17). Otros calificativos: “hordas asiáticas de minúsculos ojos relampagueantes”; en las montañas del Cáucaso, “gigantes de ojos oblicuos, verdaderos tipos de gorilas”; “los rusos bullían como sapos en cenagales negros, escabulléndose por doquier en las tinieblas”; “algunas simiescas unidades de tapagujeros mongoles, azafranados”; cuando tienen que replegarse, en la línea del Oder, “los rusos infectaban la región como ratas”; y, durante el repliegue de febrero de 1944, en zonas anegadas por el agua, ellos serían “pobres muchachos, embadurnados de barro, deshechos, sin comer, sin más bebida que el agua sucia de las pozas”, y, en cambio, los enemigos,

“no solo los rusos europeos, sino los mongoles y los tártaros, los calmucos y los tjirgishes”, soportaban la situación “como alimañas las correrías por tierras viscosas” (Degrelle 1951 78, 134, 231, 235, 393, 241-242). En cambio, los Aliados occidentales son representados de manera muy distinta. Cuando escribe sobre la ofensiva de las Ardenas, habla de algunos estadounidenses muertos: “Las caras de dos de ellos, aplastadas como un sobre, aun así, sin relieve, expresaban una impresionante nobleza” (*Ibid.* 327).

Esos calificativos negativos son lógicos en el caso de un autor fascista. En cambio, no es lógica la ausencia casi absoluta en estas páginas de los eslavos y de los judíos (Littell 85-89). Tan solo encontramos una referencia a un judío, despectiva, extraña, seguramente inventada: en la zona del Cáucaso encontró montones de cadáveres enemigos amontonados, en estado de putrefacción, se acercó un día para “fotografiar la macabra escena” y le pareció que uno de los cuerpos se movía:

El cadáver que parecía haberse estremecido tenía la capota vuelta sobre la cabeza; me acerqué revólver en mano, y bajé bruscamente el uniforme. Dos ojos enfurecidos se clavaron en mí como dos brasas. Era un agitador bolchevique; acostado en aquel pudridero desde la víspera, había dejado que las larvas lo cubrieran. Llevaba consigo un testamento en que declaraba que, judío como era, estaba decidido a todo con tal de vengar a los judíos. (Degrelle 1951 146)

No dice más, de lo que deducimos que dejó al moribundo donde estaba; eso sí, es extraño, ¿una muestra de su sarcasmo en estos temas?, que se pregunte en el libro por qué querría ese combatiente vengar a los judíos. En fin, con esta ocultación de los judíos, casi total, Degrelle no trata con sinceridad una cuestión que le habría supuesto problemas en la fecha de publicación, máxime cuando se sentía todavía inseguro, oculto en España. Cabe preguntarse: aunque hubiera deseado que eso no ocurriera, ¿no se enteró, oyendo y preguntando y/o viéndolo, del asesinato, entre otros colectivos humanos, de más de un millón de ucranianos, personas de cultura judía (Gregorovich y Yitzhak), pese a haber entrado en la URSS por Ucrania, cuando comenzaban a funcionar los escuadrones de ejecución itinerantes, que mataban, concentraban y deportaban para el posterior asesinato de los detenidos, y siguió sin enterarse de esa limpieza étnica cuando abandonó

la URSS por el mismo sitio dos años después, además de haber pasado por Polonia. Como algo tiene que decir, atribuye actos criminales a las vecinas tropas rumanas, cuando la batalla de Karkow, a mediados de 1942: “eran de una naturaleza salvaje y asesinaban a los prisioneros, suscitando así represalias que recaían sobre todos. Aquellas matanzas no solo eran una salvajada; eran una estupidez” (Degrelle 1951 94).

Esa ausencia de los judíos extraña más si tenemos en cuenta que los judíos sí que aparecen, con un tratamiento despectivo, en algunos libros escritos por personal de la División Española de Voluntarios, aunque en todos los casos se refieren a los judíos que vieron en Polonia, y no a los que podrían haber visto en Bielorusia, Rusia y repúblicas bálticas, donde también estuvieron los españoles. En cambio, Degrelle si trae a sus páginas a judíos, *los judíos* y judíos concretos, belgas de cultura judía o personas calificadas como *judíos* a modo de insulto, en un libro que se publicó inmediatamente después de *La campagne de Russie* y que, a diferencia de este, no se traduciría al castellano. Se trata de *La cohue de 1940*. En su interior se dice que fue impreso por Robert Crausaz Éditeur, en Lausana (Suiza) en diciembre de 1949, y que los derechos de autor corresponden a la Agence Littéraire Générale S.A., 9, rue Grotius, en “Tanger (Maroc)”, lo mismo que en el libro anterior, es decir en la ciudad internacional del sultanato de Marruecos (territorio dividido entonces en dos protectorados, francés y español, y la citada ciudad internacional). Creemos que es un dato falso, pues la localización en Tánger, como si viviera allí, es un recurso que Degrelle utiliza en otras obras y sobre todo en las dedicatorias, bien del tipo “Avec l’admiration et la sympathie de ton ami LDegrelle. Tanger 1959”, o bien “Avec l’admiration et le souvenir plein d’affection de LDegrelle, En exil, le 15 Décembre 1954”, para despistar, y también para mostrar que era un refugiado político, un perseguido; en realidad, en esas fechas vivía en Constantina (Sevilla) y sus libros eran impresos en un taller de Lora del Río (Sevilla).

La cohue de 1940 (La aglomeración de 1940) es un libro largo, en el que Degrelle da su versión de lo ocurrido en Bélgica entre septiembre de 1939 y junio de 1941, y ofrece un resumen de la actuación de la Legión Valona en el frente del Este. Los objetivos del libro son tres. El primero, afirmar que la guerra mundial se podría haber evitado y negar que la culpa la haya tenido Alemania: “La guerra no fue sólo la guerra de los judíos y los marxistas, tam-

bién fue la guerra de las Logias” (Degrelle 1949 55); o bien los propiciadores de la guerra habrían sido “los judíos, hoscos y vengativos”, “los marxistas furiosos, expulsados de Europa Central”, “los masones que habían perdido Praga, su capital” y “los estafadores de las grandes finanzas severamente amenazados en sus ganancias y ahorros por los gigantescos logros sociales de Hitler” (*Ibid.* 26). Y el propósito desencadenante de la guerra habría sido:

Se trataba de destruir, como a principios del siglo XIX, un adversario ideológico, unificador posible del continente y un competidor económico.

Las propuestas de paz de Hitler fueron rechazadas con jactancia y sin examen por Daladier, un bastardo sepulcral, tartamudeando frente a su botella de Pernord, luego por el conductor de autobús británico Chamberlain, rígido y obstinado como su flautista. (*Ibid.* 26-27)

El segundo objetivo perseguido por Degrelle es negar que él haya sido un *Quisling*, un traidor, y afirmar, por el contrario, que fue un patriota partidario de la neutralidad de Bélgica, que sería la única postura posible para una nación situada entre Alemania y Francia y posible campo de batalla entre Alemania y los Aliados. El tercero, acusar a otros de colaboracionistas con el invasor y quejarse de que, mientras a él, que no colaboró en la victoria alemana sobre Bélgica, pero sí colaboró con el invasor tras la ocupación, se le ha perseguido, a una parte de esos otros no se les ha acusado de nada. Aquí entra en juego la teoría de la conspiración judeo-masónica, no judeo-masónica-comunista, pues una parte de esas personas eran derechistas o liberales conocidos y situados en círculos de poder, incluido el palacio real: “estaba plagado de masonería de alto rango”, tenía “a un francmasón como jefe de su gabinete (Degrelle 1949 55). Al menos una parte de los colaboracionistas serían judíos o masones, o las dos cosas. En el capítulo noveno, titulado “La collaboration maçonnique” (otros capítulos se titulan “La collaboration financière”, socialiste, communiste, catholique, ninguno *judía*), señala a Michel Devèze como masón ¿y judío?: “Parecía un pequeño topo brillante, de ojos redondos y marrones. Su ascendencia judía era característica” (*Ibid.* 158). Aunque Devèze, diputado, fue encarcelado por los alemanes durante 1941-1942 y se incorporó a las Fuerzas Belgas en Gran Bretaña en 1944, De-

grelle le presenta como colaboracionista junto a otros supuestos masones: “grandes franc-masones como los Lippens, los Cornil, los Devèze” (*Ibid.* 166). En su versión, el nazismo condenaba y perseguía la masonería, pero no el embajador del Reich en Bruselas, von Bargaen, presentado como “un hombre astuto, con la piel gris de una rata” (*Ibid.* 166), descripción debida, posiblemente, a que el embajador no favoreció a Degrelle tanto como este consideraba de justicia. Si actuó así fue porque, nos dice, era “un terrateniente ultraconservador”, “se reveló rápidamente como aliado y apoyo de las fuerzas hipercapitalistas que, antes de 1940, habían dominado, con todo su peso, el régimen democrático belga”, las cuales prestaron a Alemania “una colaboración económica absolutamente fabulosa” (*Ibid.* 150-151). Apenas nada más sobre los judíos en esas páginas, y con ironía provocadora: en septiembre de 1940, tres meses después de la entrada de los alemanes en Bruselas, le habría escrito un tal Lévy, “periodista israelita candidato a la colaboración”, un “inesperado nacionalsocialista”, dice, quien le aseguraba “su admiración patriótica, de toda su comunidad, y, *in cauda venenum* (en latín: al final el veneno), solicitaba un modesto puesto de redactor en *Le Pays réel*” (*Ibid.* 252), el diario de combate de Rex, título inspirado en el pensamiento maurrasiano (Lanneau 181) y aparecido a comienzos de mayo de 1936, días antes de las elecciones legislativas, para ampliar el aparato de propaganda del partido, hasta entonces sustentada en los mítines, el reparto de octavillas y el semanario Rex.

En resumen, en estas primeras obras de Degrelle los judíos aparecen poco. Otro elemento a considerar es que el autor tampoco se ocupa de justificar o de negar la persecución de los judíos europeos, ni el exterminio de eslavos y otras comunidades étnicas en el este de Europa. Lo mismo cabe decir respecto a los campos de concentración, trabajo y exterminio, para el genocidio de los judíos. La prensa, incluida la española, había publicado algunos datos sobre el tema, con motivo del proceso de Nuremberg, y el tema lo había tratado con todo detalle la prensa extranjera, y lo mismo la radio, que Degrelle oía, y se habían publicado los primeros ensayos sobre estos hechos, de los que, al menos, tuvo que haber oído hablar a otros nazis refugiados en España.

Las siguientes obras de Degrelle fueron una novela, titulada *La grande bagarre* (La gran pelea), que publicó con el seudónimo de Jean Doutreligne en

la editorial parisina Flammarion, en 1951, a la que no hemos logrado acceder, y dos poemarios sin contenido político y racial. Supuestamente, ambos libros de poesía se habrían editado en París, como figura en su interior, pero, una vez más salieron de los talleres de la citada imprenta de Lora del Río. El primero se titula *La chanson ardennaise* (1951), dominado por la melancolía, el recuerdo de las Ardenas, no el lugar de la batalla, sino su Bouillon natal, municipio en la provincia de Luxemburgo, sureste del país, en la zona de las Ardenas bañada por el río Semois, un afluente del Mosa. El siguiente, y último libro de poesía del ex jefe del fascismo belga, se titula *L'ombre des soirs* (1952), del mismo tono, acuciado por la soledad (sus padres, detenidos, habían muerto en la cárcel, su esposa vivía ahora, tras pasar seis años en la cárcel, en Bélgica con los cinco hijos): “Perdí mis hermosas montañas”, “Vivo en sombras estancadas”.

El libro que siguió a esas obras nos dice que Degrelle, aparte de que se refugió en la escritura y la colección de antigüedades, deseaba que se le escuchara y se hablara de él, como en los años treinta. También nos habla de un refugiado que vive más bien tranquilo, sin miedo ya a la justicia belga. Pues en *Almas ardiendo. Notas de paz, de guerra y de exilio* figura como editorial La Hoja de Roble (nombre que nos recuerda las condecoraciones alemanas), de la que, caso extraño, se da la dirección, en la calle Irati número 6, y se añade que esta se encuentra en el barrio madrileño de El Viso; aunque ese dato solo figura, una vez más, para despistar sobre el lugar de residencia del autor, pues el libro fue impreso en los talleres de Don Ildefonso Becerra, en Lora del Río, y la citada editorial no debía de existir (no hemos localizado ningún otro título de la misma). El libro venía bien avalado, dado que de la traducción y el prólogo (“páginas de insuperable hermosura y patetismo humano”) se encargó Gregorio Marañón, médico, escritor, pensador conservador y miembro de la Real Academia Española de la Lengua. El contenido quería ser de ética y filosofía. Lo que ofrece es la imagen de un mundo decadente en el que “los pueblos se detestan”, “ya no se respeta nada, ni siquiera al vencido”, “solo vive la bestia”, “los hombres se odian entre sí y las clases sociales unas a otras”, “los desterrados modernos, arrastrados de casa en casa por las ciudades de mirada vacía, nos sentimos como sin corazón cada vez que tenemos que franquear un nuevo hogar”, “Cristo muere solo, completamente solo”... solo queda una revolución espiritual, a la española, la de la España mística

y actual, guiño a Franco, que nunca le recibió: “Ningún país, hoy, tiene tu fe”, ¡Español, hijo de Dios, sigue derecho tu camino!” (Degrelle 1954, 17, 26-29, 45, 71, 80).

4 • Hitler visto por Degrelle

Degrelle fue recibido por Hitler en tres ocasiones. A los tres encuentros se ha referido en sus libros y en entrevistas, siempre para hablar muy bien del líder nazi. La primera tuvo lugar en 1936, después de que Rex accediera al parlamento. Según Degrelle, debería haberse entrevistado de nuevo con el Führer en octubre de 1940, tras ser liberado en Francia, por encargo del rey Leopoldo III, para tratar de la formación de un nuevo gobierno en Bélgica, integrado por los nacionalistas flamencos y belgas y el Partido Obrero Belga, con un formato que, a imitación de la Francia de Vichy, repartiera la gestión del territorio con las autoridades alemanas de ocupación. Sin embargo, el encuentro no llegó a producirse, bien por desinterés de Hitler, porque este no deseaba que existiera un gobierno belga, pues, de haberlo querido, habría delegado la entrevista en otra persona y no lo hizo, o bien porque tanto Hitler como las autoridades de ocupación preferían favorecer a los nacionalistas flamencos en la gobernación del territorio, por considerarlos más próximos que los valones, de lengua francesa y de mayoría católica, al ideal germánico y al modelo de hombre ario.

Los otros dos encuentros ocurrieron en 1944. El primero, el 20 de febrero, cuando Hitler le convocó para imponerle personalmente la Ritterkreuz, Cruz de Caballero, por méritos en acción de guerra, anteriores y recién adquiridos en los combates que durante enero-febrero mantuvo el Grupo de Ejércitos Sur, con el que iba la SS-Sturmbrigade (brigada de asalto) valona, para romper la bolsa de Korsun-Cherkassy tras la ofensiva soviética en Dnieper-Cárpatos (Ucrania). Fue llevado en avión al Cuartel General del Führer, en el este de Prusia. Degrelle nos comunica en varios libros su admiración por Hitler, por primera vez en *La campagne de Russie*, y su emoción por la forma en que dice haber sido tratado, cada vez con mayor cercanía. En febrero, Hitler salió a recibirle y le cogió la mano derecha con sus dos manos, un gesto habitual en el líder nazi:

El magnesio iluminaba la habitación. Unos aparatos de cine

filmaban el encuentro. Pero yo no veía más que los ojos de Hitler, extraordinariamente vivos y buenos; solo sentía sus manos estrechando la mía; no oía más que su voz, un poco ronca, que me acogía repitiendo: «Cuánta inquietud me ha causado». (Degrelle 1951 278)

Continúa: “Sus pupilas despedían aún su fulgor extraño, dominador, mágico”, si bien “las preocupaciones de cuatro años de guerra habían infundido en él, encanecido, encorvado de tanto estudiar los mapas y de aguantar el peso de un mundo, una impresionante majestad”, “todo en él respiraba recogimiento y preocupación” (*Ibid.* 278-279). Esa acogida fue motivo de orgullo para Degrelle, algo que no tendría ningún propósito de ocultar en el futuro, pues le daría derecho a reivindicarse como jefe de los belgas y como uno, al menos uno, de los herederos del Führer: “Había luchado como buen soldado. El Führer lo reconocía. Y yo estaba orgulloso” (*Ibid.* 279).

Esta intención se hace más evidente en el relato que Degrelle dedica a la última vez que vio a Hitler, cuando este le entregó las Hojas de Roble, que se añadían a la Cruz de Caballero, y que solo recibieron 883 militares durante la guerra mundial, y la distinción más alta de la Infantería, la Insignia de Oro del combate a corta distancia. Sucedió a finales de agosto, a punto de caer Bélgica en manos de los aliados occidentales, y semanas antes de que la muy mermada SS-Sturmbrigade Wallonien fuera reorganizada y dotada de nuevos efectivos, no todos voluntarios, para constituir la 28ª SS Freiwilligen Grenadier-Division, cuyo mando Himmler confió al líder rexista. De nuevo en el cuartel general del Führer. Si meses antes, Degrelle le había encontrado ensimismado, ahora “su paso era firme, apacible; el rostro tranquilo, de una magnífica frescura” (*Ibid.* 321). Una vez condecorado, Hitler le habló de guerra y política, con buen humor, y le despidió de forma muy cariñosa, con un formato que Degrelle repetiría numerosas veces a lo largo de su vida:

como queriendo grabar para siempre en mi corazón un recuerdo más personal, Hitler se acercó por dos veces a coger mis manos en sus dos manos: «Si tuviera un hijo -me dijo- querría que fuera como usted» [...] Y se fue bajo los abetos [...] Últimas palabras, última visión del hombre que estuvo a punto de cambiar el mundo... (*Ibid.* 321-322)

Tal vez sucediera así, tal vez se lo inventó Degrelle para este libro aparecido en 1949, recién comenzada la Guerra Fría, ¿para situarse como heredero de Hitler?, ¿por si renacía la posibilidad de una victoria de nazis y fascistas, un Cuarto Reich, un Nuevo Orden Europeo, una Gran Borgoña?, o simplemente ¿para ser reconocido como figura destacada, que lo era, pero aislada (a diferencia de los croatas y alemanes llegados a la Argentina de Perón), entre los colaboracionistas y nazis refugiados en distintos países?

Páginas más adelante habla de cómo le recordó el día que supo de su muerte, callando la causa: “Lo veía de nuevo, sencillo, tan sensible de corazón, rebosante de genio y de potencia. Su pueblo le había amado y seguido hasta el fin”, “en cada casa, en cada carreta fugitiva, se lloraba en aquel momento o se rezaba, sin duda alguna”, “desaparecer así era resucitar con inmensidad sobrehumana en la imaginación de los pueblos, proyectado en una epopeya inextinguible” (*Ibid.* 404). Degrelle volverá a recordar al líder nazi en un libro que le dedicó dos décadas después, *Hitler pour mille ans*, publicado en París por una editorial vinculada a la extrema derecha pro nazi, y al mundo terrorista de la extinta Organisation de l’Armée secrète, La Table Ronde, en 1969; en cambio, en España fue editado en 1975 por un grupo neonazi con el título de *Memorias de un fascista*, mientras que las reediciones aparecieron con el de *Hitler por mil años (Memorias de un fascista)*. Esta obra constituye una defensa de los derrotados fascistas, teniendo a Hitler como figura estelar, aunque Degrelle se ufana en destacar que él es “el único superviviente”, lo cual no era cierto (Degrelle 1975 16): Hitler “había restablecido por doquier el orden social y político, un orden viril, pero también un orden dichoso”, “políticamente, nunca un hombre en la Tierra, levantó a un pueblo como lo hizo Hitler”, “prácticamente todos los alemanes fueron hitlerianos, desde el principio o más tarde”, “lo más extraordinario en Hitler fue su genio militar” (*Ibid.* 35, 148, 150). La admiración por Hitler, no significa que reconociese en él una superioridad racial, o que él se identificase como ario, sí como nacionalsocialista católico. Incluso se permite alguna ironía al respecto:

Resultaba todo esto bastante cómico, puesto que Hitler no era grande y tenía el cabello castaño. A Himmler le ocurría lo mismo. Goebbels tenía una pierna más corta que otra, era bajo y de tez morena. Seep Dietrich tenía el aspecto de un encargado de bar marsellés. Bormann era encorvado como un campeón ciclista retirado (*Ibid.* 212).

5 • La ambigua negación de los crímenes nazis. La distracción con otros crímenes. La burla a las víctimas

En *Hitler pour mille ans*, que citamos por la edición española, Degrelle juega a la ambigüedad sobre el genocidio de los judíos. Al comienzo dice que los vencedores en la guerra mundial promovieron relatos, en ensayos, cine y literatura, “groseramente falsos, sobre los campos de concentración y sobre los hornos crematorios” (Degrelle 1975 14). ¿Exageraciones en torno a los hornos crematorios que habrían existido? Es este un tema que, además de con ambigüedad, trata de forma desordenada, en partes distintas del libro. Primero, para decir que él no tuvo nada que ver con lo que hubiera ocurrido con los judíos:

Nunca fue REX, antes de la guerra, antisemita. Las maniobras belicistas de los judíos me indignaban, es cierto. Es cierto también que no son precisamente santos de mi devoción. Chocan con mi temperamento. Pero siempre los dejé tranquilos. (Ibid. 190-191).

Segundo, que no supo lo que ocurrió: “Campos de concentración, hornos crematorios, todo lo ignoré. Es así” (Degrelle 1975 191); es decir, *tal vez* haya una parte de verdad. Tercero, lo mismo, pero mintiendo sobre la persecución, deportación y exterminio de los judíos, jugando con las fechas: “Cuando partimos para Rusia ni un solo judío que supiéramos había sido detenido por ser judío, en ningún país de Occidente” (Ibid. 191). Cuarto, ahora, a finales de la década de los sesenta, cuando era objeto de notable atención por los periodistas (todos sabían que vivía en España, donde se habían casado dos de sus hijas), da el paso de reconocer, con extrema brevedad, sin detalle alguno, que los alemanes cometieron crímenes, sin entrar en su tipología: hubo “criminales alemanes”, aunque estos alemanes (no se dice quiénes) no formaban parte del tipo de unidad de la que él formó parte: “En cualquier caso, la Waffen SS lo ignoró todo sobre la suerte de los judíos después de 1942, en que se renovaron antiguas tragedias” (Ibid. 161). ¿Tra-

gedias?, las *Schutzstaffel*, no unidad militar, ¿sería responsable de crímenes? Más ambigüedad.

Después, Degrelle se refiere a los crímenes de otros, no juzgados por un tribunal internacional ni nacional, a “paralelismos absolutamente indiscutibles”, como la trata de negros, responsabilidad, dice, de Francia e Inglaterra, el “exterminio por codicia de los pieles rojas”, por Estados Unidos, “los campos ingleses de concentración de África del sur”, el genocidio de los armenios, los genocidios en la URSS, los bombardeos aliados sobre ciudades alemanas, los bombardeos atómicos sobre Japón... (*Ibid.* 15). Dicho esto, se lamenta de que el Tercer Reich no llegase a tener a punto armamento atómico: “si la suerte no hubiera vuelto la espalda a Hitler, sobre todo cuando su fábrica de agua pesada de Noruega fue dinamitada, una bomba atómica como la de Hiroshima hubiera podido ser lanzada, en 1944, bien sobre Moscú, bien sobre Londres o Washington” (*Ibid.* 175).

De la ambigüedad y aceptación, en *Hitler pour mille ans* (1969), de que alemanes cometieron crímenes durante la guerra mundial, y, sin decirlo explícitamente, las SS, Degrelle evolucionó a un discurso distinto sobre este tema una década después: hubo alemanes que cometieron crímenes, pero los campos de exterminio, con cámaras de gas, serían un invento que beneficia a los judíos; es el último paso, y definitivo, en el posicionamiento del *perpetrador* respecto a los crímenes del Tercer Reich. Lo dio en una serie de declaraciones a periodistas y en un folleto monográfico que incluye la carta que, con fecha de 20 de mayo de 1979, dirigió al papa polaco Juan Pablo II con motivo de la visita que este iba a hacer unos días después a las instalaciones del que fuera campo de exterminio de Auschwitz (Polonia, todavía bajo dictadura comunista), para concelebrar allí una misa con todos los obispos polacos. Comienza señalando que, como católico, le preocupa que esa visita del papa pueda ser desvirtuada, ya que será utilizada para “las campañas de odio, a base de falsedades” en torno al “asunto de Auschwitz” (Degrelle 1979 6, 7). A continuación, califica Auschwitz de “antiguo campo de concentración” en el que, después de la guerra, o más recientemente, se habrían instalado unas recreaciones de máquinas de matar: “unos hornos crematorios flamantes, de ladrillos refractarios immaculados” (*Ibid.* 5). Allí, los concentrados habrían sufrido, sí; sin embargo, la mayor parte de las muertes habrían tenido lugar durante las últimas semanas de la guerra, a causa de epidemias, de tifus y

disentería, y hambre, por los bombardeos aliados sobre los transportes de abastecimiento, a lo que habría que sumar los supuestos bombardeos, también de los aliados, sobre barcos de prisioneros (*Ibid.* 8). Además, aunque hubiera existido la voluntad de matar a los judíos deportados en cámaras de gas, no habría sido posible gasear a tantas personas como resultaron asesinadas con las instalaciones que, dicen los negacionistas, hubo en Auchwitz, Treblinka y otros campos de la muerte. El siguiente paso es burlarse de las víctimas, con referencias a las extracciones de dientes de oro de los gaseados:

Muy Santo Padre, por muy santo que sea Su Santidad, justed soportará al dentista alguna vez! [...] ¿Os han extraído un diente? [...] Pues bien, la extracción, en unas óptimas condiciones, tarda su tiempo [...] En Auschwitz, según las leyendas [...] Entonces, Muy Santo Padre, ¿cómo imaginar cremaciones de 3.000 judíos de una sola vez? (*Ibid.* 11)

También *bromea* en torno al robo de joyas a los prisioneros, que según Degrelle se llevaría a cabo sobre los cuerpos desnudos de los gaseados: entonces se procedía “al examen de todos los anos y todas las matrices de cuyo fondo de trataba de recuperar los diamantes y las joyas que hubieran podido ser escondidas. ¿Se imagina usted esto Muy Santo Padre? ¡Seis millones de anos [...]! (*Ibid.* 12). Tras esta agresión verbal a asesinados y supervivientes, y sus descendientes, Degrelle vuelve a decir que sí, que hubo alemanes, no identificados, ¿no conoció a ninguno?, y no nazis, y no por orden del régimen, que fueron “seres detestables” (seres, no dirigentes). No obstante, la mayoría de las “crueldades” no las habrían cometido “ciertos guardianes desnaturalizados, alemanes”, sino “más a menudo no alemanes”, y en algún campo habría “algún chiflado que procediera con experiencias de muerte inéditas o fantasías monstruosas en torturas o asesinatos” (*Ibid.* 7-8). Otro *no obstante*: si hubo culpables “de violencias inadmisibles”, “¿qué país no ha tenido los suyos?” y esos otros crímenes sí que responderían a órdenes desde arriba (*Ibid.* 14). Así vuelve a diluir los crímenes nazis con otras persecuciones a lo largo de la Historia, con la esclavitud y los bombardeos aliados sobre Alemania y Japón.

En los párrafos finales, Degrelle le decía al papa que matar judíos es lo que se ha hecho siempre, es decir, los nazis no habrían hecho nada distinto a otros (¿en qué quedamos?, otra dosis de ambigüedad). Por lo tanto, cuando

el papa fuese a Auschwitz “resultaría poco decente no evocar otros judíos innumerables muertos anteriormente por todo vuestro territorio, en unos progroms horribles” (*Ibid.* 15). Y una apostilla a las persecuciones avaladas por el Vaticano: “La Iglesia ella misma. Muy Santo Padre, ¿ha sido siempre tan blanda? Incluso en pleno siglo XVIII, ella quemaba aún a los judíos con gran aparatosidad”; si se dice que en Auschwitz se quemaba a gente muerta, la iglesia católica “los quemaba vivos” (*Ibid.* 16). Y, para terminar, Degrelle no escatima comentarios antisemitas: *El asunto de los seis millones* es una “estafa financiera” de los judíos; la visita del papa a Auschwitz va a ser utilizada “por unos manipuladores sacrílegos, como una confirmación casi divina de todas las elucubraciones montadas por unos usureros llenos de odio” (*Ibid.* 16, 17).

En resumen, Degrelle se alineaba así con el negacionismo neonazi sobre el exterminio de los judíos, según el cual no hubo voluntad nazi de cometer ese genocidio y, además, hubiera sido imposible llevarlo a cabo por cuestiones técnicas (Rodríguez 1993, 1996, 2000). Una tesis desbaratada en numerosos estudios (Seidel).

6 • Conclusiones

Es el momento de volver sobre las preguntas que nos hicimos al comienzo. ¿Con qué intenciones escribió Degrelle varios libros durante su etapa española? La respuesta ha sido que lo hizo para dar curso a su egolatría. También para justificar su pasado, negar que hubiera sido un traidor a su patria, aunque colaborase con el invasor. El mecanismo de defensa de su pasado no supone aceptación ninguna de culpa, por su apoyo a la causa de las Waffen SS y de Hitler. Podría haber traicionado su pasado diciendo que no sabía que los principales dirigentes y organizaciones del régimen nazi tuvieron intenciones genocidas, pero no lo hace. Al contrario, Degrelle escribe para negar que el Tercer Reich fuera culpable de cualquier maldad, y para señalarse como una persona querida por Hitler y, en consecuencia, que él era alguien, o el más, importante entre los líderes fascistas supervivientes en la inmediata posguerra, de lo que se siente muy orgulloso. En cuanto a la segunda cuestión, hemos apreciado que al tratar los crímenes nazis existen diferencias notables en sus libros publicados a comienzos de la década de 1950 y los de

finales de los sesenta y posteriores. Degrelle juega a la ambigüedad, mucho menos sobre sí mismo que en lo referido a los crímenes nazis. Hemos visto, y esto tiene que ver con la tercera pregunta, que comenzó guardando silencio sobre determinados hechos, la existencia de judíos en la URSS, donde él estuvo etapas largas de 1941-1944. Callar sobre la existencia de judíos en la URSS, y en Polonia, era un recurso para obviar el genocidio cometido por los ocupantes alemanes sobre judíos, eslavos y otros pueblos que habitaban en la URSS. También silenció en las dos primeras obras los mecanismos del genocidio de los judíos, deportación, concentración, exterminio; no participó en esos actos, pero los niega. Después opta por negarlos, pues, caso contrario, no podría sentirse heredero de Hitler ni mantener su admiración por el Tercer Reich.

El silencio, recurso de los perpetradores, podría haberlo utilizado, como han hecho otros, callando absolutamente, como hizo, o bien utilizando un lenguaje que dificulte la comprensión por el lector mediante distintos recursos. Esta segunda opción no es utilizada por Degrelle. Opta más bien por distraer la atención de sus lectores, trasladando la atención sobre crímenes de distinta tipología cometidos por otros.

Lo más interesante en la obra de Degrelle es el ejercicio de ambigüedad sobre el Holocausto. Pues, tras al silencio le sigue la ambigüedad, a esta la negación y a esta, de nuevo, la ambigüedad. Como vimos, tras la *Carta al Papa* dio algunos pasos atrás, ya no en obra escrita, en la que no volvió a tratar el genocidio de los judíos, sino en respuestas a periodistas, según quien le entrevistase. La entrevista más famosa es la que le realizó Jean-Michel Charlier para la televisión francesa. En esta ocasión, Degrelle manifestó: “Yo no lo niego todo, pero dudo mucho [...] la posible existencia de cámaras de gas más allá de las fronteras del Reich está sometida a su vez a revisión [...] los alemanes intensificaron el uso de crematorios en los campos de deportados cuando los bombardeos en masa de la aviación aliada” (Charlier 315, 316). También es de destacar el ejercicio, primero de negación, y a continuación, de burla a las víctimas, que nos muestra al Degrelle perpetrador de violencia. Más perpetrador todavía si recordamos que ha calificado a los judíos de estafadores, de mentirosos; culpabilizar a la víctima es un truco de autoengaño de todo genocida, y también de los agresores sexuales y los abusadores. Lo peor es que la acusación al colectivo judío, o estados aliados de Israel, de

inventar los genocidios cometidos por el nazismo ha sido un elemento utilizado como justificativo de la violencia antisemita a cargo de extremistas de derecha y neonazis. Y la burla es una forma de violencia, de humillación, de los perseguidos y asesinados en los campos de trabajo y exterminio, de la minoría que sobrevivió en los guetos y campos de trabajos forzados y de las comunidades judías de la diáspora posterior a la guerra mundial.

Finalmente, no creemos que Degrelle creyese en su tergiversación de la Historia y, en concreto, en la falsedad de los crímenes contra la humanidad del Tercer Reich. Le resultaba necesaria para justificar su pasado. Para mostrarse como el hijo predilecto de Hitler.

7 • Bibliografía

- Alegre Lorenz, David. *Experiencia de guerra y colaboracionismo político-militar. Bélgica, Francia y España bajo el Nuevo Orden (1941-1945)*. Uníversitat Autònoma de Barcelona (tesis doctoral): 2017.
- Altman, Eva Mona. *Das Unsagbare Verschweigen. Holocaust-Literatur aus Täterperspective. Eine interdisziplinäre Textanalyse*. Brielefeld: Transcript Verlag, 2021.
- Conway, Martin. *Collaboration in Belgium: Léon Degrelle and the Rexist Movement, 1940-1944*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Charlier, Jean-Michel. *Leon Degrelle firma y rúbrica. Entrevistas recogidas para la Televisión Francesa*. Madrid: Dyrsa, 1986.
- Degrelle, Léon. *La cohue de 1940*. Lausana: Robert Crausaz Éditeur, 1949.
- Degrelle, Léon. *La campaña de Rusia*. Barcelona: Luis de Caralt, 1951.
- Degrelle, Léon. *Almas ardiendo. Notas de paz, de guerra y de exilio*. Madrid: La Hoja de Roble, 1954.
- Degrelle, Léon. *Memorias de un fascista*. Barcelona: Ediciones Bau, 1975.
- Degrelle, Léon. *Carta al Papa*. Badalona (Barcelona): Ediciones BAUSP, 1979.
- Degrelle, Léon. *Feldpost. Correo de campaña*. sin año, y editorial ficticia: Bruselas, Ediciones Rex, en realidad Madrid, Libropolis, s.a.
- De Bruyne, Eddy. *Léon Degrelle et la Légion Wallonie. La fin d'une légende*. Luc Pire: 2016.
- Gregorovich, Andrew. "World War II in Ukraine", *Forum Ukranian Review*, nº 92, primavera 1995, en línea.

- Hierro, Pablo del. “The End of the affair: The International Dispute over Deportation of Degrelle from Spain to Belgium, 1945-1946”, *The International History Review* (en línea), enero 2021.
- Jerez Riesco, José Luis. *Degrelle en el exilio 1945-1994*. Buenos Aires: Wanderwöguel, 2000.
- Lanneau, Catherine. “L’idole briséé: la droite belge francophone et la crise morale de la France (1934-1938)”, en *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 2003, 1-2, pp. 177-214.
- Littel, Jonathan. *Lo seco y lo húmedo. Una breve incursión en territorio fascista*. Barcelona: RBA, 2009.
- Rodríguez Jiménez, José Luis. “Interpretaciones y reflexiones en torno al exterminio de los judíos por el nazismo”, *Muga*, nº 87, diciembre 1993, pp. 60-79.
- Rodríguez Jiménez, José Luis. “La memoria histórica y los campos de concentración nazis”, *Sistema*, nº 130, enero 1996, pp. 51-73.
- Rodríguez Jiménez, José Luis. “El debate en torno a David Irving y el negacionismo del holocausto”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 22, 2000, pp. 375-385.
- Seidel, Gill. *The Holocaust Denial. Antisemitism, Racism&the New Right*. Leeds: Beyond the Pale Collective, 1986.
- Yitzhak, Arad. *The Holocaust in the Soviet Union*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

Los “sacrificados” y la resignificación del Valle de los Caídos como símbolo de reconciliación (1958–1959).¹

MONOGRÁFICO_
'LOS RESTOS
DOCUMENTALES
DEL PERPETRADOR:
IMÁGENES Y TEXTOS'

The “sacrificed” and the resignification of the Valle de los Caídos as a symbol of reconciliation (1958–1959).

David Tormo Benavent²

Universidad de Barcelona, España

Recibido 14 febrero 2022 · Aceptado 1 mayo 2022

Resumen

Poco antes del fin de las obras del Valle de los Caídos el franquismo intentó adaptar su función original, acoger los restos de sus “héroes y mártires”, para convertir el monumento en un símbolo de reconciliación de todos los “caídos” en la Guerra Civil. Para darles cabida, a las víctimas de la represión franquista se las convirtió en “sacrificados”. El artículo analiza este concepto y documenta su utilización a la hora de identificar a las víctimas de la represión franquista en el momento de su traslado hasta el monumento.

Palabras claves: Valle de los Caídos; franquismo; represión; reconciliación; exhumaciones

Abstract

Shortly before the end of the works on the Valle de los Caídos, the Franco regime tried to adapt its original function, to house the remains of its “heroes and martyrs”, to turn the monument into a symbol of reconciliation of all the “fallen” in the Civil War. To make room for them, the victims of Franco’s repression were turned into “sacrifices”. The article analyses this concept and documents its use when it comes to identifying the victims of Franco’s repression at the time of their transfer to the monument.

Keywords: Valle de los Caídos; Francoism; repression; reconciliation; exhumations

¹ El presente artículo y su investigación se han desarrollado en el proyecto de investigación “NECROPOL. Mas allá del subterráneo: del giro forense a la necropolítica en las exhumaciones de fosas comunes de la Guerra Civil” (PID2019-104418RB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² tormo.david@gmail.com

1 • Presentación

El Valle de los Caídos ha sido objeto de numerosos estudios en las últimas décadas, aunque son pocos los que se han centrado en el proceso de los traslados iniciado a partir de 1958. Fue entonces cuando el franquismo intentó la primera resignificación del monumento para convertirlo en un símbolo de la reconciliación. Es en ese marco en el que las víctimas de la represión franquista tuvieron cabida en sus criptas bajo un nuevo concepto creado por los perpetradores, el de "sacrificados".

El objetivo de este artículo es presentar la investigación preliminar basada en el análisis de la documentación del ministerio de la Gobernación en torno a los traslados, conservada en el Archivo General de la Administración (AGA). A partir de los datos que contiene, se han analizado treinta y ocho casos de ocho provincias, en los que se detectaron indicios de que los trasladados fueran víctimas de la represión con un doble objetivo. Por un lado, cuantificar y valorar el uso del concepto "sacrificados" en el marco de los traslados. Y, por otro, identificar los mecanismos empleados por las autoridades locales y provinciales para adaptarse al nuevo significado que el régimen quería darle al monumento.

Las dificultades para acceder a las fuentes primarias, los archivos municipales - actores clave en el proceso y selección de los trasladados -, han condicionado el alcance de la investigación. Muchas son las poblaciones que no disponen de un archivo como tal; pocas las comunidades autónomas en las que sus archivos provinciales han desarrollado instrumentos de descripción detallados; y todavía menos las que han apostado por una política de digitalización de los documentos que custodian. Las hipótesis aquí planteadas son, pues, preliminares y requerirán del acceso a un mayor número de fuentes locales y provinciales para su posible validación.

2 • El Valle de los Caídos, lugar de reposo de "héroes y mártires"

En el primer aniversario de su victoria Franco dictaba el decreto fundacional del Valle de los Caídos. Su preámbulo definía las funciones del monumento, llamado a ser el lugar en el que "se ruegue por los que cayeron en el camino

de Dios y de la Patria” y “un digno marco al campo en que reposen los héroes y mártires de la Cruzada”¹.

Tras diecinueve años de obras, el conjunto monumental resultante se mantuvo fiel al “espíritu de guerra de cruzada” que lo había inspirado (Alted 269). Un espíritu impregnado por el culto a los muertos, una obsesión por convertir en presentes a los ausentes (Olmeda 20). De ahí que algunos de los analistas del monumento y su significado lo hayan definido como un lugar concebido con ese único fin (*Ibid.* 268), o como la *solución final* al largo proceso de ciclos conmemorativos y proyectos monumentales en torno a los “caídos” del bando vencedor (Ferrándiz 487) iniciados mientras todavía se combatía en los frentes.

El uso de los caídos como instrumento político no era ninguna novedad. Tras la I Guerra Mundial, la honra a quienes habían fallecido en defensa de la patria se extendió por toda Europa como un elemento de cohesión nacional. Su sacrificio se esgrimió como ejemplo a seguir, como recordatorio permanente para los que habían sobrevivido y para las generaciones venideras (Alonso 10, Baisotti 11). La particularidad del franquismo fue la necesidad de añadir a los “héroes”, los combatientes fallecidos en el frente, la figura de los “mártires”, los civiles asesinados en la retaguardia republicana. Y, a su vez, excluir a aquellos civiles y militares que habían muerto en defensa de la República.

La exclusión de estos últimos era evidente, tanto en la retórica del régimen, que consideró a sus enemigos la “anti-España” y legitimó la violencia como instrumento básico para su destrucción (Alonso 33, Sevillano 610); como en la legislación emanada en torno a los “caídos” tras el fin de la guerra. Ejemplos de esta última son la ley de mayo de 1939 sobre las tasas funerarias municipales para los cadáveres de “víctimas de la barbarie roja o muertas en el frente”; o la orden de abril de 1940 para garantizar el respeto de aquellos lugares “donde yacen enterradas las víctimas de la revolución marxista” (Solé 98-100).

Más evidente todavía fue la orden de julio de 1946 que prorrogaba indefinidamente los enterramientos temporales fruto de la guerra para evitar, pasados los diez años que señalaba la legislación funeraria vigente, que sus restos fueran exhumados y depositados en osarios o fosas comunes. La

¹ Preámbulo del Decreto de 1 de abril de 1940, BOE núm. 93 de 2 de abril de 1940.

orden establecía que aquella medida solo era aplicable “cuando se trate de enterramientos de restos de caídos en nuestra Guerra de Liberación, tanto si perecieron en las filas del Ejército Nacional como si sucumbieron asesinados ejecutados por las hordas marxistas” (Sueiro 223-226).

La otra cara de esa medida, como señala Ferrándiz, era la conversión, por exclusión, de todas aquellas sepulturas y fosas, del frente o de retaguardia, en las que yacían soldados y civiles republicanos en enterramientos definitivos (489). Y no solo eso, sin la prórroga concedida a los “caídos” del régimen, las sepulturas de republicanos podían ser exhumadas y sus cuerpos acabar en osarios o fosas comunes, eliminando cualquier rastro de su existencia y cualquier prueba de los crímenes de retaguardia.

Pese al viraje discursivo que abordaremos en el siguiente apartado, el Valle de los Caídos fue concebido y construido para acoger los cuerpos de unos muertos determinados, los “caídos” por la “cruzada”. El monumento pretendía focalizar en un único lugar toda la carga simbólica construida en torno al culto a los muertos desde 1939, como señala Sevillano: “este no fue un gesto para la reconciliación, sino para la perpetuación del recuerdo de la ‘Cruzada’ y de los ‘caídos’ en defensa de la ‘causa nacional’” (621-622).

Algo que el propio Franco dejó claro en el discurso inaugural del monumento, en el que se refirió a “nuestros caídos” y aseguró que “nuestra guerra no fue, evidentemente, una contienda civil más, sino una verdadera Cruzada”. Respecto al propio monumento aseguró que los sacrificios realizados y las providenciales ayudas divinas a los vencedores justificaban “levantar en este valle ubicado en el centro de nuestra Patria un gran templo al Señor, que expresase nuestra gratitud y acogiese dignamente los restos de quienes nos legaron aquellas gestas de santidad y heroísmo”. El discurso finalizó encomendando a las nuevas generaciones, las que no habían vivido la guerra, a mantenerse alerta ante las amenazas de la anti-España que “fue vencida y derrotada, pero no está muerta”. Ellos debían mantener “con ejemplaridad y pureza de intenciones la hermandad forjada en las filas de la Cruzada” y evitar el resurgir del enemigo y cumplir así “el mandato sagrado de nuestros muertos”².

² “Discurso de S.E. el Jefe del Estado” en *La Vanguardia Española* de 2 de abril de 1959, p. 3-4.

El Valle de los Caídos había sido concebido y ejecutado para acoger a los "caídos" del franquismo y el régimen continuó alimentando la beligerancia contra los vencidos. Pese a ello, y aunque antes de 1958 no se localizan documentos que señalen esa dirección (Solé y López 307-308), al Valle también llegaron restos de aquellos que, según el régimen, representaban la "anti-España".

3 • Un lugar de reconciliación, ¿paréntesis o cambio de paradigma?

La reivindicación del monumento como lugar de reconciliación es uno de los elementos de debate que enmarcan las distintas polémicas que rodean al Valle de los Caídos (Alted 265). La base de esa reivindicación no es otra que la presencia de republicanos, civiles y militares, entre los miles de cuerpos que el monumento alberga en sus criptas. Una presencia que no se preveía ni en su concepción ni en su ejecución. ¿Qué la hizo entonces posible?

La mayoría de quienes han analizado los orígenes y función del monumento coinciden en señalar que se trató de un movimiento táctico, condicionado por la necesidad del régimen de ganarse la confianza de las democracias occidentales (Olmeda 171, Moreno 32, Ferrándiz 489-490, Alted 267-268).

La década de 1950 está marcada por un lento proceso de reintegración de la dictadura a las instituciones internacionales. El Pacto de Madrid con los Estados Unidos de septiembre de 1953 fue el punto de arrancada, seguido por el ingreso en la ONU en diciembre de 1955, la aceptación de España como estado asociado de la OEEC en enero de 1958 o su admisión en el FMI en septiembre de aquel mismo año. Toda una serie de logros que requirieron, como señalan la mayoría de los expertos, cambios en la retórica del régimen, la denominada renuncia al simbolismo del 18 de julio (Olmeda 171, Moreno 32). Renuncia que implicaba dejar de identificar a los vencidos como "los enemigos de Dios y de la patria" y a incorporar en su discurso el concepto cristiano del perdón (Alted 267).

Aunque esta parece ser la hipótesis más aceptada, Solé y López señalan otras como origen del viraje hacia el discurso de la reconciliación. Una de ellas sería la presión ejercida desde el Vaticano, que lo habría impuesto como moneda de cambio para el reconocimiento como basílica del templo del Valle.

Otra sería la propia consciencia del régimen de las dificultades para obtener el número de cuerpos deseado para llenar las criptas, tras dos décadas del fin de la guerra (308-309). Los restos de los combatientes y civiles republicanos habrían sido, así, un recurso cuantitativo destinado a paliar la falta de "héroes" y "mártires". Es posible que las tres hipótesis confluyeran a la hora de tomar la decisión que intentó proyectar un cambio de rumbo en el destino del monumento. Un destino que estaba prefijado desde hacía veinte años.

Nada invita a considerar, como señalan ambos autores, que las afirmaciones de Francisco Franco Salgado-Araujo, el primo y secretario del dictador, tengan demasiada relación con la realidad. Según este, desde el origen del proyecto el deseo del dictador fue que el monumento acogiese cuerpos de ambos bandos. La legislación dictada desde 1939 indica todo lo contrario, y parece probable que aquella afirmación, publicada en enero de 1976 a poco menos de tres meses de la muerte de Franco, solo intentará contribuir a fijar un mensaje que nunca fue más que un breve paréntesis en el discurso del régimen.

Fue en ese contexto de apertura cuando se dictó el Decreto-Ley que establecía la creación de la Fundación de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, en agosto de 1957. En su preámbulo, aunque se continuaba haciendo referencia únicamente a héroes y mártires, se incorporaba la necesidad del perdón y de que el lugar se convirtiese en "el Monumento de todos los Caídos, sobre cuyo sacrificio triunfen los brazos pacificadores de la Cruz"³, una referencia algo genérica y ambigua.

No fue hasta mayo de 1958, con la circular enviada por el ministro de la Gobernación a todos los Gobernadores Civiles, cuando la voluntad reconciliadora del monumento se concretó. En la circular se afirmaba que la misión del Valle era "la de dar en él sepultura a quienes fueron sacrificados por Dios y por España y a cuantos cayeron en nuestra Cruzada, sin distinción del campo en que combatieran, según impone el espíritu cristiano de perdón que inspiró su creación"⁴. En ningún otro documento el régimen volvió a ser tan explícito a la hora de detallar las causas de la muerte por las que un difunto era merecedor del acceso al Valle: la muerte en combate, el martirologio en

³ Decreto-Ley de 23 de agosto de 1957, BOE núm. 225 de 5 de septiembre de 1957.

⁴ Circular del ministro de la Gobernación a los Gobiernos Civiles de 23 de mayo de 1958. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12114. AGA.

la retaguardia republicana y los sacrificados, término que analizaremos en el apartado siguiente.

En ninguna de las trece circulares que el ministerio emitió entre octubre de 1958 y marzo de 1960 relacionadas con los traslados al Valle, volvió a utilizarse esa terminología. Tan solo en cuatro casos se hacía referencia a "caídos e inmolados". La primera puede considerarse una referencia a todos aquellos que habían fallecido en el frente y la segunda, como veremos, a todos los asesinados en la retaguardia⁵. En la mayoría de los casos los términos utilizados continuaron siendo los de "héroes y mártires de la Cruzada", una terminología excluyente, claramente definida desde 1939, que únicamente hacía referencia a los que el régimen consideraba como sus muertos.

Probablemente la diferencia fundamental entre la circular de mayo de 1958 y el resto fue su carácter público. Tal y como se recogía en su texto, se ordenaba la publicación de su contenido en los boletines provinciales, en los principales periódicos de cada provincia y en los tablones de anuncios de los ayuntamientos.

Ninguna otra circular tuvo esa publicidad y esa voluntad de mostrar públicamente el cambio de orientación del monumento. Ofrecida al mundo esa nueva e interesada imagen de reconciliación, el resto de las órdenes e instrucciones, de consumo interno en los Gobiernos Civiles, redujo sensiblemente la carga conciliadora, o simplemente la olvidó, para continuar centrándose en los verdaderos beneficiarios del monumento, los "héroes y mártires de la Cruzada".

4. La transmutación: de enemigos de la patria a sacrificados por ella

Ante la necesidad de ofrecer al mundo pruebas de su renuncia a la retórica del 18 de julio y de su apuesta por la reconciliación, el franquismo se vio en la obligación de acuñar nuevos términos que, acordes con el nacionalcatolicismo imperante, incluyeran a todas las víctimas bajo el "abrazo de la

⁵ Ambos términos aparecen en la Circular de 31 de octubre de 1958, la Circular núm. 13 de 1958, de 24 de noviembre, la Circular núm. 3 de 1959, de 26 de febrero y la Circular telegráfica núm. 34 de 1959, de 23 de junio. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12114. AGA.

cruz". Dado que todavía hoy existen sectores que niegan la magnitud de los crímenes de la represión franquista, es impensable que la dictadura, en el marco de su apertura internacional, fuera a hacerlo.

Para conseguirlo, el franquismo recurrió a la tradición cristiana, que ya había permitido incorporar a las víctimas de la represión republicana a su culto a los muertos a través de la figura de los mártires. El mártir, según la definición de la Real Academia Española (RAE) es la "persona que padece muerte en defensa de su religión" o, en su segunda acepción, que "muere o sufre grandes padecimientos en defensa de sus creencias o convicciones". Así, desde la lógica macabra del franquismo, a las víctimas de la represión republicana se les suponía un cierto grado de aceptación voluntaria de su fatal destino, prefiriendo la muerte a la renuncia de sus principios. Una elección que respondía únicamente a la firme decisión de las víctimas, nunca a una posibilidad ofrecida por sus ejecutores, descritos habitualmente como la "barbarie roja" o las "hordas marxistas"⁶, incapaces de ningún sentimiento caritativo. Esa elección les confería un lugar al lado de los "héroes", aquellos que habían entregado sus vidas luchando en los frentes, en el altar del culto a los muertos que desarrolló el régimen desde sus inicios.

Tan alto honor no podía ser conferido a las víctimas de la represión ejercida por los rebeldes. Tampoco era posible reconocer esa represión de forma explícita, era necesario mantener la negación de los crímenes cometidos y, a la vez, incluir a sus víctimas en el que había de ser, aunque solo en apariencia, el panteón de la reconciliación. Para hacerlo se transmutaron esos crímenes en sacrificios, uno de los mecanismos de expiación de muchas religiones, entre ellas el judaísmo, de la que bebía el cristianismo a través del Antiguo Testamento (Cervera, 204).

A diferencia del mártir, el sacrificado es, según la definición de la RAE, una víctima ofrecida a la divinidad sin que medie en ello su propia voluntad. Las miles de víctimas que yacían en fosas comunes se convertían así en un instrumento para la expiación de los pecados de la patria. Su asesinato quedaba justificado como el precio a pagar para conseguir la salvación de España.

⁶ Esos términos aparecen, entre otras, en la ley de 16 de mayo de 1939, BOE núm. 137 de 17 de mayo; y la orden de 11 de julio de 1946, BOE núm. 196 de 15 de julio, ambas relacionadas con los lugares de enterramiento de las víctimas de la represión republicana o los muertos en acción de guerra del denominado Ejército Nacional.

Dejaban de ser víctimas de un crimen para ser un mal necesario y, al parecer, inevitable. Una conceptualización que no era nueva. En plena guerra, Franco hizo patente esa inevitabilidad ante el coronel italiano Faldella en febrero de 1937 al decirle que “en una guerra civil, es preferible una ocupación sistemática del territorio, acompañada por una limpieza necesaria, a una rápida derrota de los ejércitos enemigos que deje al país infectado de adversarios” (Espinosa 140).

Con esa nueva significación, jerárquicamente inferior a la del mártir, podían ser incluidos bajo el concepto de inmolados. En su definición la RAE incluye tanto a la víctima del sacrificio, con un carácter involuntario, como a la que lo realiza voluntariamente, el mártir. De ahí que en el apartado destinado a señalar la causa de la muerte en los formularios de la relación de traslados que habían de cumplimentar los ayuntamientos, solo apareciesen dos posibilidades: “guerra”, para los fallecidos en combate, e “inmolados”, para las víctimas de la represión.

Pese a tal ejercicio retórico, lo cierto es que esta nueva tipología de “caídos” no encontró demasiado eco entre las autoridades locales y provinciales del régimen. Es posible que buena parte de ellos, como señala Olmeda, no participara del concepto de reconciliación que se estaba intentando construir, y que a su entender los restos de los republicanos, soldados o civiles, no merecieran la misma consideración que los de sus “caídos”. Aun así, algunos de los casos que se analizan en el siguiente apartado invitan a considerar que su traslado no siempre estuvo motivado por criterios cuantitativos o como simples muestras de eficacia ante la superioridad (199-207). Aunque pueda tratarse de casos aislados, algunos alcaldes aprovecharon la oportunidad que les brindaba la creación del concepto de los “sacrificados” para, bajo ese término o de forma más explícita, solucionar una realidad que podía resultar incómoda en el ámbito de su localidad. Aun así, en ninguno de los casos documentados las víctimas fueron identificadas. Todas fueron trasladadas como “desconocidos”, cimentando así el “manto de indiferencia, silencio y miedo” que había marcado su muerte y marcaría su exhumación y traslado (Ferrándiz 490).

5 • Los sacrificados en el Valle de los Caídos

La presencia de víctimas de la represión franquista en el Valle de los Caídos no es ninguna novedad. El trabajo realizado por la ARMH de Valladolid, tras la ardua investigación de Fausto Canales, en la exhumación de la fosa de Aldeaseca (Ávila) en octubre de 2003 lo puso en evidencia (*Ibid.* 484). El 20 de agosto de 1936 una partida de falangistas irrumpió en Pajares de Adaja (Ávila) y detuvo a seis hombres y una mujer, de una lista de nueve vecinos. Los detenidos fueron trasladados hasta una finca del vecino pueblo de Aldeaseca, donde fueron asesinados y enterrados en el interior de un pozo seco⁷.

El 12 de junio de 1958, en respuesta a la circular de mayo del ministerio de la Gobernación, el alcalde de Aldeaseca informaba al Gobernador Civil de Ávila de los restos existentes en el término municipal susceptibles de ser trasladados al Valle de los Caídos. Tras informar que ninguno de los familiares de los "caídos" locales estaba dispuesto a autorizar el traslado, indicaba que en una finca existía una fosa con seis cuerpos "que a los pocos meses del Movimiento Nacional aparecieron muertos" cerca de una carretera.

Este caso, como otros, evidencia las reticencias de algunas autoridades locales a aceptar, o utilizar, el concepto de "sacrificados" a la hora de informar sobre la localización de fosas de represaliados. De hecho, ni tan siquiera se explicita que ese fuera el origen de la fosa, limitándose a señalar que "aparecieron muertos" sin causa aparente alguna. Pese a la claridad de la circular del ministerio, que abría la puerta a reconocer la existencia de fosas de represaliados bajo el nuevo concepto, fueron muchos los alcaldes que se resistieron a hacerlo.

Otros, en cambio, aunque rehusaron utilizarlo, fueron mucho más explícitos. A tan solo 13 kilómetros de Aldeaseca, en Fuente el Sauz, en esas mismas fechas, su alcalde informaba de la existencia de dos fosas con un

⁷ La relación de los hechos y parte de la documentación de este caso es fruto de la amabilidad y generosidad de Fausto Canales, hijo de uno de los ejecutados, quien tuvo a bien entregarme una copia del "Proyecto de recuperación de restos depositados en el Valle de los Caídos de siete de las diez víctimas de la represión franquista del verano de 1936 en Pajares de Adaja (Ávila)", confeccionado en 2005.

total de seis cuerpos de personas que murieron “fusiladas por sus peligrosas ideas políticas”.

Ambos informes, junto con los de otras poblaciones abulenses, fueron remitidos por el Gobernador Civil al ministerio el 14 de marzo de 1959 en un documento aparte de los que daban cuenta de los traslados de “héroes y mártires”. Con el título de “Relación de enterramientos colectivos sitios en la provincia de Ávila de caídos en nuestra Cruzada de Liberación, cuyos restos se trasladan al Valle de los Caídos” se remitía la información de las fosas de Aldeaseca, Cepeda de la Mora, Fuente el Sauz, Higuera de las Dueñas, Hoyos del Collado, Hoyos del Espino, El Tiemblo y BurgoHondo⁸. En todos los casos se trataba de personas no identificadas enterradas en fosas fuera de los cementerios, en fincas agrícolas, y todo invita a considerar que se trataba de víctimas de la represión franquista. Aun así, el Gobierno Civil evitó calificarlos como “sacrificados” o aportar cualquier indicio que señalase que se trataba de represaliados, pese a que el destinatario del informe fuese el ministerio que había acuñado y divulgado el término. De hecho, en el apartado reservado a la causa de la defunción en las relaciones de traslado ni siquiera se utilizó el término genérico de “inmolados”, se dejó en blanco. El 23 de marzo de 1959 ingresaban en el Valle de los Caídos los restos de 36 personas desconocidas, procedentes de aquellas poblaciones.

Un caso similar es el de Logrosán (Cáceres). El 14 de febrero de 1959 el ministerio respondía a una consulta del Gobernador Civil sobre la exhumación de unos restos existentes en una finca rústica de aquella población. El ministerio señalaba la necesidad de establecer si se trataba o no de “caídos” para, en caso afirmativo, trasladarlos al Valle.

Dos días más tarde el Gobierno Civil remitía las relaciones de los cuerpos que se trasladarían desde la provincia. Entre ellas había tres fechadas en Logrosán el 7 de marzo. En una se consignaba un cuerpo identificado, fallecido a consecuencia de “guerra”; otra daba cuenta de dieciocho cuerpos no identificados pertenecientes a “soldados del Ejército Nacional” fallecidos en “acción de guerra”, y la tercera relacionaba un total de cuarenta y nueve cuerpos no identificados procedentes de seis fosas, una en el cementerio

⁸ Oficio de 14 de marzo de 1959. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12115. AGA.

y cinco en fincas rústicas, indicando en todos los casos como causa de la muerte "fusilados Fuerzas Nacionales"⁹.

Aunque en este caso la causa era explícita, de nuevo las autoridades locales y provinciales evitaron calificarlos como "sacrificados" y tampoco utilizaron el término "inmolados" a la hora de cumplimentar las relaciones de traslado. Los cuarenta y nueve cuerpos desconocidos, junto al resto de los exhumados en Logrosán, ingresaron en el Valle el 26 de marzo de 1959.

En la vecina provincia de Badajoz encontramos uno de los pocos ejemplos documentados hasta la fecha del uso del término "sacrificados" para referirse a las víctimas de la represión franquista. El 19 de junio de 1958 el alcalde de Nogales, en respuesta al requerimiento de la circular de mayo, remitía una "Relación comprensiva de los enterramientos que existen en este término municipal de caídos y sacrificados por la Patria"¹⁰. El documento recogía la existencia de diez puntos de enterramiento, uno de ellos en el cementerio municipal, con seis cuerpos identificados, y nueve más en fincas rústicas que contenían un total de cincuenta y dos cuerpos, cuarenta y dos de los cuales estaban en una misma fosa. Aunque el documento no explicitaba quiénes eran los "caídos" y quiénes los "sacrificados", el hecho de que solo los que estaban enterrados en el cementerio estuviesen identificados invita a considerar que se trataba de los primeros, mientras que el resto, todos ellos no identificados y enterrados en fincas rústicas, debían ser los sacrificados.

La documentación que se conserva en el AGA sobre los traslados desde la provincia de Badajoz es escasa y no contiene ninguna mención explícita al caso de Nogales. Aun así, en las actas municipales, digitalizadas por el Archivo Histórico Provincial de Badajoz, se constata el traslado a partir de los pagos aprobados a dos vecinos por los jornales realizados en marzo de 1959 "para extraer en distintos parajes del término los restos de caídos en la Cruzada de Liberación para su traslado al Valle de los Caídos" y a un tercero

⁹ Oficios de 14 y 16 de marzo de 1959. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12115. AGA.

¹⁰ Se dispone de este documento, procedente del Archivo Municipal de Nogales, gracias a la amabilidad del estudioso local Francisco Cebrián, dado que el ayuntamiento negó disponer de documentación sobre los traslados al Valle de los Caídos.

por el traslado en automóvil, el 13 de marzo, de la caja que contenía los restos hasta Villafranca de los Barros¹¹.

En total el número de cuerpos trasladados fue de tan solo tres, que ingresaron en el Valle el 24 de marzo. En la relación del 19 de junio, de forma manuscrita, se escribieron los números 1º, 2º y 3º junto a tres de las fosas rústicas. Las dos primeras contenían un solo cuerpo cada una, y la tercera dos. Parece probable que se tratase de la identificación de los lugares elegidos para exhumar los cuerpos a trasladar, y que en el tercer caso, en el momento de la exhumación tan solo se hallase un cuerpo, en lugar de los dos esperados. Así pues, por razones que la documentación no permite entrever, en Nogales a pesar de constatar la existencia de fosas de "sacrificados", a la hora de exhumarlos para su traslado se decidió limitarse a tan solo tres de los cincuenta y dos cuerpos que se sabía estaban enterrados en el término municipal.

No solo hubo alcaldes, como acabamos de ver, también algún Gobernador Civil adoptó el uso del término "sacrificados". Este fue el caso del de Navarra que en noviembre de 1958 señalaba, en su informe al ministerio sobre el número de restos y fosas existentes en la provincia, que estaba pendiente de recibir aclaraciones sobre los informes de trece municipios "por las circunstancias especiales que en ellos se dan".

Aunque en enero se remitió una primera relación, en la que no se daba ninguna pista sobre esas "circunstancias especiales", en marzo de 1959 el propio Gobernador parecía esclarecerlas. En un oficio al ministerio solicitaba autorización para seguir investigando sobre algunas de las fosas de la provincia, tratar de averiguar la identidad de quienes allí yacían y solicitar la autorización de sus familiares para el traslado. El de Navarra no es el único caso documentado en que las autoridades franquistas entienden que el consentimiento familiar para el traslado era extensible a las familias de las víctimas de los rebeldes.

El Gobernador señalaba que se tenía noticia de "enterramientos de personas sacrificadas no identificadas pero respecto de las cuales existen algunos datos, tales como los pueblos de donde eran vecinos aunque sin conocerse nombres y apellidos ni más detalles". Exponía como ejemplo el caso de Azagra, donde había "un lugar en el que se sospecha existe una fosa común por aparecer todos los años en la festividad de Todos los Santos varias

11 Acta de la sesión ordinaria de 14 de junio de 1959. Actas municipales. AMN.

coronas de flores". Tres días más tarde el ministerio, a través de un breve telegrama, autorizaba las investigaciones solicitadas sobre Azagra y el resto de las poblaciones en circunstancias similares "a fin obtener consentimiento familiar".

Tres días después de la recepción del telegrama, el Gobernador volvía a dirigirse al ministerio para confirmar el traslado de siete restos identificados e individualizados y la de "los restos en diez enterramientos colectivos, por no estar identificados o haberse otorgado la autorización familiar para el traslado en caso afirmativo"¹².

El 21 de marzo, once días después, el Gobernador remitía las relaciones de los traslados a efectuar, todas ellas fechadas aquel mismo día en Pamplona y no en los municipios de origen, como solía ser habitual¹³. De dicha documentación se desprende que, pese a la supuesta voluntad de contar con la aprobación de los familiares de los "sacrificados", ninguna de ellas fue necesaria, dado que todos constan como no identificados. En total se trataba de ciento treinta y siete cuerpos procedentes de Aberin, Cadreita, Arandigoyen, Ayegui, Murillo de Yerri y Milagro, que ingresaron en el Valle el 23 de marzo de 1959. En ninguna de las relaciones se señaló la causa de la muerte, aunque sí se hizo para los siete identificados, todos ellos fallecidos a causa de "guerra".

Es posible que, pese a haber barajado la posibilidad de otorgar a las familias de los represaliados el derecho a negarse al traslado, a la hora de la verdad el Gobierno Civil decidiera prescindir de ellas. El hecho de que las relaciones de traslado se volvieran a escribir y firmar desde Pamplona, la sede del Gobierno Civil, cuando debían ser consignadas en las poblaciones de origen induce a tal consideración. Tampoco cabe descartar, dado que entre la autorización para indagar sobre las identidades y el cierre de la investigación solo mediaron tres días, que todo fuera una mera escenificación orientada a mostrar ante las autoridades ministeriales la eficiencia y voluntad de dar cumplimiento a sus órdenes. Sea como fuere, los que habían iniciado el pro-

12 Oficios de 28 de noviembre de 1958, 17 de enero de 1959 ,4 y 10 de marzo de 1959; y telegrama de 7 de marzo de 1959. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12117. AGA.

13 Oficio de 21 de marzo de 1959 y relaciones de traslado de la misma fecha. Ministerio de la Gobernación. Política Interior. Sig. 44.12117. AGA.

ceso como "sacrificados" y que pudieron ser inscritos como "inmolados", acabaron convirtiéndose en no identificados sin causa de muerte reconocida.

El viaje de aquellos cuerpos no acabó en marzo de 1959. En febrero de 1980, en el marco de la llamada "Operación Retorno" impulsada por parte de la sociedad civil navarra, se consiguió que todos ellos volvieran a sus poblaciones natales, siendo la primera exhumación de restos del Valle de los Caídos (Aguilar 260-261).

A los casos ya documentados de Nogales y de la provincia de Navarra se suman dos más en la provincia de Zaragoza. El primero de ellos es el de Calatayud, convertido en centro de detención y de ejecuciones del partido judicial que encabezaba esta población en el verano de 1936. Las muertes documentadas, aquellos casos en que fueron registradas, cifran el número de asesinatos del partido judicial en doscientos quince (Casanova 104), aunque probablemente fueran muchas más¹⁴.

El 14 de junio de 1958 el alcalde de Calatayud, en respuesta a la circular del mes de mayo, informaba al Gobierno Civil de la existencia de diversas fosas en el cementerio municipal. Dos de ellas correspondían a soldados del ejército rebelde y la tercera era "un enterramiento colectivo de sacrificados" del que se desconocía el número de cuerpos. En noviembre, ante la nueva circular del ministerio de la Gobernación del 31 de octubre, el ayuntamiento respondía matizando la información inicial, señalando que para el caso b) -el que hacía referencia a fosas comunes en las que los cuerpos, estando identificados o no, no podían individualizarse- había "en el Cementerio Católico, en una zona especial, no identificados, y con el carácter de sacrificados, unos 200"¹⁵.

Aquel mismo mes el ayuntamiento informaba al Gobierno Civil de la negativa de las familias de los cuarenta y tres "caídos" enterrados en sepulturas y nichos particulares a autorizar su traslado hasta el Valle¹⁶. Tampoco era factible la exhumación y traslado de los ciento setenta y ocho cuerpos de militares enterrados en una fosa común propiedad del Regimiento de Artille-

14 La asociación ARICO Memoria Aragonesa, con datos de enero de 2019, duplica con creces esa cifra en los listados que aparecen en su web aricomemoriaaragonesa.wordpress.com

15 Oficios de 14 de junio y 11 de noviembre de 1959. Valle de los Caídos. Sig. 2080-37. AMC.

16 Oficio de 22 de noviembre de 1959. Valle de los Caídos. Sig. 2080-37. AMC.

ría núm. 45, con sede en la población, de manera que los cuerpos a trasladar se limitaron a los "sacrificados", a los que finalmente se sumó un cuerpo identificado del que se obtuvo la autorización familiar.

Según fuentes orales, pese a no haber dado cuenta de las operaciones de exhumación a los familiares de los "sacrificados", muchos de ellos vecinos de Calatayud, pronto fue de dominio público. Algunos familiares llegaron a personarse en el cementerio, en un vano intento de evitar los traslados o recuperar los cuerpos de sus deudos, siendo obligados a regresar a sus casas por los representantes municipales¹⁷. A diferencia del caso de Aldeaseca, en que las familias no tuvieron conocimiento del traslado, en Calatayud si lo tuvieron, aunque no fue por medio de las autoridades locales o provinciales, lo que descarta cualquier intento de obtener su autorización.

Tras exhumar los cuerpos, el 7 de abril de 1959, el alcalde, acompañado por el jefe de policía, el capitán de la Guardia Civil y el párroco, que rezó un responso por los muertos, entregaron las urnas al teniente del ejército que comandaba el convoy de traslado. De Calatayud se trasladaron diez urnas, una individual y nueve colectivas que contenían los cuerpos de ciento veinticinco personas, todas ellas "sacrificados". Allí también se cargaron las urnas procedentes de Codos, Mara, Morata de Jalón y Munébraga¹⁸.

Los cuerpos de la expedición zaragozana llegaron al Valle al día siguiente y en sus registros, además del cuerpo identificado, se inscribieron ochenta y un desconocidos procedentes de Calatayud en lugar de los ciento veinticinco a que se refería la documentación municipal. No ha sido posible documentar el motivo de esta diferencia. De hecho, el Gobierno Civil no remitió las relaciones de traslado en que se habían inscrito los cuerpos no identificados. En la documentación localizada únicamente consta, con fecha 28 de marzo de 1959, el envío de las "relaciones de Caídos cuyos restos han sido individualizados en todos los municipios de la provincia", entre los cuales se encuentra la del único identificado de Calatayud, fechada en aquella población el 18 de marzo¹⁹. Ante ese vacío documental, es imposible

17 Información facilitada por Silvia Navarro, presidenta de la Asociación de Familiares Pro Exhumación de los Republicanos del Valle de los Caídos (AFPERV).

18 Recibo de entrega de las urnas, fechado el 7 de abril de 1959. Valle de los Caídos. Sig. 2080-37.AMC.

19 Oficio de 28 de marzo de 1959 y relaciones de traslado. Ministerio de la Gobernación.

establecer si el error se produjo en el Valle o en la documentación de origen; y tampoco sabemos si en esta, pese a ser reconocidos como "sacrificados", se señaló como causa de la muerte "inmolados" o bien se dejó en blanco, como en los casos precedentes.

El segundo caso documentado en la provincia es el de Morata de Jalón, desde donde el 13 de noviembre de 1958 se informaba al Gobierno Civil de la existencia de diversos enterramientos, entre los cuales se señalaban tres casos de "sacrificados"²⁰. El primero de ellos daba cuenta de seis víctimas individualizadas e identificadas como "personal civil residente en esta Villa, sacrificados con motivo de la Cruzada por sus ideas revolucionarias de izquierdas", para los cuales no se contaba con la autorización de las familias para su traslado.

El segundo hacía referencia a tres fosas, con un total de nueve cuerpos, de vecinos de otras localidades, que "al ser sacrificados dentro del término municipal" habían sido enterrados en el cementerio, aunque se desconocía su identidad. Finalmente, fuera del cementerio, en tres fincas rústicas, se identificaban otras tantas fosas con un total de cuarenta y un cuerpos "que fueron sacrificados en este término", todos ellos sin identificar. En una de ellas, la más grande, con veinticinco cuerpos, se señalaba que se trataba de personas que procedían de la cárcel de Calatayud.

La documentación no esclarece los motivos, pero según los datos de ingreso en el Valle, desde Morata de Jalón solo se trasladaron dieciocho cuerpos, todos ellos no identificados, de los cincuenta que constaban en la información de noviembre de 1958. Este es, sin duda, el caso documentado en el que el uso del término "sacrificados" se aplica con absoluta fidelidad al sentido señalado en el apartado anterior, al afirmar que las víctimas habían sido sacrificadas. El uso del verbo, de la acción, señala cómo unos, los ejecutores, segaron la vida de otros, las víctimas, como sacrificio para, cabe entender, alcanzar la denominada "nueva España".

Si en el caso de Navarra la documentación consultada impide establecer si realmente se llegó a solicitar la autorización de las familias, en este caso es evidente que las autoridades municipales de Morata de Jalón apli-

Política Interior. Sig. 44.12119. AGA.

²⁰ Oficio de 13 de noviembre de 1958. Gobierno Civil de Zaragoza. Correspondencia con Ayuntamientos. Morata de Jalón. Sig. AHPZ-A-008434-0171. AHPZ.

caron el mismo criterio tanto para sus "caídos", como para las víctimas de la represión. Una represión que, tal como se explicitaba, fue ejercida por los sublevados contra vecinos de ideología republicana.

La solicitud de autorización a las familias de las víctimas de la represión franquista para su traslado al Valle de los Caídos se documenta, como mínimo, en dos casos más en la provincia de Zaragoza. En Ibdes, el 27 de febrero de 1959, el alcalde daba cuenta de la existencia de una fosa común, fuera del cementerio, con "siete habitantes que se dice eran de Castejón de las Armas, cuyos nombres y apellidos ya fueron comunicados en cuya comunicación se indicaba que los familiares de cada uno estaban conformes con el traslado de sus restos". Pese a la conformidad, los restos no fueron trasladados al quedar la fosa sepultada bajo un terraplén a consecuencia de la construcción de una carretera de acceso a las obras del embalse de Tranquera²¹. Tampoco se trasladaron los cinco cuerpos de vecinos de Monreal de Ariza que "fueron recogidos en este término Municipal por haber sido fusilados por las Fuerzas Nacionales" el 12 de agosto de 1936. En este caso, el motivo no fue otro que la negativa de las familias a autorizar el traslado²².

El último caso analizado es el de Munébrega, también en la provincia de Zaragoza, que ejemplificaría la resistencia de muchos ayuntamientos a adoptar el término "sacrificado" a la hora de identificar a las víctimas de la represión franquista. En este caso las autoridades locales optaron por emplear la alternativa más genérica, la de los "inmolados", para informar, en noviembre de 1958, de la existencia de once cuerpos no identificados inhumados en una fosa común fuera del cementerio. La posible ambigüedad de esta denominación, por la cual podría tratarse de "mártires" o de "sacrificados", se desvanece al comprobar que en el registro del Valle de los Caídos la causa de la muerte se dejó en blanco. Los nueve cuerpos que finalmente

21 Oficios de 27 de febrero y 24 de marzo de 1959. Gobierno Civil de Zaragoza. Correspondencia con Ayuntamientos. Ibdes. Sig. AHPZ-A-008434-0118. AHPZ. La fosa aparece documentada en el mapa de fosas del Gobierno de Aragón, con la identificación de las víctimas, indicando que fueron asesinadas por los sublevados el 28 de noviembre de 1936.

22 Oficios de 10 de noviembre de 1958 y 25 de marzo de 1959. Gobierno Civil de Zaragoza. Correspondencia con Ayuntamientos. Monreal de Ariza. Sig. AHPZ-A-008434-0168. AHPZ.

ingresaron en las criptas del monumento el 8 de abril de 1959 lo hicieron como desconocidos, sin causa de muerte alguna²³.

6 • Conclusiones

La resignificación forzosa del sentido original del Valle, fruto de la coyuntura internacional, no pasó, aparentemente, de un ejercicio semántico cargado de simbolismo nacionalcatólico. Nunca existió la voluntad de equiparar a las víctimas de ambos bandos, fueran soldados o civiles.

Los soldados republicanos nunca fueron "héroes", tan solo fallecidos en el frente por causa de "guerra"; y las víctimas de la represión franquistas fueron transmutadas en "sacrificados", nueva categoría que encajaba en el conjunto de "inmolados" pero que no los equiparaba con los "mártires".

De hecho, tras la fase publicitaria del cambio de orientación, entre mayo y junio de 1958, el concepto "sacrificados" desapareció de las circulares ministeriales. Si esta deliberada omisión no es suficiente para hacer patente que la supuesta resignificación del monumento fue tan solo una maniobra publicitaria coyuntural, existen otros indicios que lo demuestran. Entre la numerosa correspondencia cruzada entre el ministerio de la Gobernación, los Gobiernos Civiles y los ayuntamientos no se ha documentado ningún caso en que se invitará o exhortará a utilizar el concepto de "sacrificados" para identificar a las víctimas de la represión franquista. Tampoco existen ejemplos en que se corrigiese su ausencia u omisión, y, mucho menos, represión alguna por no hacer uso de un concepto que, en teoría, había de demostrar al mundo el cambio de rumbo del régimen hacia la reconciliación nacional.

Todo indica que la aplicación del término "sacrificados" o el de "inmolados" estuvo sujeta a decisiones personales. La sensibilidad, la experiencia personal y local, o la simple voluntad de obediencia incondicional, parecen elementos clave en la decisión de cada alcalde a la hora de emplear un lenguaje u otro. Decisiones que, ante la aparente voluntad de cambio en el discurso oficial, llevaron a algunos alcaldes a reconocer sin ambages las acciones de los perpetradores al explicitar que las víctimas de las fosas habían

²³ Oficio de 12 de noviembre de 1958. Gobierno Civil de Zaragoza. Correspondencia con Ayuntamientos. Munébrega. Sig. AHPZ-A-008434-0178. AHPZ.

sido "fusilados por las Fuerzas Nacionales", "fusilados por sus peligrosas ideas políticas" o "sacrificados por sus ideas revolucionarias de izquierdas". Aun así, se trata de casos aislados. La mayoría continuó ocultando el origen y la naturaleza de las fosas que no albergaban los cuerpos de "héroes" o "mártires".

Pese al intencionado vínculo del concepto "sacrificados" con la tradición católica, lo cierto es que ese mero ejercicio retórico fue insuficiente para hacer mella en el discurso monolítico del régimen, basado desde sus inicios en las figuras de los "héroes" y "mártires". Ambas continuaron siendo el eje indiscutible del culto a los muertos del franquismo, al que nunca se añadieron los "sacrificados", más allá de la circular de mayo de 1958.

De hecho, las escasas referencias a los "sacrificados" en la documentación de los traslados se convierten en ausencias cuando centramos la atención en la documentación de ingreso en el Valle. Ninguna de las víctimas de la represión franquista definida como "sacrificada" ingresó con nombre y apellidos, todos lo hicieron como no identificados. No solo carecen de nombre en los registros, tampoco existe una causa de su muerte. Ninguno fue inscrito como "inmolado", simplemente ese apartado quedó en blanco.

Por todo ello, aunque se trate de un estudio preliminar, la presencia testimonial -tan solo cuatro casos entre los cerca de cuarenta estudiados- del término "sacrificados" para referirse a las víctimas de la represión franquista nos lleva a considerar que la iniciativa fracasó y, posiblemente, ese fuese su objetivo desde un principio. La cacareada reconciliación se redujo así a una breve campaña publicitaria y, para las víctimas de la represión, supuso la pérdida de su identidad, la ocultación de la causa de su muerte y el desarraigo de su lugar de origen. Allí, en sus pueblos o cerca de ellos, pese a sus indignas y precarias sepulturas, existía un anclaje que les ligaba al territorio y a su trágico pasado. La reconciliación, pese al renovado lenguaje y su supuesta voluntad inclusiva y de reconocimiento, solo fue un olvido del olvido.

7 • Bibliografía

Aguilar Fernández, Paloma. "El primer ciclo de exhumaciones y homenajes a fusilados republicanos en Navarra". *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 13 (2019): 227-269.

- Alonso Carballés, Jesús. "Banalización de la violencia y usos políticos del culto a los "mártires" y "caídos" de la "Cruzada" en el primer franquismo", *Amins. Revue d'études des sociétés et cultres contemporaines Europe-Amérique* 17 (2018).
- Alted Vigil, Alicia. "El Valle de los Caídos: ¿espíritu de cruzada a símbolo de reconciliación?". *Ayer* 98 (2015): 263-275.
- Baisotti, Pablo. "El culto a la muerte como principal sustento de las religiones políticas. Los casos del fascismo, el nacionalsocialismo y el franquismo", *Revista Estudios* 35 (2017): 188-233.
- Casanova Ruiz, Julián (Coord.) 1999. *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)*. Zaragoza: Mira Editores. 2010.
- Cervera, Jordi. "Vessament de sang, culte, perdó (He 9,22)", *Scripta Bíblica* 9 (2009): 193-226.
- Espinosa Maestre, Francisco. 2003. *La columna de la muerte. El avance del ejército franquista de Sevilla a Badajoz*. Barcelona: Crítica, 2020.
- Ferrándiz Martín, Francisco. "Guerras sin fin: guía para descifrar el Valle de los Caídos en la España contemporánea", *Política y Sociedad* 48-3 (2011): 481-500.
- Moreno Garrido, Belén. "El Valle de los Caídos: una nueva aproximación", *Revista de Historia Actual* 8-8 (2010): 31-44.
- Olmeda Nicolas, Fernando. *El Valle de los Caídos. Una memoria de España*. Barcelona: Ediciones Península, 2009.
- Sevillano Calero, Francisco. "Caídos por Dios y por España. El culto a la muerte en la fundación de la Dictadura franquista", *Historia Contemporánea* 55 (2017): 609-635.
- Solé Barjau, Queralt. *Els morts clandestins. Les fosses comunes de la Guerra Civil a Catalunya (1936-1939)*. Catarroja: Afers. 2008.
- Solé Barjau, Queralt y Xavier López Soler. "El Valle de los Caídos como estrategia pétrea para la pervivencia del franquismo". *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 13 (2019): 299-317.
- Sueiro, Daniel. *La verdadera historia del Valle de los Caídos*. Madrid: Semay Ediciones, 1976.

8 • Archivos

AGA – Archivo General de la Administración

AHPZ – Archivo Histórico Provincial de Zaragoza

AMC – Archivo Municipal de Calatayud

AMN – Archivo Municipal de Nogales

Memorias, genealogías femeninas y lugares de perpetración. Etnografía de las exhumaciones contemporáneas de fosas del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia).

Memories, Female Genealogies and Places of Perpetration. Ethnography of The Contemporary Exhumations of Graves of Francoism in the Cemetery of Paterna (Valencia).

Isabel Gadea i Peiró¹

Universitat de València, España

M^a José García-Hernandorena²

Universitat de València, España

Recibido 19 febrero 2022 · Aceptado 25 junio 2022

Resumen

Nuestra investigación etnográfica (2019-2020) en torno a las exhumaciones de fosas comunes del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia) planteó una serie de cuestiones sobre la importancia de realizar una aproximación biográfica a los escenarios de violencia y perpetración. Esto nos proporciona una potente herramienta de análisis que permite ir más allá de la mera secuencia temporal de los hechos y los espacios, dotándolos de agencia propia. Además, permite situar en el centro del debate otras memorias, las de las mujeres, que, debido a las características de los actuales procesos de exhumación, se han ido desplazando hacia los márgenes.

Palabras clave: biografías de lugares; exhumaciones; represión franquista; mujeres

Abstract

Our ethnographic research (2019-2020) around the exhumations of mass graves of the Franco regime in the Paterna cemetery (Valencia) raised a series of questions about the importance of making a biographical approach to the scenes of violence and perpetration. This provides us with a powerful analysis tool that allows us to go beyond the mere temporal sequence of events and spaces, giving them their own agency. In addition, it allows other memories to be placed at the center of the debate, those of women, which, due to the characteristics of the current exhumation processes, have been moving to the margins.

Keywords: Biographies of Places; Exhumations; Francoist Repression; Women

¹ i.gadeapeiro@gmail.com

² mj.garcia.hernandorena@gmail.com

1 • Introducción

A raíz de una investigación etnográfica realizada entre 2019-2020 en torno a las exhumaciones de fosas comunes del franquismo en el cementerio de Paterna (Valencia) nos planteamos una serie de cuestiones que, si bien plantearon y estuvieron presentes durante todo nuestro trabajo de campo, no se acabaron de plasmar en la etnografía final.

En este artículo ampliamos y damos forma a algunas preguntas surgidas o repensadas tras nuestro paso por el cementerio y tras el trabajo de campo y que no encontraron hueco, o no al menos de manera tan explícita, en la publicación final de aquel trabajo (García Hernandorena y Gadea i Peiró, 2021).

En líneas generales, en aquella aproximación al cementerio, tanto física como simbólica, pretendíamos analizar el impacto en la sociedad actual valenciana de la aparición en la esfera pública de unos cuerpos/huesos/restos mal enterrados hace más de 80 años.

A través de los diferentes agentes implicados en las exhumaciones, recogimos las voces de familiares, políticos, periodistas, técnicos, arqueólogos, forenses, para dar cuenta de los diversos intereses, posiciones, emociones que los movilizaban, mediante el análisis de sus discursos y narrativas. Asimismo, a través de un estudio de caso, examinamos las diferentes vidas sociales de una fosa común, en el contexto de exhumaciones contemporáneas de víctimas del franquismo. Algunas de estas vidas son propias y características del momento y contexto actual, como la vida asociativa, la mediática o la cultural. En otras, en cambio, se podían seguir de manera diacrónica el tránsito entre pasado/presente, analizando los caminos recorridos por las memorias y sus materialidades; ese era el caso de la vida política, la vida jurídica o la vida familiar.

Nuestra investigación, si bien financiada por la misma institución pública que empezó subvencionando las exhumaciones de fosas de Paterna a través de las asociaciones de familiares en 2016, se realizó de manera totalmente independiente y fuera del equipo de especialistas (arqueólogos, forenses, historiadores) que llevaron a cabo la excavación. Esta circunstancia presenta tantas ventajas como inconvenientes.

Por un lado, nos permitió observar todo el proceso desde el inicio y sin formar parte del mismo: el momento en que se movilizan los familiares, la constitución en asociación, la burocracia asociada, su repercusión en los medios, el papel de las empresas que realizan las excavaciones, etc. Así mismo, al dirigir nuestra mirada fuera de la fosa, nos ofrecía la posibilidad de ampliar e incorporar, en tiempo y espacio, las memorias de otros agentes que toman y han tomado parte en este proceso de recuperación, resignificación y reivindicación de este espacio de perpetración y memoria.

Por otra parte, nuestro papel en las exhumaciones no ha terminado de ser bien comprendido y encajado por algunos de estos actores sociales, generando momentos de incomodidad durante el trabajo de campo. Tal y como señala Ferrándiz (2020) mientras que los roles de los diferentes expertos que toman parte en las exhumaciones parecen estar bastante claros, no sucede lo mismo con el que desempeña o puede desempeñar una antropóloga o un antropólogo social. En este entorno éstos se encuentran en un *limbo profesional* (2020 282) y no se consideran expertos indispensables en los equipos que realizan las exhumaciones (esto sigue siendo así en el contexto valenciano¹). Aunque Ferrándiz considera que esta posición podría deberse en parte, a la misma idiosincrasia de la disciplina (diferencia en los tiempos de respuesta respecto a otras, independencia y posturas críticas respecto a las diferentes posiciones de los agentes implicados en los procesos, entre otros factores).

Si bien el producto de aquella investigación fue una publicación, concebida como un producto de devolución a todas aquellas personas que colaboraron en la misma, quedaron fuera una serie de aspectos que, como hemos señalado, vamos a desarrollar de manera más extensa en este artículo, ya que creemos que pueden contribuir a un mejor conocimiento de como se están llevando a cabo los procesos de recuperación y reparación de memoria de personas fusiladas por el franquismo en el cementerio de Paterna.

En primer lugar, las exhumaciones en el cementerio de Paterna tal y como las conocemos hoy en día se inician en el año 2016, cuando un grupo de familiares, cuyos antepasados fueron fusilados y arrojados a la misma fosa del cementerio, se constituyen en asociación memorialista para poder optar a una subvención de la Diputación de Valencia. Esta será la fórmula seguida hasta prácticamente el día de hoy para poder llevar a cabo las exhumaciones

¹ A diferencia de lo que sucede en otras partes y en otros equipos del estado.

de Paterna². Esta práctica, lejos de aliviar a las familias, cargaba sobre sus espaldas toda la responsabilidad en la gestión, tanto económica como burocrática. Estos procesos no han estado libres de controversias y conflictos. Algunos de ellos de índole más interna como los generados entre familiares asociados/no asociados, los que desean exhumar y los que no, divergencias en los procesos y modos de llevar a cabo las reinhumaciones o sobre la construcción de un mausoleo conmemorativo común. Otros, de carácter externo y político-técnico, como el bajo índice de identificación de cuerpos, o la creación de un banco común de ADN.

Bajo nuestro punto de vista, el desconocimiento de qué es exactamente el cementerio de Paterna, un lugar que genera y ha generado a lo largo del tiempo y a su alrededor una dinámica social, cultural, ritual y simbólica importantísima ha sido una de las causas de estos conflictos. Así, una aproximación biográfica a los lugares y a los paisajes escenarios de conflictos o violencia nos proporciona una potente herramienta de análisis que nos permite ir más allá de la mera secuencia temporal de los hechos y los espacios, dotándolos de agencia propia (Stig-Sørensen y Viejo-Rose 2015). Para estas autoras, la aproximación biográfica a los lugares y a los paisajes “muestra como cambian a través del tiempo adquiriendo nuevos significados superpuestos a los más antiguos, como estos significados pueden ser manipulados y su historia apropiada”. Además, nos permite acercarnos a los lugares desde perspectivas diferentes a aquellas que solo se interesan por la arquitectura, la historia o el patrimonio.

Por otro lado, el surgimiento y la influencia de movimientos culturales y políticos, como el movimiento feminista o el de los derechos humanos, que han contribuido a la transformación de la antropología y la metodología cualitativa que la caracteriza, permite la aparición de otras lecturas y miradas sobre estos espacios de violencia y perpetración. En el caso de este cementerio ponemos en el centro del debate (también) otras memorias, las de las mujeres, que debido a los procesos de exhumación que se están llevando a cabo en estos momentos, se han ido desplazando hacia los márgenes.

Por último, respecto a la metodología, señalar que las aportaciones ofrecidas en este análisis han sido posibles gracias al trabajo de campo etno-

² En la actualidad es la Conselleria de Participació, Transparència, Cooperació i Qualitat Democràtica la que está asumiendo estas competencias.

gráfico realizado en el cementerio de Paterna durante 2019-2020. Además, posteriormente a la publicación de la etnografía mencionada, se realizaron más entrevistas en profundidad a familiares del cementerio de Paterna, especialmente de la generación de las nietas³. El análisis socioantropológico de la información recabada durante el trabajo de campo, por un lado, y la perspectiva feminista por otro, han hecho posible estudiar en profundidad la genealogía femenina que ha custodiado y transmitido las memorias de este lugar de memoria que es el cementerio de Paterna.

2 • El cementerio de Paterna. Un patrimonio incómodo

El caso del cementerio de Paterna como lugar de represión y perpetración presenta, a nuestro parecer, la peculiaridad de que se conoce de manera bastante exacta las personas que fueron a parar a cada una de las fosas comunes que lo jalonan. El trabajo llevado a cabo por el historiador Vicent Gabarda en los años 90 del siglo pasado, puso nombre y apellidos a todas y cada una de las personas represaliadas y fusiladas en los terrenos próximos al cementerio conocidos como El Terror.

Así pues, estos cuerpos no entrarían en la categoría de “desaparecidos”, circunstancia que sí se aplica a represaliados de otros entornos y

3 El trabajo de campo incluyó técnicas etnográficas como la observación participante, el diario de campo y entrevistas en profundidad a los distintos agentes implicados en los procesos de exhumación. En total se realizaron 26 entrevistas semiestructuradas en las que participaron 35 personas, además de numerosas entrevistas informales realizadas tanto en el cementerio, como en distintos lugares donde se han celebrado actividades relacionadas con la memoria democrática. Por otro lado, durante todas estas celebraciones se ha realizado observación participante (actos de devolución, charlas, presentaciones, conferencias, etc.), complementando así la información obtenida durante el seguimiento de los trabajos de exhumación de la Fosa 100 del cementerio de Paterna en noviembre de 2019. La investigación incluyó asimismo un vaciado de prensa de los principales periódicos valencianos (2010-2020) y análisis de contenido de noticias relacionadas con las exhumaciones de Paterna. Por último, se realizó un registro e inventario de todos aquellos objetos, documentos, imágenes, etc. que las familias han atesorado en la intimidad doméstica y que han posibilitado la custodia y transmisión de las memorias de violencia y represión.

contextos estatales y transnacionales, ni la suya habría sido una “muerte desatendida” (Panizo 2011). Esto, como veremos y explicaremos más adelante, tendrá una importancia primordial en nuestras propias reflexiones en torno al cementerio y sus fosas, a los procesos de reparación y a la recuperación de sus memorias.

Del mismo modo, el desconocimiento por parte de la población local de los procesos que se están llevando a cabo hoy en día en las dependencias del cementerio, así como, en general, de las circunstancias de cómo y por qué llegaron allí estos cuerpos, genera una cierta perplejidad y falta de consenso en cuanto a la gestión del lugar en un futuro próximo.

El cementerio de Paterna es un “patrimonio incómodo” y difícil de gestionar, precisamente por todas estas implicaciones (Prats 2005; Sánchez-Carretero 2013), como lugar que representa la represión de una dictadura y el sufrimiento ligado a una guerra⁴. En palabras de Prats (2005) los patrimonios incómodos o indeseables serían aquellos repertorios “patrimoniales políticamente incorrectos o actualmente indeseables, a pesar de que cumplen todos los requisitos de legitimación para su puesta en valor y activación” (2005 26). Las posiciones frente a este tipo de lugares son variadas: desde las que postulan su conservación y puesta en valor, hasta aquellas que piensan que lo mejor es que desaparezcan.

Los cementerios no son solo el lugar de descanso eterno de los muertos, sino también son territorios donde se producen interacciones y relaciones sociales entre personas y colectivos que se extienden tanto dentro de como fuera de este espacio y en el tiempo. Son espacios físicos donde se llevan a cabo rituales funerarios que tienen que comprenderse dentro de procesos históricos y culturales y de las políticas estatales de higiene, salud, sanitarias y de salubridad pública. Tal y como señalan Tarrés y Moreras (2019):

Los cementerios son el reflejo de los avatares políticos y religiosos de una sociedad. Las transformaciones que se operan en esos espacios son antes consecuencia directa de los cambios sociales que de las mutaciones respecto a la ritualización de la muerte y de la memoria. (172)

⁴ Las denominaciones a este tipo de patrimonio son muy variadas: se lo ha calificado como “disonante”, “difícil”, “patrimonio que duele”, “negativo”. Para una visión más desarrollada de estos conceptos ver Sánchez -Carretero (2013).

El cementerio de Paterna, objeto de nuestro trabajo, como lugar marcado por la Guerra Civil española (1936-1939) y la represión posterior (1939-1956) lleva asociadas una serie de significantes y connotaciones moduladas por ese conflicto. Las dimensiones simbólicas de este lugar en el imaginario colectivo y de muchas familias, no solo valencianas, que sufrieron la desaparición de algún padre, hijo o hermano durante la guerra y la posguerra dentro de sus paredes hacen que este acontezca un escenario privilegiado donde rastrear las huellas del miedo y de la represión franquista.

A inicios de la década de los años cuarenta del siglo pasado, Paterna todavía era un pueblo eminentemente agrícola y según el Censo de Población de 1940 tenía una población de hecho de 10.008 habitantes. Varios factores, derivados de su situación espacial, convirtieron esta localidad en el escenario ideal para llevar a cabo una de las mayores represiones sobre población, sobre todo civil, durante la Guerra y la posguerra española. Su proximidad a la capital, València, a solo 6 kilómetros, encontrarse cerca de sus prisiones, como la Modelo, el Puig o San Miguel de los Reyes, pero por encima de todo, contar con unas importantes instalaciones militares, determinaron que se convirtiera en uno de los lugares de perpetración más importantes del estado español.

Paterna contaba, ya desde el siglo XIX, con un acuartelamiento militar a las afueras del pueblo, que empezaron a desarrollarse al trasladarse a sus terrenos el polvorín de València, alrededor de 1869. Estas instalaciones contaban, entre otras, con terrenos donde los soldados realizaban las prácticas de tiro; originalmente estos terrenos estarían situados más allá del barranco de Endolça, desplazándose a principios del siglo XX al lugar conocido como El Terror. Este lugar, junto con El Picadero, serían los escenarios de la violencia desencadenada por la guerra.

El Picadero fue el lugar donde se puso de manifiesto el descontrol de los primeros meses de guerra: entre junio del 1936 y enero del 1937 se contabilizan 450 muertos en este lugar, fruto de la violencia en la retaguardia republicana (Gabarda 2017), que fueron enterrados tanto en el cementerio de Paterna como el Cementerio General de València. Estos fueron exhumados nada más acabar la contienda, identificados y trasladados donde estimaron conveniente sus familiares, además de ser honrados y celebrados públicamente.

Por el contrario, El Terror sería el lugar donde se llevó a cabo la represión organizada y sistemática una vez acabado el conflicto, en base a la Ley de Responsabilidades Políticas, promulgada el 9 de febrero de 1939 y publicada en el Boletín Oficial del Estado el día 13 del mismo mes.

El estudio de la represión franquista en tierras valencianas se ha multiplicado en los últimos años; ha sido abordada desde una perspectiva provincial, pero también comarcal o local. En cuanto al cementerio de Paterna y desde el punto de vista cuantitativo, el trabajo pionero y de referencia a día de hoy continúa siendo, como hemos señalado, el del historiador Vicent Gabarda, publicado originalmente en 1993 y fruto de su investigación doctoral. Básicamente consiste en un listado de personas represaliadas, pueblo por pueblo, en las tres provincias valencianas, en base a su investigación por los registros civiles. Gabarda estableció las dimensiones cuantitativas de la represión: en todo el País Valenciano los muertos debidos a la represión franquista habrían sido 4.714, en la provincia de València se dictaron 2.980 sentencias de pena de muerte; solo en Paterna fueron fusiladas 2.237 entre los años 1939 y 1956. Era esta una cantidad hasta el momento completamente desconocida y que empezó a dar una idea del significado de aquel lugar.

El mismo autor publicó unos años más tarde, en 1996, un trabajo sobre la violencia y la represión durante los años de guerra en la retaguardia republicana, donde también describe el papel del cementerio y las instalaciones militares de Paterna, ya señaladas, en aquellos hechos.

Así, Paterna fue el escenario de fusilamientos y asesinatos tanto por un bando como por otro. Con una diferencia muy sustancial: mientras los cuerpos de los que fueron ajusticiados en la retaguardia republicana, pronto fueron identificados y recuperados por sus familias (y honrados desde muy pronto por el nuevo régimen franquista), sobre los de aquellas personas que lo fueran por la represión franquista se extendió un manto de silencio y de miedo que los hizo desaparecer de la memoria pública.

El destino final de la mayoría de ellos fueron las fosas comunes abiertas en terrenos del cementerio de Paterna, alrededor de 100, albergando algunas de ellas más de 200 cadáveres. Allí se desarrollaría una intensa actividad para cubrirlos con capas de tierra y cal en un intento de hacerlos desaparecer. Algunos de los cuerpos pudieron ser recuperados por las familias en el momento de la muerte y ser colocados en nichos o trasladados a sus

pueblos (Gabarda cifra estos casos en unos 200), individualizándolos y distinguiéndolos de la masa anónima en que se convertirían al caer a las fosas.

3 • Las fosas comunes como espacio masculino

El cementerio de Paterna es en la actualidad el reflejo de un movimiento memorialista que se inició en el estado español en 2000. Es de sobra conocido como el periodista Emilio Silva empezó la investigación de su abuelo enterrado en una fosa común en Priaranza del Bierzo (León) y abrió las puertas a la esperanza de muchísima gente a recuperar los restos de sus familiares. El olvido en que había quedado la represión sufrida por miles de personas al acabar la Guerra Civil y que parecía fruto de llamado “pacto de silencio” establecido durante la Transición, parecía que encontraba remedio con la exhumación de los miles de fosas y bajo el lema “Verdad, Justicia y Reparación”. La exhumación de una fosa común del franquismo, siguiendo unos protocolos científicos por parte de un equipo arqueológico-forense dirigido por Francisco Etxeberria daba inicio a este movimiento, cristalizado y formalizado con la creación de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica-ARMH.

En el contexto de Paterna⁵, aunque durante todos estos años se habían producido exhumaciones, la mayoría de manera clandestina, se puede considerar que el inicio del movimiento que encontramos hoy es fruto de la lucha de una mujer, Pepica Celda, vecina de Massamagrell, para recuperar los huesos de su padre, fusilado en el Terror y enterrado en el cementerio el 14 de septiembre de 1940. Su exhumación se realizó en 2012 y esta puede ser considerada la primera exhumación “científica”, es decir, llevada a cabo por un grupo de especialistas procedentes de la arqueología y de la antropología forense. La exhumación se financió gracias a la subvención concedida por el Ministerio de Presidencia y acogiéndose a aquello que marcaba la conocida como Ley de Memoria Histórica de 2007. Esta exhumación, pero, no estuvo exenta de polémica. Frente a la intención de Pepica de exhumar la fosa y re-

⁵ Para un panorama general sobre las exhumaciones de fosas comunes en el territorio valenciano en los últimos diez años ver Moreno, Mezquida y Schwab (2021)

cuperar los huesos de su padre se situaron aquellas familias que se oponían a la apertura, al considerar que aquel lugar formaba parte de las biografías de sus familiares y que removerlas significaba destruir una parte de su legado. No obstante, Pepica Celda consiguió su objetivo al añadirse más familias a su reclamación.

El cementerio tuvo que esperar hasta el año 2016 para ver, de nuevo, la tierra removida. Ese año empiezan los trabajos para exhumar las fosas 113 y 82. Esta nueva etapa del cementerio comienza a gestarse a partir del año 2015 con el cambio de Gobierno⁶ que se produjo en Valencia ese mismo año. La administración empezó a recoger las demandas de una parte de familiares de fusilados en Paterna y dio forma a un sistema que respondiera a estas peticiones. Así, será la Diputación de València la primera administración pública valenciana que inaugura una línea de subvenciones públicas destinadas de manera explícita a asociaciones de familiares que desean localizar y exhumar los restos. Aunque esta fórmula deja sobre las espaldas de las familias las tareas de exhumación (son ellas las que tienen que preparar un proyecto, buscar el equipo que realiza los trabajos arqueológicos y realizar multitud de trámites burocráticos y administrativos), esta institución ha sido el principal motor que ha puesto en marcha los procesos de exhumación en Paterna. Aunque la exhumación no es un fin en sí mismo, puesto que el objetivo final para las familias es la identificación y el retorno de los restos, esta es una cuestión que genera cierto malestar, puesto que las identificaciones por medio del ADN no resultan nada fáciles y el porcentaje de identificados no es demasiado elevado (en torno al 12%).

Las exhumaciones e identificaciones se han convertido en la práctica reparativa contemporánea por excelencia. De hecho, tal éxito lleva a considerar estas prácticas como la única vía posible para reparar la anomalía democrática que supone vivir en un país construido sobre el *subterrio* (Ferrándiz 2014). Recordemos que, en el caso de Paterna, este *subterrio* o éxodo bajo tierra -método ejemplarizante en la cultura del perpetrador- lo formarían un centenar de fosas comunes en las que 2.237 personas han estado sometidas al olvido social, político y judicial.

⁶ Establecido bajo el llamado “pacto del Botànic”, firmado por las principales fuerzas de izquierdas valencianas.

Del total de personas asesinadas, 19 eran mujeres frente a 2.218 hombres, por lo que podemos considerar las fosas como espacio masculinizado. Por tanto, el protagonismo de unas prácticas reparativas cuya atención se centra en el interior de las fosas, desvela los cuerpos, las memorias y las experiencias de violencia y represión vividas en masculino. Ahora bien, se requiere de una perspectiva feminista y holística que supere los límites del análisis cuantitativo, que levante la mirada más allá del interior de las fosas. Solo así será posible rastrear la presencia de quiénes han estado durante 80 años a pie de fosa sosteniendo este lugar de memoria y las memorias de quiénes lo conforman. Hay que añadir como, en los últimos años, y junto a los movimientos de exhumación de las fosas de represaliados por el franquismo, esas dimensiones simbólicas son indicativas de como los lugares se pueden re-pensar y re-interpretar a la luz de esas implicaciones para contribuir de manera activa en los procesos para cerrar el luto y las heridas provocadas por la guerra y la represión posterior. Así, se pasa de un lugar de miedo y violencia a un lugar de memoria y homenaje.

Sobre la importancia de tal perspectiva hablamos a continuación.

4 • El cementerio como espacio femenino

Las fosas comunes del cementerio de Paterna, a diferencia de otros lugares de represión y perpetración, como cunetas, aceras o lugares escondidos, se constituyó como lugar de memoria desde el primer momento en que se cometieron los crímenes. Como apuntábamos, un análisis biográfico del cementerio permite trazar las vivencias acontecidas en este escenario desde una particular perspectiva temporal ya que “ese tiempo-de-ahora está lleno de la presencia de otros tiempos” (Cadenas Cañón 2019 305). Pero, además, la biografía del cementerio permite también visibilizar a quienes han estado presentes y convirtieron el cementerio de Paterna en lugar de memoria: las mujeres. Esta presencia, sin embargo, ha pasado desapercibida o se ha tratado de manera indirecta⁷. De ahí que, nuestro trabajo de campo, estuviera

⁷ Esta perspectiva androcéntrica y patriarcal ha sido detectada en otros casos vinculados a los estudios de memoria en contextos de crímenes contra la humanidad. Ma-

marcado por la siguiente pregunta: ¿por qué la ausencia de estas mujeres en las políticas de memoria, en los reconocimientos públicos y en los proyectos de patrimonialización del cementerio de Paterna?

Desde la perspectiva feminista inherente a nuestro *conocimiento situado*, tratamos de abordar el papel fundamental de las mujeres como agentes activos en la conservación y transmisión de las memorias y en las prácticas reparativas contemporáneas, a partir de aportaciones que, desde distintas disciplinas, ofrecen los estudios feministas. Referencia ineludible en este sentido es Marianne Hirsch, para quien los trabajos académicos feministas “brindan las herramientas para poder desterrar y restaurar experiencias e historias que, de otra forma, habrían sido excluidas del archivo histórico. En forma de contra-historia, la “memoria” nos ofrecía los medios para comprender las estructuras de poder que animaban el olvido, la inconsciencia y la supresión de la memoria y, por tanto, resultaba claro que tenía que ver con actos de reparación y reinterpretación” (2021 34).

En el caso que nos ocupa, las mujeres han quedado, efectivamente, fuera del ámbito de visión de lo que la Historia en mayúsculas considera que merece ser contado. Pero, además, dentro de la contra-historia que representan y enarbolan los movimientos por la memoria, siguen quedando en los márgenes del silencio. A menudo, se acude a ellas para rescatar las memorias de ellos, los que acabaron sepultados en una fosa. Ellas han mantenido vivas las memorias de ellos y han permitido que hoy, la generación de la posmemoria, tengamos un hilo del que tirar para poder llevar a cabo nuestras prácticas reparativas, como es el caso de las exhumaciones. Sin embargo, paradójicamente, en pocas ocasiones se les interroga a ellas como sujetos históricos, sobre sus propias experiencias.

Estas líneas pretenden ser una práctica de posmemoria feminista que repare los olvidos que, desde hace más de 80 años, han sufrido las que han sostenido las memorias de la represión franquista del cementerio de Paterna. Nuestro propósito es trazar la genealogía femenina presente en este lugar de

rienne Hirsch, tras el visionado de *Shoah* –película documental de historia oral sobre el Holocausto– se preguntaba: “¿Por qué relegó a las mujeres al papel de traductoras y mediadoras? ¿Por qué, a diferencia de los hombres, no hablaban de sus experiencias, sino que sólo cantaban? [...] ¿Cómo podía tratarse de una película tan brillante y a la vez tan ciega?” (2021 25).

memoria. Para ello, a nivel analítico, partiremos del concepto de generación incluyendo su doble sentido (Cuesta 2007). Por un lado, analizaremos el vínculo horizontal y sincrónico, que hace referencia a las relaciones interpersonales que se dan dentro de una misma generación y que vienen marcadas por las experiencias y vivencias comunes. En este sentido, en el cementerio de Paterna distinguimos tres generaciones. Por otro lado, nos centraremos en el vínculo vertical y diacrónico que permite incidir en las relaciones entre generaciones y, por tanto, en los mecanismos de transmisión de la memoria.

5 • Madre de, esposa de, hermana de...

Una serie de vivencias y experiencias conforman esta primera generación de mujeres que suponen el punto de inicio de este viaje de ida y vuelta constante que representa la memoria. Estas trayectorias vitales compartidas giran alrededor de un doble eje de subordinación: por género y por “desafectas al régimen”. La represión y asesinato de sus familiares las marcó en muchos sentidos, incluyendo la manera en cómo el mundo las nombraba: rojas. A pesar de que el uso de este adjetivo es anterior al franquismo y está presente durante la Guerra Civil, la cultura del perpetrador le dota de un significado propio. Así, más allá de la mera representación de las vencidas, el término “roja” engloba todo aquello que se define como el “antimodelo”, las malas mujeres, las no mujeres (Ibáñez y Esteve 2019).

En esta categoría se incluían a todas aquellas mujeres que no se adhirieran al modelo de feminidad que, basado en un modelo de familia patriarcal, tradicional y católica, la dictadura imponía como único, mediante leyes específicas y la vigilancia de la Iglesia Católica y la Sección Femenina. Bajo esta categoría se aglutinaba tanto aquellas que, durante la II República y la Guerra Civil tuvieron un papel activo, ocupando el espacio público y tradicionalmente asignado a los hombres; como aquellas cuyo único delito era el vínculo de parentesco con sus familiares. Es decir, por ser madre de, esposa de, hermana de. En el cementerio de Paterna, 19 mujeres acabaron en el interior de las fosas por pertenecer al primer grupo, por haber ejercido de maestras durante la República y por haberse implicado activa y políticamente durante el período anterior a su muerte. Alrededor de las fosas, estuvo toda

esa generación que, sin trascender el ámbito reproductivo del hogar, sostuvieron la vida material y simbólica de sus familias protagonizando pequeños actos subversivos de resistencia al régimen⁸.

Con el asesinato de sus hijos, hermanos y compañeros se iniciaba para ellas una muerte en vida, unas cotidianidades marcadas por el control social, la miseria y las múltiples formas de represión que la dictadura les reservaba, incluyendo la represión de género que sufrían por el hecho de ser mujeres⁹. A base de represión y miedo, pretendían, además, que reprimieran el luto y el duelo por sus familiares. La muerte violenta de los represaliados del franquismo, supuso una alteración en el ritual de muerte, sobre el que profundizan las autoras Raquel Ferrero y Clara Colomina (2017). A partir de una clasificación genérica de los ritos de paso, estas antropólogas establecen unos estadios determinados en el ritual de la muerte: fase preliminar, que engloba prácticas previas a la defunción y de prevención de la muerte; la fase liminar que incluye la defunción, el velatorio y el entierro y, la fase posliminar que tiene que ver con el duelo y el culto a los muertos. Las familias de las fosas de Paterna no pudieron realizar este ritual para la “buena muerte”: ni prepararse para el final de los suyos, ni prepararlos para una sepultura digna. Además, la cultura del perpetrador, pretendía aniquilar la memoria de los rojos prohibiendo la manifestación del luto y el duelo. El resultado de su “mala muerte” se traduce en los duelos abiertos, inconclusos y no resueltos con los que cargaron las mujeres de esta primera generación.

⁸ Las políticas de memoria actuales requieren de una perspectiva de género transversal. Desde esta mirada, se seguirá reconociendo la aportación de las mujeres que transgredieron el espacio asignado a su género para ocupar el espacio público y visible, pero además se valorará el papel que jugaron otras mujeres desde el ámbito (re)productivo del hogar.

⁹ “Hubo una represión específica para las mujeres que se concretó básicamente en los castigos públicos como el rapado del pelo, la purga con el aceite de ricino o la obligación de limpiar determinados lugares, como iglesias o escuelas. También la violencia sexual que sufrieron las mujeres, [...] una forma de someter a la población por medio del terror y de la vergüenza. [...] se pretendía la anulación psicológica de todas aquellas que pudieran mantener unas ideas contrarias a las impuestas por los vencedores” (Solé y Díaz 2014 75).

Pese a la prohibición, ellas asumieron y manifestaron el duelo y el luto, las únicas prácticas del rito mortuorio a las que se pudieron aferrar. Es por ello que consideramos que el hecho de que vistieran de negro, que se negaran a participar de cualquier acto social, que se reclutaran en el espacio más íntimo de su hogar e hicieran de su silencio y sus lágrimas su seña de identidad, constituyen por sí mismas prácticas de resistencia silenciosas e íntimas, una respuesta subversiva al aparato ideológico y cultural del perpetrador. Pero el culto a sus muertos traspasó los límites de su hogar, haciéndose presente en el ámbito público, alrededor de las fosas situadas en medio del cementerio de Paterna.

Desde el momento que fueron sabedoras del fusilamiento de sus allegados, acudieron al cementerio de Paterna, muchas con la intención de llevarse los cuerpos y sepultarlos en un nicho individual del mismo cementerio o del de sus pueblos de origen. Una minoría lo consiguieron, el resto trataron de dignificar unas fosas cuyo origen era tan indigno. Cada 1 de noviembre, celebraron el día de Todos los Santos en Paterna, manifestando públicamente la honra y el culto a las memorias de los represaliados. Así, el cementerio se convertía en una reunión de mujeres de negro que, junto a sus hijos e hijas, llenaban las fosas de flores. Reforzar los rituales de visita a la tumba servían para evitar la muerte social de los difuntos y mantener los vínculos con ellos (Venbrux y Kjaersgaard 2018).

Pese a la miseria, algunas de sus viudas se organizaron para construir los primeros memoriales en las fosas¹⁰. A menudo, estos humildes memoriales hechos con ladrillos de cerámica, eran golpeados y destrozados, pero ellas los reponían. Era su manera de dejar constancia de su presencia y, con ella, manifestar su lucha contra el olvido de sus muertos.

Así pues, el cementerio de Paterna, gracias a la presencia de estas mujeres que ritualizaron sus visitas cada primero de noviembre, fue un lugar de memoria prácticamente desde el origen.

10 Es importante señalar la existencia de redes de solidaridad y sororidad entre estas mujeres. Muchas veces, el pueblo de origen sería el determinante para la consolidación de estas redes comunitarias. Otras veces, se fraguaba en las puertas de las cárceles y en el propio cementerio.

6 • Hijas del duelo

Los hijos e hijas del duelo, vivieron en primera persona la ausencia de padre y el duelo abierto. De acuerdo al modelo tradicional de género de la época, por un lado, y en base a la represión económica y social que se estableció sobre las vencidas, por otro, la ausencia de padre en el contexto de escasez de la posguerra agravaba aún más la situación de pobreza y miseria. De ahí que sus experiencias comunes giren en torno al estigma social, el abandono escolar, el trabajo infantil y la asunción de responsabilidades adultas.

Por otro lado, el duelo abierto significaba para ellas vivir entre silencios. Debemos recordar que, en el proceso de transmisión de la memoria, tan importante es lo que se dice como lo que se calla (Egiazabal 2017). En estos casos, el silencio de las mujeres de la primera generación, especialmente de las viudas, habla de la angustia y el trauma de rememorar la tragedia vivida. Pero también nos habla del miedo y de la necesidad de proteger y garantizar la supervivencia de la familia. De modo que, a raíz del asesinato, se activa el silencio y el disimulo (Moreno 2021), estrategias que, como parte de la memoria, se heredan entre generaciones.

De la misma manera que las que custodian la memoria son mujeres, también lo son las que la reciben. Para entender la complejidad de esta línea de transmisión femenina, debemos atender a los modelos de socialización de género de la época, basados en el sistema sexo-género. Las prácticas del recuerdo formaban parte de los saberes que se requerían para llevar una casa adelante. Junto al trabajo doméstico, el trabajo de cuidados y afectos asignados al ámbito (re)productivo, se incluía la custodia de la memoria. Es decir, se les asigna a las mujeres la reproducción biológica, cultural y simbólica (Troncoso y Piper 2015), por lo que son las encargadas del sustento material de los vivos y el sustento simbólico de la memoria de los muertos. De ahí que, junto a la figura del “ángel del hogar” haya funcionado la de la “guardiana de la memoria”, encargada de la custodia de los recuerdos, las historias, los objetos, las fotografías¹¹ y todo lo que comporte una carga memoria-

¹¹ Por extensión, no solo se encargan de la custodia de las fotografías. Así pues, “las imágenes que conforman la decoración de una casa están regidas por una economía de la mirada practicada generalmente por la red social femenina” (Moreno 2021 3).

lista. De manera que, fueron mayoritariamente mujeres las que heredaron las memorias de sus padres. En ese sentido, hacerse cargo del *dol* formaba parte del *dot*¹².

La herencia de estas memorias, como hemos apuntado, en la mayoría de los casos no se transmitía verbalmente, sino mediante silencios, susurros, cartas, fotografías y objetos. La segunda generación de mujeres heredó los “altares domésticos” que las viudas escondieron como tesoros en cajas de latón, en el fondo de los cajones de las cómodas o entre las sábanas de hilo de su ajuar. En la transición de su duelo inacabado, estos objetos venían a sustituir la ausencia de un cuerpo que sepultar. De manera que, alrededor de estos altares domésticos que ellas sacralizaron, desempeñaron una serie de rituales que incluían lágrimas, rezos y afectos. Como apunta Cate-Arries: “la significancia de los objetos de la memoria en una cultura del miedo, en la que los testigos mudos del pasado logran conservar la memoria del difunto cuando a su familiar que lo llora ‘le da miedo hablar’” (2016 140).

De manera que, en esta cadena de transmisión femenina, el segundo eslabón pasaría a custodiar la memoria, con sus historias y materialidades, así como también heredaría el duelo abierto y su difícil digestión. Como no, sus rituales y prácticas subversivas con las que se oponían a la prohibición del duelo de la cultura del perpetrador, también fueron aprehendidas. También estas mujeres estuvieron presentes en el cementerio. Muchas de ellas han acudido a lo largo de sus vidas, desde pequeñas hasta sus últimos días, por lo que han visto el paso del tiempo y su impacto en el cementerio de Paterna. Con la llegada de la democracia, se unirían partidos políticos y sindicatos en el homenaje y culto de las personas asesinadas por el franquismo en fechas señaladas como el 1 de mayo o el 14 de abril. También fueron cómplices de la construcción de memoriales en torno a esas fosas que ellas se encargaron de mantener. Algunas, cada vez más pocas, en el final de sus días, han visto como se abría la tierra y se exhumaban los cuerpos sepultados 80 años atrás. El impacto que provoca este hecho en las hijas del duelo es diverso, complejo y muestra la heterogeneidad del movimiento memorialista en torno a las fosas comunes del cementerio de Paterna.

¹² Juego de palabras en valenciano, cuya traducción no funciona en castellano. *Dol* tiene el doble significado de luto y duelo. Por otro lado, *dot* se traduciría como ajuar.

7 • La generación de la posmemoria

El tercer eslabón de la cadena lo conforma la generación de nietas y bisnietas. Su papel ha sido fundamental en la construcción del movimiento memorialista que, como se apuntaba anteriormente, se inició en el estado español en el año 2000. Este movimiento ha puesto encima de la mesa la anomalía de un sistema que, durante 40 años de democracia, ha obviado la necesidad de reparación de los crímenes franquistas. Han sido la tercera y cuarta generación las que han trasladado las memorias periféricas, relegadas al ámbito doméstico y familiar, y las han situado en el escenario de lo público.

Se trata de la generación de la posmemoria, concepto con el que Marianne Hirsch acuñó a la “estructura intergeneracional y transgeneracional del retorno del conocimiento traumático y de la experiencia física del cuerpo” (2021: 21) de las descendientes de sobrevivientes del Holocausto. Dadas las particularidades de este tipo de memoria, aplicamos este concepto en el contexto de nuestro análisis, en particular, y de la represión franquista, en general. La posmemoria se caracteriza, por un lado, por ser una memoria vicaria o indirecta que gira alrededor de unos acontecimientos que no se han vivido en primera persona. Por otro lado, es una memoria mediada por los afectos, donde entran en juego aspectos íntimos y personales.

El vínculo afectivo se acentúa en los casos en que la tercera generación ha coincidido y convivido con sus abuelas. La línea de transmisión femenina también funciona en esta generación, por las razones anteriormente expuestas, y se constata en investigaciones teóricas y empíricas de diversas disciplinas¹³. En estas ocasiones se observa un salto generacional en el que las viudas cuentan a sus nietas lo que no lograron verbalizar a sus hijas. Según cuentan los testimonios, la muerte del dictador fue, en muchos casos, el detonante para que muchas de las viudas pusieran palabras a sus silencios. De la misma manera, el intento de golpe de estado del 23 de febrero de 1981, fue un episodio en el que sintieron, de nuevo, el miedo en la piel. Muchas de

¹³ Es el caso de la ya mencionada aportación de Marianne Hirsch (2012, 2021) desde la teoría literaria; Layla Renshaw (2011) desde la arqueología y antropología forense o Francie Cate-Arries (2016) desde la historia, por citar algunas.

estas nietas han acompañado a sus abuelas y madres al cementerio de Paterna, tomando el relevo del cuidado, limpieza y homenaje de sus abuelos¹⁴.

En nuestro contexto de análisis, la generación de la posmemoria ha convertido el duelo abierto heredado de sus abuelas y madres, en el germen de su activismo político. Por un lado, la herencia de sus abuelos, llevaron a algunas de las nietas a participar política y socialmente durante la Transición y los primeros años de Democracia. Por otro, la herencia de sus abuelas, las han llevado a encabezar prácticas reparativas en torno a la represión franquista. De alguna manera, sienten la responsabilidad de rehabilitar la memoria de sus abuelos, haciendo uso de los derechos adquiridos que tienen y de los que no gozaron las generaciones anteriores (Egizabal 2017).

En el caso que nos ocupa, tal y como se ha comentado a lo largo de este texto, las exhumaciones e identificaciones son la práctica reparativa protagonista llevada a cabo por la generación de la posmemoria. Como también se exponía anteriormente, hasta ahora, en el cementerio de Paterna, para llevar a cabo los trabajos arqueológicos y forenses, las familias se constituían en asociación para así poder optar a una subvención de la Diputación de València. El propio trámite administrativo ha llevado implícito una serie de tareas que han impactado sobre las memorias.

Con la finalidad de certificar la identidad de los fusilados de las fosas, las familias deben aportar pruebas. La mayoría de estas pruebas son documentos propios de la cultura del perpetrador, como la Causa General y los juicios sumarísimos. El éxito de la imposición de esta cultura como única, por un lado, y la falta de pedagogía democrática respecto a la represión franquista, por otro lado, provoca que el encuentro con este tipo de materiales sea complejo. Es el caso, por ejemplo, de nietas o bisnietas que leen estos documentos sin contextualizar en su marco de referencia de la cultura del perpetrador o tomándolo como un documento verídico y fiable.

Además de los documentos propios de la cultura del perpetrador, durante estos trámites para llevar a cabo las exhumaciones, se visibilizan los objetos, cartas y fotografías de la cultura del duelo subversivo de las viudas

¹⁴ También hay casos en los que han conocido su propia historia familiar a raíz del movimiento contemporáneo memorialista y su impacto en los medios de comunicación e información.

e hijas¹⁵. Los altares domésticos salen de sus cajas, armarios y cajones para situarse en el centro de la luz pública. Las fotografías que han estado escondidas y que sustituían al ausente, ahora están presente en actos políticos, periódicos y redes sociales. Del mismo modo que los restos óseos de los cuerpos exhumados, que se convierten en la imagen que se asocia a estas prácticas, cuya finalidad es la identificación de los cuerpos. Identificar a sus familiares es, para algunas familias, la manera de restaurar el duelo perenne que han ido heredando de generación en generación. No obstante, existen múltiples deseos y necesidades de reparar esta herida -si es que es posible repararla- ya que el movimiento en torno a las fosas del cementerio de Paterna es mucho más complejo y heterogéneo de lo parece.

Con el movimiento de traslación de las memorias de los márgenes al centro, la generación de la posmemoria ha dotado de cuerpo a una contra-memoria que desmonta la versión de la historia única, heredada de la cultura del perpetrador. Ahora bien, tal movimiento ha provocado la existencia de otros márgenes, donde siguen las mismas marginadas de siempre. Resulta paradójico después del análisis realizado en estas líneas que, las nietas y bisnietas de las represaliadas, como eslabón de una cadena de memoria femenina, no reconozcan la genealogía femenina de la que forman parte y no reivindiquen las memorias de aquellas que las precedieron en su lucha. Precisamente esta suma de ausencias en clave de género en torno a las fosas del cementerio de Paterna, es lo que nos ha llevado a trazar esta humilde práctica reparativa de contra-memoria feminista. Para ello, el primer paso ha sido romper con la imagen de feminidad de las mujeres de la primera generación que, como señalan Lurdes Valls y Violeta Ros es propia de la cultura del perpetrador: “El nacionalismo y las representaciones de la feminidad que el franquismo nos legó están enquistados en nuestra mirada” (2022 220). Reconocer sus prácticas cotidianas subversivas de resistencia al régimen, así como el papel en la custodia y transmisión de las memorias, nos lleva, por un

15 La importancia de estos objetos tiene que ver, además, con la fisicidad y el reencuentro del presente con el pasado. Como apunta María Rosón: “los objetos apelan así a lo sensible de una forma especial, pues sus características hápticas los conectan con el tacto (fueron tocados en el pasado; el paso del tiempo los ha tocado y muchas veces el rastro de ese paso, de ese lapso, permanece depositado en ellos)” (2021 8).

lado, a abrir una brecha en la imagen que las victimiza y les niega su agencia política. Por otro lado, nos permite, valorar su presencia en el cementerio como hecho de gran trascendencia para la configuración de este lugar de memoria. En la biografía del cementerio de Paterna se constata su presencia y es vital que, en las futuras intervenciones de patrimonialización que se lleven a cabo en este lugar, sigan estando sus huellas. Como parte de la generación de la posmemoria, reivindicamos una mirada holística y crítica que repare, también, las memorias y experiencias de las mujeres que nos precedieron. Sin ellas, no tendríamos estas memorias. Sin ellas, cualquier memoria que pretenda ser democrática es un oxímoron.

8 • Bibliografía

- Cadenas, Isabel. *Poética de la ausencia. Formas subversivas de la memoria en la cultura visual contemporánea*. Madrid: Editorial Cátedra. Colección Signo e Imagen, 2019.
- Cate-Arries, Francie. “De puertas para adentro es donde había que llorar”: El duelo, la resistencia simbólica y la memoria popular en los testimonios sobre la represión franquista”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 17(2) (2016): 1-30.
<http://dx.doi.org/10.1080/14636204.2016.1172434>
- Cuesta, Josefina. “Las capas de la memoria”. Contemporaneidad, sucesión y transmisión generacionales en España (1931-2006)”. *HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea*, 7 (2007).
- Egizabal, Maribel. “Algunas aportaciones desde la antropología al estudio de la memoria histórica”, *Kobie Serie de Antropología Cultural*, 20 (2017): 101-112.
- Ferrándiz, Francisco. *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Madrid: Anthropos Editorial, 2020.
- Ferrándiz, Francisco. *El pasado bajo tierra. Exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Madrid: Anthropos Editorial, 2014.
- Ferrero, Raquel y Colomina, Clara. “Faltar o morir? Una aproximació a les practiques socioculturals davant de l’absència”, *Almaig, estudis i documents*, (2016): 153-164.

- García Hernandorena, M^a José y Gadea i Peiró, Isa. *Etnografía d'una exhumació. El cas de la Fossa 100 del cementeri de Paterna*. Valencia: Diputació de Valencia, 2021.
- Hirsch, Marianne. *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del holocausto*. Madrid: Editorial Carpe Noctem, 2021.
- Ibáñez, Melanie y Esteve, Javier. "L'antimodel de dona: les roges". *Dones i repressió franquista. Una guia per al seu estudi a València*, coords. Carlos Fuentes y Vicenta Verdugo. Valencia: Universitat de València, 2019.
- Moreno, Andrea, Mezquida, Miguel y Schwab, Marisol. "Exhumaciones de fosas comunes en el País Valenciano: 10 años de intervenciones científicas", *Ebre 38. Revista Internacional de la Guerra Civil* 11 (2021): 125-150.
- Moreno, Jorge. 2021. "Etnografía de una ausencia. Los sentidos de la fotografía familiar en la transmisión de la memoria traumática". *Disparidades. Revista de Antropología*, 76(2) (2021).
- DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2021.023>
- Panizo, Laura. "Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida". *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*, comp. Cecilia Hidalgo. Clacso: Ediciones Ciccus, 2011. 17-41.
- Prats, Llorenç. "Concepto y Gestión del Patrimonio local", *Cuadernos de Antropología Social* 21 (2005): 17-35.
- Rosón, María. "La memoria de las cosas: Cultura material y vida cotidiana durante el franquismo". *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 18 (2021):5-14.
- Sánchez-Carretero, Cristina. "Patrimonialización de espacios represivos: en torno a la gestión de los patrimonios incómodos en España". *Lugares de represión, paisajes de la memoria: aspectos materiales y simbólicos de la cárcel de Carabanchel*, coord. Carmen Ortiz García. Madrid: Catarata, 2013. 28-41
- Stig-Sørensen, Marie Louise y Viejo-Rose, Dacia. *War and Cultural Heritage. Biographies of Place*. Cambridge University Press, 2015.
- Tarrés, Sol y Moreras, Jordi. "La muerte reservada. Discusión (de nuevo) sobre la separación entre tumbas". *Socio-Antropología de la muerte*.

- Nuevos enfoques en el estudio de la muerte*, ed. Jordi Moreras. Tarragona: Publicacions URV, 2019. 171-199
- Troncoso, Leyla y Piper, Isabel. “Género y memoria: articulaciones críticas y feministas”. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 15(1) (2015): 65-90.
- Valls, Lurdes y Ros, Violeta. “(Abans d’entrar) Dones que miren a càmera: imatges a través del temps”. *Dones i resistència. València 1931-1939*. coord. López, Carlos y Vidal, Luis. Valencia: Universitat de València. Diputació de València. 2021. 98-105.
- Venbrux, Eric y Kjaersgaard, Anne. «La religió sobre el terreny: retard de la mort social a través dels rituals de visita a les tombes», *Revista d’Etnologia De Catalunya*, 43(1) (2018):14-23.

Estudios.



Kafka, Roth y Buber: en torno a dos relatos (II).¹

Kafka, Roth and Buber: around
two stories (II).

Gabriel Insausti Herrero-Velarde²

Universidad de Navarra

Recibido 10 mayo 2021 · Aceptado 24 junio 2021

Resumen

Un diálogo entre “Ante la Ley” de Kafka y *La leyenda del santo bebedor* de Roth, dos relatos cuya datación casi coinciden literalmente con el periodo de entreguerras, propicia una comparación de interpretaciones en las que participan nombres tan eximios como Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner, Magris... En el contexto de los años veinte y treinta del siglo XX, ambos autores plantean una pregunta por la justicia que en manos de autores como Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig y Martin Buber dio pie a un replanteamiento del judaísmo centroeuropeo, hoy casi olvidado, y a una revisión de la crisis de la modernidad europea en su conjunto.

Palabras Clave: Justicia, Gracia, Ley, Iuspositivismo, Iusnaturalismo.

Abstract

A dialogue between Kafka’s “Before the Law” and Roth’s *The Legend of the Holy Drinker*, two stories that almost literally coincide with the entre-deux-guerres period, suggests a comparison of interpretations where authors such as Benjamin, Arendt, Mann, Scholem, Adorno, Steiner or Magris have taken part. In the context of the twenties and the thirties these and other stories by the same authors display a question about justice which in the hands of thinkers like Hugo Bergmann, Frank Rosenzweig, and Martin Buber triggered a rethinking of Central European Judaism, today almost forgotten, that nevertheless witnesses not only the crisis of Hebrew but also of European culture.

Keywords: Kafka, Roth, Justice, Grace, Law, Iuspositivism, Iusnaturalism.

¹ Versión adaptada y actualizada de parte del segundo capítulo del libro *Pasos en el atrio: Kafka y Roth (y Buber)*, de próxima aparición en Thémata. Es mía la traducción de las citas cuya referencia aparece en inglés, francés o italiano en la Bibliografía.

² Gabriel Insausti (San Sebastián, 1969) es doctor en Filología Inglesa y en Filología Hispánica, Master of Arts en Historia del Arte y en Filosofía. Ha publicado una treintena de libros y traducido y editado a numerosos autores. Actualmente es profesor titular en la Universidad de Navarra. (Correo electrónico: ginsausti@unav.es)

1 · Restitución e inversión

En el primer artículo de esta serie mostré hasta dónde las interpretaciones psicoanalítica, biográfica y teológica pueden hacerse cargo de “Ante la Ley”³ y *La leyenda del santo bebedor*, dos relatos que comparten vagamente un elemento narrativo: la sucesión de obstáculos a la que se enfrenta el héroe y su imposibilidad de acceder al recinto sagrado, que lo “justificaría”. No obstante, sobre las dos primeras interpretaciones del texto kafkiano cabe decir que lo decisivo de un texto literario no es tanto “de dónde viene” sino “adónde va”: qué producción del significado se ha operado en el texto y mediante qué procedimientos retóricos. En cuanto a la interpretación teológica, admito que tomado aisladamente el texto de “Ante la Ley” es susceptible de lecturas de este tipo, máxime cuando se advierte que se trata de un relato enmarcado, que el narrador es un sacerdote y que la escena tiene lugar en un templo. Sin embargo, si se recuerda que el sacerdote actúa aquí como miembro del tribunal que ha de juzgar el caso de Joseph K. la lectura propiamente teológica –a diferencia de lo que sucede con *La leyenda*– pierde muchos triunfos. El trasfondo de estos dos relatos, escritos por sendos judíos centroeuropeos, nos remite a un profundo debate sobre la naturaleza de la justicia y la disyuntiva entre las justicias humana y divina, ocurrido en el periodo de entreguerras.

De hecho, en el debate entre algunos intérpretes, como Scholem y Benjamin, aparece la lectura quizá más justa, desde la perspectiva posterior a la *shoah*: la teológico-política, entendida como una restitución del texto a un discurso profano que la lectura puramente teológica habría elevado a otro nivel semántico mediante una inversión del proceso que el propio Kafka había llevado a cabo. Es decir, como una comprensión de “Ante la Ley” que, sí, se sirve de varios elementos de un universo simbólico y cultural de carácter religioso –principalmente, la presencia inaccesible de la Torá– que no obstante han quedado secularizados en la novela: la operación que se realiza con la peripecia fatídica de Joseph K. consistiría en la sacralización de una justicia puramente humana. Esto es, en la profecía sobre el carácter omnímodo del Estado moderno y la eficacia terrible de la maquinaria

3 Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.

administrativa que, según afirmaba Arendt en “Franz Kafka”, se mantiene en movimiento mediante la mentira. El drama de Joseph K. es pues que la dimensión ontológica quedaba soslayada ante la meramente legal; el Estado, en lugar de neutralizar la violencia, es precisamente quien la ejerce. Es decir, que el juicio de *El proceso* –opaco, inescrutable, sin notificación escrita ni conocimiento de cuál es la acusación, sin una vista oral y pública ni derecho a una defensa– sería manifiestamente antijurídico.

Esto significa que si hay que buscar una interpretación alegórica de *El proceso*, en lugar de una “crítica sumarásima de lo sagrado” es preciso apuntar hacia una deconstrucción de un “nuevo sagrado” que se habría elevado en torno a los años de la Primera Guerra Mundial, un conflicto que trajo consigo la estatalización de la vida en muchos sentidos: nacionalización de industrias, sacrificio del individuo por la colectividad y, sobre todo, control de “la verdad” por medio de censura y propaganda (en el fondo, como se comprueba en los escritos de Rosenzweig⁴, se trataba de un desarrollo del hegelianismo a través de la política de Bismarck y de la idea de Treitschke de que la guerra constituye la consumación de la política, pues en “¿Vox Dei?” el filósofo extendía esta idea a la guerra como banco de pruebas para una nación, en la que el pueblo exige “una fusión plena de su voluntad con la realidad del Estado”). Bastaba con desarrollar esa premisa para obtener una imagen totalitaria. Es más, como advirtió Eberghard Schmidt, la situación de excepcionalidad y la implicación conjunta de toda la sociedad alemana y austrohúngara en el esfuerzo bélico exigió a partir de 1914 “elevar el número de revoluciones de la máquina de la legislación”⁵, esto es, apresurar leyes sin preparación científica, desplazar la labor legislativa al poder ejecutivo y, sobre la base de la ley de plenos poderes del 4 de agosto de 1914, conferir la forma de leyes a lo que en realidad eran simples decretos. En suma, encaminar el Derecho hacia la arbitrariedad y la improvisación. No es casual que los primeros apuntes de lo que llegaría a ser *El proceso* daten precisamente de 1914 (como tampoco lo es que fuese durante la Gran Guerra cuando Rosenzweig revisó su *Hegel y el Estado*).

⁴ Rosenzweig, F.: *Hegel e lo Stato*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 1976.

⁵ Schmidt, E.: “La ley y los jueces” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, p. 39.

Así, la complejidad procedimental cuya racionalidad íntima no se expone nunca –amigos, abogados y funcionarios dicen a Joseph K. que su caso va bien o mal, pero nunca por qué– sólo constituirían esa maraña de opacidad con la que el Estado tiene en su mano la vida y la muerte de sus ciudadanos, en una siniestra prefiguración de la biopolítica moderna. Gran parte de la ironía de *El proceso* reside pues en la apariencia abrumadora con la que esa administración finge una causalidad que no comparece por ninguna parte. De hecho, tras su arbitrariedad cabe reconocer una lógica bastante universal: no es que primero exista la culpa y después los tribunales –el Estado, en último término– se hagan cargo de ella, es que el Estado produce esa culpa para justificar su propia existencia. Arendt lo recordó en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) cuando entre las novedades que ofrecía este tipo de tiranía propuso “el papel de la víctima inocente”, la cual “para ser deportada o asesinada no ha tenido que hacer nada”⁶. Las escenas de *El proceso* sobre la miseria de los funcionarios son muy elocuentes a este respecto: la burocracia, lejos de un medio al servicio de fin alguno, constituye un fin en sí.⁷

Roth no fue ajeno a la preocupación kafkiana por la justicia ni a las complejas relaciones entre el sentido teológico y el puramente civil de esta justicia. Al contrario, como ha observado Magris, “al igual que la de Kafka, la narrativa de Roth está empapada de un sentido absoluto de la norma y de la letra de la Ley, derivado de la tradición judía”⁸. Ya la peripecia de una de sus primeras novelas, *La rebelión* (1924), muestra a las claras la injusticia esencial del sistema judicial. Por supuesto, la ironía se encuentra en el he-

⁶ Arendt, H.: *Lo que quiero es comprender*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010, pp. 112-113.

⁷ Es interesante a este respecto contrastar el discurso de Horkheimer, más escéptico en *Crítica de la razón instrumental*, con el de su amigo Adorno, que mediante un argumento hegeliano reconciliaba este momento de irracionalidad con esa racionalidad moderna. “El exceso de racionalidad”, proponía en *Consignas*, “es en realidad un defecto de racionalidad, esto es, la exaltación de todos los instrumentos y medios de dominación susceptibles de cálculo a costa del fin y del ordenamiento racional de la humanidad, que queda así entregado a la sinrazón de meras constelaciones de poder” (Adorno, T. W.: *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 20-21).

⁸ Magris, C.: *Lejos de dónde: Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Pamplona: EUNSA, 2002, p. 268.

cho de que el protagonista, Andreas Pum, debido a un desgraciado incidente es víctima de los mismos prejuicios que él mismo había profesado contra las personas menos favorecidas por la fortuna: la atmósfera sórdida de la posguerra y el desempleo masivo era el caldo de cultivo ideal para la lógica del chivo expiatorio. Thomas Mann, ya ante la eclosión definitiva del fenómeno, lo denunciaría en su “Conferencia sobre el antisemitismo” (1937): gran parte de los males de Alemania se obtenía de su necesidad de “enviar un chivo expiatorio al desierto del odio”⁹; y la competencia desencadenada por la Emancipación suponía un catalizador de este antisemitismo, en la lógica que había llevado a Theodor Herzl a dar el proceso de asimilación por fracasado; “Quien quiere ganar más que yo”, exclama en un artículo de Roth el ingeniero que deniega un estipendio a un soldado aquejado de ceguera nerviosa, “ése debe de ser un judío”. En la lógica temible del lugar común, pobreza era sinónimo de vagancia; y vagancia y parasitismo eran, en títulos como *Ein Wört über unser Judentum* (1880), sinónimos de *Ostjude*. En ese sentido, Andreas Pum encarnaría uno de los arquetipos que estableció todavía Adorno (Adorno, T. W.: *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*. Nueva York: Routledge, 1994, p. 167) en su ensayo sobre el antisemitismo: el del “parásito”, el hombre “improductivo”. Es así como Pum, el mutilado de guerra de *La rebelión*, debido a un malentendido será tomado por un simulador, en un episodio que precipitará su tragedia: la imagen del cazador cazado.

Ahora bien, la denuncia de Roth apunta en una dirección que Kafka había señalado ya: una vez que se pone en marcha el mecanismo del prejuicio y la calumnia –“falsario”, “bolchevique”, etc., son algunos de los insultos que recibe Pum, procedentes de una multitud enardecida– ya no es necesario demostrar la culpabilidad del acusado. Es más, la ambivalencia delirante del prejuicio antisemita sugería que era sencillamente imposible esquivar la violencia gratuita. Después de 1918 ser judío lo convertía a uno en sospechoso de comunista, pero también de capitalista:¹⁰ el judío quedaba

⁹ Mann, T.: *El artista y la sociedad*. Madrid: Guadarrama, 1975, p. 210.

¹⁰ Se trata de la convivencia entre dos de los argumentos antisemitas –el quinto y el sexto– según Adorno (*The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* cit., p. 138): el antisemitismo como “socialismo de los tontos” y la idea de que los judíos son por naturaleza “revolucionarios extremistas”.

condenado por un motivo o por el contrario, era sospechoso de ser tanto un Rothschild como un Trotski¹¹. La premisa inicial de Andreas Pum en *La rebelión*, a saber, que cada ciudadano obtiene lo que merece, se revela pues como un error fatal: la supersticiosa transferencia de la idea de justicia divina a unas manos meramente humanas y, por consiguiente, falibles. Así razonaba Andreas Pum al comienzo de su historia, antes de caer víctima de esa justicia: “El Gobierno es algo situado sobre las personas como el cielo sobre la tierra. Lo que viene de él puede ser bueno o malo, pero es siempre grande y omnipotente, inexplorado e inexplorable”¹². El tiempo se encargaría de mostrarle dramáticamente su error.

La justicia de Roth aparece pues ataviada con la misma inevitabilidad que señalaba Kafka, en un lenguaje veterotestamentario que volvía inviable cualquier forma de resistencia. Nada, por otra parte, en que el espíritu “profético” de Roth fuese a la zaga del de Kafka: su certera predicción de los acontecimientos ha propiciado que se le aplique el adjetivo con tanta o más propiedad. Ilse Joseph Lazaroms, por ejemplo, ha subrayado su capacidad para “leer los signos de los tiempos”¹³. Y, de hecho, el libro que Roth escribió como reacción ante el establecimiento del nazismo, *El Anticristo* (1934), ensaya desde su propio título un discurso declaradamente profético. De hecho, bastaba un vistazo a las últimas décadas para leer en Alemania la tendencia hacia esa sacralización del Estado: Hegel, al cabo el filósofo del Estado prusiano, había sido sumamente explícito en su *Filosofía del Derecho*. “El Estado”, afirmaba en la sección 270, “es la voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y la organización del mundo”¹⁴. Una secularización de la Divina Providencia que enmascaraba el

11 La identificación entre “judío” y “capitalista” –esto es, parte de un sistema ventajista e injusto al que se responsabilizaba por el malestar de Alemania– nace obviamente del tópico sobre la usura. En *Jakob von Gunten*, por ejemplo, el protagonista afirma: “Es el dinero lo que hace judíos a los hombres. Un judío pobre no es judío, y los cristianos ricos –¡Dios me libre!– son los peores judíos” (Walser, R.: *Jakob von Gunten*. Trad. Juan José del Solar. Madrid: Siruela, 1998, p. 39).

12 Roth, J.: *La rebelión*. Trad. F. Formosa. Barcelona: Acantilado, 2008, p. 6.

13 Lazaroms, I. Josepha.: *Against the Great: Joseph Roth and the Dilemma of Jewish Anchorage*. Florencia: European University Institute, 2010, p. 17.

14 Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones, 1975, p. 257.

interés político en el lenguaje de la inevitabilidad. Rosenzweig lo advirtió tras dedicar al filósofo las casi quinientas páginas de su *Hegel y el Estado*, de hecho puede decirse que algunas de esas críticas al hegelianismo traslucen precisamente en sus comentarios sobre Kafka. Véase, por ejemplo, una carta de enero de 1917: a juicio de Rosenzweig el error del personaje de un relato kafkiano sería justamente “entregarse al curso de los acontecimientos y, al hacerlo, asumir que porque las cosas pasan necesariamente han de tener sentido”¹⁵. Una puesta en cuestión de la célebre tesis idealista de que “todo lo real es racional”, que en el capítulo XI de su tesis había comentado el propio Rosenzweig con agudeza¹⁶.

En este sentido creo que es posible caracterizar los relatos de Kafka y de Roth como una visión cáustica y desencantada de la modernidad; lo que esa opacidad y esa inevitabilidad ocultan es la autonomía de las esferas y ésta a su vez la posibilidad del gobierno tiránico bajo una máscara de racionalidad procedimental: el gobierno “que se cierne sobre los ciudadanos como el cielo sobre la tierra”, en la expresión de Andreas Pum. Así, cuando tras recibir una citación emitida por un tribunal el atribulado protagonista de *La rebelión* intente imaginar el rostro concreto de los jueces, empezará a conocer la naturaleza anónima y abstracta de esa justicia: “No sabía que las ruedas bien engrasadas de aquella máquina giran también algunas veces independientemente”, explica el narrador, “y que, cada una por su lado, trituran a la víctima que el azar les ha confiado”. Los tribunales sólo proporcionarán una apariencia de regularidad procedimental al linchamiento.

Obviamente, junto con la hegeliana absolutización del Estado gravitaba sobre el relato de Roth otro elemento, relacionado con esta “autonomía de las esferas”: el iuspositivismo. Es inevitable aquí pensar en Hans Kelsen,

¹⁵Rosenzweig, F.: Franz Rosenzweig: *His Life and Thought*. Ed. Nahum N. Glatzer. Cambridge: Hackett, 1998, p. 46.

¹⁶En su *Estrella de la redención* Rosenzweig acometió la tarea de “sanar” el pensamiento y traducir la tradición filosófica a las categorías del judaísmo, cosa que empezaba por abandonar la visión del “Uno-Todo” hegeliano desde el argumento de que soslaya la realidad trágica de la muerte y de que ésta es estrictamente del individuo (de nuevo, el eco de Kierkegaard). “La angustia del hombre que tiembla ante la picadura de ese agujón”, escribió, “desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía” (Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 45).

praguense al igual que Kafka, autor del borrador de la Constitución que se aprobaría en 1920 y asesor del Tribunal Supremo austríaco, cuya *Teoría pura del derecho* constituía un sistema cerrado¹⁷. Ahora bien, la *Teoría* ya había sido esbozada en una publicación de 1911 y venía precedida por aportaciones como *Das Problem der Souveränität* (1920), donde se había establecido la identidad absoluta entre Estado y Derecho; y, sobre todo, aunque con algunas diferencias esta tradición llevaba tiempo gestándose en las escuelas jurídicas del siglo XIX, por lo que no extraña que Kafka y Roth contasen ya con ese horizonte en sus relatos de principios de la década de los veinte¹⁸. La aspiración de excluir toda intromisión de las ciencias sociales en la jurisprudencia, eliminándose cualquier añadido metajurídico, aparecía ante los ojos de estos juristas como una halagüeña emancipación, una tajante separación entre moral y Derecho. Y, sin embargo, esa emancipación podía fácilmente derivar en un despótico ejercicio del poder. En una palabra, con el iuspositivismo el Estado y la ley se convertían en una y la misma cosa, y sus dictados no los podían discutir ni la ética, ni la filosofía ni la sociología¹⁹. La pregunta por la justicia en sí corría peligro de desvanecerse en el aire.

17Curiosamente, tanto Jellinek (1851–1911) como su alumno Kelsen (1881–1973) eran judíos muy asimilados; el primero de hecho se convirtió al evangelismo y el segundo fue educado en una escuela evangélica.

18Pocos años más tarde, en “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”, Gustav Radbruch, a la luz de la experiencia del nazismo, alertaba sobre el principio de que “ante todo se han de cumplir las leyes”, expresión a su juicio “del positivismo jurídico que durante siglos se impuso, casi sin ninguna contradicción, entre los juristas alemanes” (Radbruch, G.: “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, p. 3); también recurría al Derecho natural tan denostado unos años atrás en esa tradición positivista y señalaba que ésta había dejado inermes a los juristas frente a las leyes de contenido arbitrario e injusto. Aportaciones de esos mismos años, como la de Helmut Coing en *Ensayo de una nueva fundamentación del Derecho Natural* (1947) iban más allá de las propuestas de Radbruch.

19Por supuesto, el antagonista más obvio de Kelsen –Carl Schmitt, autor de *Der Hüter der Verbassung* (1931), que Kelsen cuestionaría en una polémica reseña– no ofrecía una perspectiva más halagüeña; militante del Partido Nacionalsocialista, desde su idea de que el soberano es simplemente “el que decide sobre un estado de excepción” Schmitt elaboró la conocida tesis de que un orden jurídico descansa sobre una decisión y no una norma.

El diálogo entre el iuspositivismo y las consideraciones de Kafka y Roth invita a acudir a un tercer término: la *Crítica de la violencia*, donde Benjamin establecía que al descartarse la distinción iusnaturalista entre fines justos e injustos se disolvía la diferencia entre violencia legítima e ilegítima: a juicio de Benjamin sucede simplemente que el Derecho considera la violencia en manos de un ciudadano, en la persecución de sus fines privados, legítimos o no, como una amenaza para el ordenamiento jurídico; es decir, que lo que se propicia para evitar el conflicto entre partes es un weberiano monopolio de la violencia ante el cual el individuo queda inerme: la justicia –esto es, el instrumento para evitar la venganza, o sea, el ejercicio particular de la violencia– supone en sí violencia; su origen, la paz erigida sobre una victoria, es desde la raíz violento, y por consiguiente el Derecho constituiría únicamente la legitimación de esa violencia original. Corresponde pues a esta última fundar y mantener el Derecho, y en último término esta visión omnímoda del Estado tendería a la sacralización de la ley y nos devolvería al origen mítico que trasluce en los relatos de Kafka y Roth, a su lenguaje de las “esferas” y a la relación entre justicias humana y divina:

Lejos de abrirnos una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha sobre su problematicidad en una certeza sobre el carácter pernicioso de su función histórica, que se trata, por tanto, de destruir. Y esta tarea plantea en última instancia, una vez más, la cuestión de una violencia pura e inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. Así como en todos los ámbitos Dios se opone al mito, de igual modo la violencia mítica se opone a la divina.²⁰

Con la “independencia de las esferas” Roth adelantaba pues la crítica a la fragmentación que también Martin Buber denunciaría al hablar de “la multiplicidad de esferas independientes e inconexas” y su “cada vez más cruda autonomía” en “La religión y el gobierno de Dios”²¹. También ofrecía Buber una clave para la crítica que Adorno y Horkheimer desarrollarían en

²⁰ Benjamin, W.: *Crítica de la violencia*. Trad. Héctor A. Murena. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 114.

²¹ Buber, M.: *Two Types of Faith*. Nueva York: Harper & Brothers, 1961.

Dialéctica de la Ilustración, en la medida en que allí sus autores mostraban cómo la barbarie de la *shoah* había sido posible no a pesar de sino precisamente gracias a algunos de los elementos de la civilización moderna, como la burocracia: el tratamiento abstracto del drama concreto del ser humano, en un mecanismo en el que el ejecutor debe evitar toda implicación personal, por lo que de modo natural la administración olvida los fines y queda absorbida en los medios²². En particular, Horkheimer llegaría a desarrollar una crítica de la instrumentalización de la razón y de la progresiva autonomía de sus esferas que guarda relación estrecha con el precoz diagnóstico de Buber: la lógica del dominio y la autoconservación conduciría a una razón sumisa ante la realidad y despojada de toda virtualidad crítica. Es decir, reducida a los cauces de lo procedimental. “La historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar a la naturaleza”, afirmaría en *Crítica de la razón instrumental*, “es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre”²³. El “anhelo de justicia” que constituía a su juicio la raíz del impulso religioso quedaba así frustrado mediante la secularización en el momento en que se juzgaba que “servir a Dios y a la patria era una y la misma cosa”, como recordaba Horkheimer²⁴ de un III Reich que se tenía por una especie de “pueblo elegido”, en un mesianismo irónicamente antisemita.

Es significativo aquí que Horkheimer apuntase directamente a argumentos como el de Kelsen, sin mencionarlo: en favor de su iuspositivismo, el jurista había esgrimido ante el conservador aparato imperial el hecho de que revolucionarios como Paine invocaban los derechos naturales en su célebre *Declaración*; y, en efecto, en las primeras páginas de *Rights of Man*, Paine establecía que “todo derecho civil se basa en un derecho natural preexistente”²⁵, con lo que el pensamiento ilustrado delataba un iusnaturalismo ingenuo en su base, congruente con la tendencia del pensamiento

22 Steven Beller ha criticado las ideas revisionistas de Zygmunt Bauman, que en gran medida serían un desarrollo de este aspecto de la *Dialéctica*: al responsabilizar a la modernidad de un modo general y homogéneo se reparte “equitativamente” la culpa en lugar de hacerla recaer sobre los antisemitas (Beller, S.: *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 7).

23 Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002, p. 125.

24 Horkheimer, M.: *Anhelos de justicia*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2000, p. 62.

25 Paine, T.: *Common Sense and Other Writings*. Nueva York: Forum Books, 1996, p. 126.

dieciochesco a lo universal y lo natural; a la vuelta de los años esta perspectiva, sin embargo, no se demostraba menos ingenua que la resolución de desentenderse de toda referencia al Derecho Natural, por difícil que fuese establecer su fundamento, según advertirían Schmidt y Radbruch. Los hechos mostraban que la cosificación de la ley y la estatalización de la justicia dejaban al Derecho huérfano de instancia correctora alguna. Por el contrario, los precursores del pensamiento moderno, argumentaba Horkheimer para aludir a ilustrados como Paine, “no inferían lo bueno de la ley, incluso infringían la ley, pero no por ello dejaban de intentar reconciliar la ley con lo bueno”; su papel en la historia, por consiguiente, no fue el de “adaptar sus palabras y actos al texto de viejos documentos o de doctrinas aceptadas de modo general” sino el de “crear los documentos y conseguir que sus doctrinas fueran aceptadas”²⁶. Es decir, que el proceso moderno podía conducir al totalitarismo cuando se aferraba a esos “documentos”, en la lógica iuspositivista, y paradójicamente los sacralizaba; pero precisamente la auténtica religiosidad consistía en la refutación de los ídolos o, en la expresión de Horkheimer, “en el rechazo de todo aquello que pretende ser absoluto y no lo es”. Desaparecida esa posibilidad, la justicia terrena se erguía inapelable ante Andreas Pum.

2 • Pesos y medidas

La narrativa de Roth adelanta también proféticamente, aquí y en otros relatos, el diagnóstico que Adorno lanzaría veinte años más tarde con sus *Minima moralia*: que el desenlace de la modernidad política producía la liquidación del individuo a manos del colectivismo. Y el destino de ese sujeto individual que yace en la base de todas estas configuraciones, a juicio de Adorno, se antojaba tan inexorable como el de Joseph K.²⁷ Cuando Pum se ve condenado por incomparecencia, debido no a su propia falta sino a que

²⁶ Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental* cit., p. 68.

²⁷ “El viejo sujeto”, escribe Adorno, “cree estar seguro todavía de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma. La visión subjetiva, aun críticamente agudizada respecto a sí misma, tiene algo de sentimental y anacrónico” (Adorno, T. W.: *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Taurus, 1987, p. 10).

la policía lo ha retenido en la comisaría, el absurdo llegará a su extremo: no sólo la injusticia es independiente de –e indiferente a– la realidad, es que cada una de sus instancias funciona a espaldas de las demás. La escena final, en la que por medio de una visión se solapan el juicio del tribunal y el del alma de Andreas ante Dios, nos devuelve a un territorio semejante al de interpretaciones como la de Scholem: ante ese tribunal de sus visiones, Andreas invierte los papeles y de reo de la justicia pasa a ser el acusador, mientras que Dios ocupa el banquillo de los acusados. “Te negaría, Dios, si estuviese vivo y no me hallase en presencia tuya. Pero ya que te veo con mis ojos y te oigo con mis oídos, tengo que hacer algo peor que negarte: ¡tengo que blasfemar de ti! (...) ¿Es tu crueldad una sabiduría que no entendemos?”.²⁸ El error inicial de Andreas se nos aparece, por tanto, como una mera secularización de la interpretación teológica: la atribución a ese Dios alevoso de un daño infligido por los hombres y, en consecuencia, la comprensión de la desgracia como castigo divino, esto es, la “producción” retroactiva de la culpa desde el infortunio.

También en *El peso falso* la peripecia del inspector de pesas y balanzas Eibenschütz puede leerse al modo de una alegoría de esa justicia pervertida. Por supuesto, cabe traducir el arranque de la historia como la llegada del Estado moderno y su esfuerzo de racionalización a un lugar primitivo donde el campesino percibe la norma jurídica como una abstracción. El primer párrafo de la novela de Roth reintroduce de hecho el motivo de la sacralización de una justicia civil: “De esta forma hace saber el Estado”, dice el narrador, tras describir la tarea de Eibenschütz, “que está dispuesto a castigar a los falsarios, siguiendo las Sagradas Escrituras que dicen que un falsario es lo mismo que un ladrón”. La identidad entre justicia teológica y justicia civil erigía al Estado en dispensador de una suerte de razón divina. Ahora bien, la ironía de *El peso falso* es que quien ejerce esta justicia se vuelve sumamente impopular en la región; el predecesor de Eibenschütz, en cambio, un pacífico anciano dado a la bebida que jamás comprobaba los pesos y medidas, había tenido un entierro multitudinario “extraordinariamente hermoso”, por la sencilla razón de que “las gentes de aquella comarca consideraban a todos los que representaban inflexiblemente las exigencias del derecho, la ley, la justicia y el Estado como enemigos naturales”. Un contrapunto al

²⁸ Roth, J.: *La rebelión* cit., p. 147.

purismo rígido, al iuspositivismo de Kelsen, en el que cabe reconocer la imagen de Eugen Ehrlich (1862–1922), abogado de origen judío, converso al catolicismo y original de Czernowitz, en el confín oriental del Imperio, es decir, procedente del mismo escenario de *El peso falso*.²⁹

Lo cual condena a Eibenschütz a la condición de un irritante juez de jueces. Un individuo deshumanizado, adherido a esa estructura funcional, tan opaca, sublime y exhaustiva como la que denunciaba Kafka. “La responsabilidad de cada uno por todo lo que hacía y por todo lo que dejaba de hacer”, se nos explica, “estaba situada en algún lado por encima de él, ni él mismo sabía dónde”. La naturaleza autorreferencial de esa maquinaria tampoco escapa a la acidez de Roth, pues las gentes de Zlotogrod delinquen escasamente pero eso, lejos de complacer a los jueces y funcionarios, ¡hace que sientan envidia de los tribunales más ocupados! La maquinaria se ha emancipado de la realidad y posee su propia lógica, en un solipsismo tan hilarante como siniestro.

Es obvio que esta autorreferencialidad, al igual que en *Leviatán*, suponía un atentado directo contra la idea de justicia de la tradición cultural en la que habían nacido Roth y Kafka. No en vano, desde el Libro de Ezequiel, las pesas y balanzas eran símbolo de la justicia y la veracidad. “Apartad la violencia y la rapiña, practicad el derecho y la justicia, usad balanzas precisas y medias fanegas justas”, dice allí Yahvé cuando traza el destino de Israel. “Sabemos que el juicio de Dios es según la medida de la verdad”, recordaba también Karl Barth en su *Comentario a la Carta a los Romanos*³⁰. Sólo hay auténtica justicia si hay verdad, y ésta implica la idea de *adequatio*, es decir, la heteronomía que el iuspositivismo había borrado del mapa y

29 ¿Qué proponía Ehrlich, desde el derecho comparado que esa situación fronteriza le permitió conocer? Que la supuesta lógica de la ley llevaba en su seno, por definición, una ideología favorable al Estado. ¿El antídoto? Una mayor atención a la cultura popular, al derecho “viviente” que se manifestaba a través de la familia, la Iglesia y el feudo y que a su juicio debía participar del derecho decisorio: los funcionarios que adoptaban sus resoluciones en los juzgados, alejados de ese derecho “viviente” y movidos tan sólo por las leyes parlamentarias, debían estudiar ese derecho en su entorno antes de dictar sentencia. Y ésa sería la moraleja de *El peso falso*: ser “justo” en los términos establecidos por la ley positiva equivalía a ser impávido.

30 Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002, p. 106.

que representaba la “medida” justa. Si al principio del relato a Eibenschütz le importaba sobre todo “investigar toda la verdad, comprobar y verificar las pesas y medidas de los acontecimientos”, el desenlace propiciará una subversión de esta metáfora primordial. “Todas tus pesas son falsas, pero todas son exactas”, se le dice en la última escena, “de modo que no te denunciaremos”. El hecho de que estas palabras las pronuncie el “gran inspector” confiere a la declaración un halo apocalíptico, la revelación de la mentira íntima del sistema. Como en *El proceso*, el funcionariado rothiano estaría pues compuesto por los administradores de una eficaz mentira.

De ese trasfondo pseudonihilista nace la inauguración de otro territorio, donde rigen otras leyes, en el desenlace de *La leyenda y Leviatán*, y conviene no perder de vista los límites de este nihilismo. Creo, de hecho, que la traslación del tema de la injusticia humana a una instancia teológica por el hombre atribulado se atiene en *La leyenda* –y, en general, en el último Roth– a una lógica diametralmente contraria a la que imperaba en *La rebelión*: lo que se muestra aquí es precisamente la disparidad absoluta entre la justicia humana y la divina o, si se quiere, una resolución “mística” como contrapunto al atrabiliario pesimismo antropológico de Roth (en agosto de 1935, por ejemplo, nuestro autor escribió a Zweig: “No veo nada, salvo la fe cristiana, y no creo en este mundo, ni creo que se pueda influir en él. Si Dios quiere, dispara una escoba, y si no quiere no hay cañón que dispare”). Lo cual significa que hay esperanza, sí, pero ésta no procede del hombre y la Historia. Ante el espectáculo horrendo del nazismo y el estalinismo, la confianza ciega en el progreso técnico y los utopismos se antojaban un pelagianismo que no tardaría en mostrar su miseria: una obscena secularización de lo escatológico. Y nada más peligroso que la urgencia por que comparezca el absoluto, por que se instaure el reino de Dios en la Tierra. Barth lo había recordado en su *Comentario* al insistir en que el Juicio de Dios supone “el final de la historia, no el comienzo de otra historia nueva”³¹, y las palabras finales de *Confesión de un asesino* sugieren una misma idea, la de la equiparación entre sed de justicia y afán de venganza que deriva fácilmente en la escabechina revolucionaria. En 1935, más que nunca, el único modo de conservar alguna esperanza en la realización de ese ideal ético era desplazarlo con Roth hacia un estadio suprahistórico.

31 Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos* cit., p. 128.

3 · La verdad imposible

Vistas así las cosas, la ironía de estos relatos estriba en que si bien habitualmente asociamos la idea de nihilismo a la de *caos* Kafka y Roth nos muestran que más monstruoso aún resulta relacionarlo con la de *orden*, en la medida en que un orden parece aludir a un “sentido” implícitamente postulado, cuya ausencia se nos antoja por consiguiente más dolorosa. Particularmente en *El proceso*, la abigarrada apariencia de la maquinaria administrativa resulta irritante gracias al arte narrativo de Kafka, a su objetividad fría, casi impersonal. Esto significa que la creciente perplejidad de K. es también la del lector. Ya desde la primera frase de la novela, “Alguien debía de haber contado mentiras sobre Joseph K., porque sin haber hecho nada malo fue detenido una mañana...”, se nos sitúa en esa posición menguada: el narrador carece de una autoridad completa sobre la materia del relato, a menudo se ve obligado a aventurar una conjetura. “Alguien debía de...”: la concatenación perfecta de causas y efectos de la narrativa más convencional cede así su espacio a una causalidad sincopada, o más bien escamoteada; en lugar de una *mimesis* de *praxis*, de una ostensión de la actividad, *El proceso* nos muestra el relato de un héroe que “padece” sumisamente las acciones de los demás. Ni omnisciente ni intrusivo, ni siquiera limitado al punto de vista de un personaje, el narrador kafkiano permanece en una fría neutralidad que se nos antoja cada vez más terrorífica.

De este modo, lo verdaderamente real y efectivo de la novela sucede siempre *en otra parte*, en los arcanos del tribunal. El efecto diegético, como ha estudiado Martin Walser³², es desasosegante. Gracias a esa tiniebla narrativa la Ley permanece inescrutable, pero no porque sea divina sino porque ha adoptado ese estatuto incontestable en el que la concreción inalienable del individuo se diluye. El Estado –ya desde la escena inicial en la que los policías irrumpen en la intimidad del dormitorio de Joseph K. cargados de preguntas pero carentes de respuesta alguna– no ha de ofrecer explicaciones. Y no ha de ofrecerlas *porque es quien ha ocupado la vacante de ese Dios huido* al que Scholem elevaba su elegía en su poema sobre *El proceso* (en este

³² Walser, M.: *Descripción de una forma: ensayo sobre Franz Kafka*. Trad. H. A. Murena y David Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1969, p. 24.

sentido es acertada la observación de Andrew R. Russ de que Kafka reelabora inconscientemente lo sublime kantiano y lo proyecta sobre la sociedad, no sobre la Naturaleza).³³ La revelación vacía que contiene en su centro la parábola se manifiesta con crudeza al final de la conversación “exegética” entre el sacerdote y Joseph K; el sacerdote recoge ahí ese estatuto sublime de la Ley y resume la clave nihilista de la parábola, en términos que se me antojan muy cercanos a los que Roth había empleado en *El peso falso*:

Cualquiera que sea la opinión que nos merezca el guardián, es un servidor de la Ley, o sea, que pertenece a la Ley y escapa al juicio humano. Tampoco hay que creer que el guardián esté subordinado al hombre. Cumplir un servicio que le ate a uno a la Ley, aunque sólo sea a la puerta de la Ley, es algo incomparablemente superior a vivir libre en el mundo. El hombre del campo no hace más que llegar ante la Ley, el guardián ya está en ella. Ha sido llamado a cumplir un servicio; dudar de su dignidad equivaldría a dudar de la Ley. “Estoy completamente de acuerdo con esa opinión”; dijo K., meneando la cabeza, “porque si uno se adhiere a ella debe considerar cierto todo lo que dice el guardián. Pero tú mismo has dado razones detalladas para creer que esto no es posible”. “No”, dijo el sacerdote, “no hay que creer que todo sea verdad; hay que creer que todo es necesario”. “Una opinión desoladora”, dijo K. “La mentira se convierte en el orden universal”.³⁴

He aquí, a mi juicio, lo más parecido que cabe a un desvelamiento definitivo –*disputatio*, la ha juzgado Wahnón³⁵, contra un Derrida³⁶ que la consideraba una exégesis talmúdica– de la naturaleza de la Ley: que ante ella toda pregunta por la verdad ha quedado clausurada de antemano. La “mentira” kafkiana no surge pues como una falta de correspondencia entre

³³ Russ, A. R.: “A Kafkan Sublime: Dark Poetics on the Kantian Philosophy”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, p. 54.

³⁴ Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984, p. 226.

³⁵ Wahnón, S.: *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras, 2003.

³⁶ Derrida, J.: *Prejuzgados: ante la Ley*. Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez. Madrid: Avarigani, 2011, p. 73.

un enunciado en particular y la realidad a la que queda referido, sino como un vacío donde debería haber una presencia. La cuestión, por consiguiente, no es ya si existe una “adecuación” entre los designios de la Ley y la materia punible de la acción humana, la cuestión es que esos designios son ineludibles. Ni siquiera se considera su relación con la verdad. De modo que la pregunta que con frecuencia ha ocupado a la crítica –¿es en realidad inocente o culpable el protagonista de *El proceso*?– se vuelve poco menos que irrelevante. La tragedia kafiiana estriba precisamente en eso, en que resulta indiferente que K. sea culpable o inocente. Lo sustancial es que el aparato procesal se pone en movimiento, y una vez sucede esto resulta imparable. El propio K. descubre tras su primer interrogatorio que lo decisivo es la existencia de esa “gran organización” que da trabajo a “guardianes corruptos, inspectores necios, jueces instructores cuya mejor cualidad es ser mediocres” y a “toda la caterva de ordenanzas, escribientes, gendarmes y otros servicios auxiliares, probablemente incluso verdugos”³⁷. Eso, el carácter “organizado” y exhaustivo del tribunal que pretende juzgarlo, es lo que se revela en el relato.

Así, el nihilismo kafiiano no se alza sobre la idea de desintegración de un todo sino como una “falsa reintegración”: un orden al que nadie escapa, el cual no obstante se ha erigido de forma autónoma y no comparece como sujeto. De ahí que, como sucedía en *La rebelión*, sus designios nunca sean imputables a “nadie”. Quienes viven bajo esa estructura se limitan a “cumplir órdenes”, y por tanto pueden escudarse en su carácter insondable. Desde esta óptica, las novelas de Kafka y Roth mostrarían con precoz lucidez el camino que años más tarde señalaría Arendt³⁸ al afirmar que “las burocracias son el poder de nadie y ese nadie no es un nadie bondadoso” y que el horror totalitario del siglo XX no habría tenido lugar “si la gente todavía creyera en Dios” (y, para rellenar su hueco, no sacralizase la ley humana). Los sarcasmos de Kafka recogidos por Gustav Janouch³⁹, como el de que en cada funcionario hay un verdugo que convierte a las personas vivas en números muertos, adelantaban esta clave para quien quisiese

³⁷ Kafka, F.: *El proceso* cit., p. 52.

³⁸ Arendt, H.: *Lo que quiero es comprender* cit., p. 90.

³⁹ Janouch, G.: *Conversaciones con Kafka*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Destino, 1997, pp. 55-56

verla. Así, en lugar de la anarquía, lo que propicia el vacío de la Ley –o la desacralización completa del mundo histórico, según la visión rothiana del colapso del Imperio habsbúrgico– es el totalitarismo:

En los años veinte, cuando se publica *El proceso*, los europeos todavía no conocían suficientemente la verdadera cara de la burocracia. Por eso el espanto y el horror que expresa la novela se antojó inexplicable, poco acorde con su verdadero contenido. La novela causaba más horror que lo que describía. Así se empezó a buscar otras interpretaciones, que se encontraron, siguiendo la moda de la época, en una descripción cabalística de realidades religiosas (...) Lo que Kafka describe es una sociedad que se cree representante de Dios en la Tierra y unos hombres que toman las leyes de esa sociedad por mandamientos divinos que la voluntad humana no puede cambiar.⁴⁰

Es evidente que Arendt apunta, sobre todo, en la dirección de la lectura teológica de Scholem. Y críticos como Amir Engel coinciden en señalar la importancia de la cronología: Arendt proponía su lectura política de *El proceso* a la luz de la *shoah*, mientras que Scholem había propuesto la suya justo antes.⁴¹ Algunos, como Isak Winkel Holm, sugieren incluso que esta representación del “paria” kafkiano, esa mera existencia sin estatuto legal del agrimensor K. en *El castillo* por falta de pertenencia a una comunidad, adelantaba la idea arendtiana del “derecho a tener derechos” y en general el argumento de *Orígenes del totalitarismo*.⁴² No obstante, cabe decir que esta interpretación se insinúa ya en el epistolario de Scholem y Benjamin: cuando el primero reprocha al segundo su descarte del aspecto teológico en su lectura de *El proceso*, recoge la objeción de su amigo, quien en sus cartas preguntaba desde cuándo un tribunal “de orden superior” se ha presentado como el celebrado en los desvanes en los que se solventan algunos trámites

⁴⁰ Arendt, H.: *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2004, p. 93.

⁴¹ Engel, A.: “A Brave New World: Hannah Arendt’s Postwar Reading of Kafka”. *Kafka after Kafka*. Iris Bruce y Mark H. Geller eds. Rochester: Boydell & Brewer, 2019, p. 31.

⁴² Winkel Holm, I.: “The Calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, p. 158.

de la novela. Sobre todo, lo que rechazaba Benjamin era parte del contenido del poema de Scholem “Con un ejemplar de *El proceso de Kafka*”, en particular la cuestión sobre cómo ha de concebirse según Kafka el Juicio Final, porque “estas interrogantes no tienen ya lugar, puesto que sus respuestas, lejos de dar razón de ellas, las suprimen”⁴³. Es decir, que precisamente la sublimidad de la Ley obliga al hombre a guardar silencio. La tensión trágica que proponía Scholem –la obligación fatal de plantear una pregunta cuya respuesta se sabe inalcanzable– quedaría disuelta, más que resuelta, en el mundo de la secularización plena y los hechos consumados. Y a partir de 1933 esos hechos eran contundentes.

Lo cual abre una perspectiva a mi juicio aún más devastadora, en la línea que denunciaba el último Horkheimer: que, derribado por la lectura de Arendt el entramado teológico de Scholem, ni siquiera permanece el asidero de esa instancia inviable, esa reserva del “deber ser”, aunque inasequible a la Historia, a la que apelar una vez se ha emitido la condena de Joseph K. Su culpabilidad desconoce, pues, toda esperanza de rehabilitación procedente de una fuente escatológica, o póstuma. Justicia humana y divina no llegarían a separarse nunca del todo, ni siquiera en la interpretación de Benjamin, pero ¿cabe alguna otra?

4 · Bibliografía

- Adorno, T. W.: *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Adorno, T. W.: *Minima moralia*. Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Taurus, 1987.
- Adorno, T. W.: *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*. Nueva York: Routledge, 1994.
- Arendt, H.: *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2004.
- Adorno, T. W.: *Lo que quiero es comprender*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010.
- Barth, K.: *Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Abelardo Martínez. Madrid: BAC, 2002.

⁴³ Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933–40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid: Trotta, 2011, pp. 132–133.

- Beller, S.: *Antisemitism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Benjamin, W. y G. Scholem.: *Correspondencia 1933–40*. Trad. Rafael Lupiani. Madrid : Trotta, 2011.
- Benjamin, W.: *Crítica de la violencia*. Trad. Héctor A. Murena. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Brod, M.: *Paganism, Christianity, Judaism*. University of Alabama Press, 1970.
- Brod, M.: *Kafka*. Trad. Carlos F. Grieben. Madrid : Alianza, 1974.
- Derrida, J.: *Prejuzgados: ante la Ley*. Trad. Jordi Massó y Fernando Rampérez. Madrid: Avarigani, 2011.
- Engel, A.: “A Brave New World: Hannah Arendt’s Postwar Reading of Kafka”. *Kafka after Kafka*. Iris Bruce y Mark H. Geller eds. Rochester: Boydell & Brewer, 2019. 29–44.
- Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones, 1975.
- Horkheimer, M.: *Anhelos de justicia*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2000.
- Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, M.: *Sociedad, razón y libertad*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2005.
- Janouch, G.: *Conversaciones con Kafka*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Destino, 1997.
- Jung, C. Gustav.: *Respuesta a Job*. Trad. Rafael Fernández de Maruri. Madrid: Trotta, 2014.
- Kafka, F.: *El proceso*. Trad. Feliu Formosa. 4ª ed. Barcelona: Bruguera, 1984.
- Lazaroms, I. Josepha.: *Against the Great: Joseph Roth and the Dilemma of Jewish Anchorage*. Florencia: European University Institute, 2010.
- Liska, V.: “Kafka’s Other Job” en *The Book of Job*. Eds. Leora Badnitzky e Iliana Pardes. Berlín: De Gruyter, 2015, pp. 123–146.
- Magris, C.: *Lejos de dónde: Joseph Roth y la tradición hebraico–oriental*. Trad. Pedro Luis Ladrón de Guevara. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Mann, T.: *El artista y la sociedad*. Madrid: Guadarrama, 1975.
- Nürnbergger, H.: *Joseph Roth*. Trad. Elisa Renau. Valencia: Alfons el Magnànim, 1995.
- Paine, T.: *Common Sense and Other Writings*. Nueva York: Forum Books, 1996.

- Pinçon, B.: *Le livre de Job*. París: Les Éditions du Cerf, 2016.
- Quevieux, G.: *Le cri de Job*. París: Orizons, 2017.
- Radbruch, G.: “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, pp. 3–24.
- Rosenzweig, F.: *Hegel e lo Stato*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 1976.
- Rosenzweig, F.: *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 1997.
- Rosenzweig, F.: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Ed. Nahum N. Glatzer. Cambridge: Hackett, 1998.
- Roth, J.: *Crónicas berlinesas*. Trad. Juan de Sola Llovet. Barcelona : Minúscula, 2006.
- Rosenzweig, F.: *La rebelión*. Trad. F. Formosa. Barcelona: Acantilado, 2008.
- Russ, A. R.: “A Kafkan Sublime: Dark Poetics on the Kantian Philosophy”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 53–72.
- Schmidt, E.: “La ley y los jueces” en *Derecho injusto y Derecho nulo*. Trad. José María Rodríguez Paniagua. Madrid: Aguilar, 1971, pp. 25–72.
- Wahnón, S.: *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras, 2003.
- Walser, M.: *Descripción de una forma: ensayo sobre Franz Kafka*. Trad. H. A. Murena y David Vogelmann. Buenos Aires: Sur, 1969.
- Walser, R.: *Jakob von Gunten*. Trad. Juan José del Solar. Madrid: Siruela, 1998.
- Winkel Holm, I.: “The Calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members”. *Philosophy and Kafka*. Brendan Moran y Carlo Salzani eds. Nueva York: Lexington Books, 2013, pp. 159–178.

El nuevo realismo: un análisis de las propuestas de Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel.¹

The New Realism: an analysis of the proposals of Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris and Markus Gabriel.

Andrés Vega Luque²

Universidad de Málaga

Recibido 16 junio 2021 · Aceptado 15 noviembre 2021

Resumen

En el presente trabajo se abordará el Nuevo Realismo, movimiento filosófico que cada vez goza de mayor popularidad. En primer lugar, se hará un breve análisis de su origen. A continuación, se atenderá a las propuestas de cuatro de los principales referentes de este movimiento: Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel. El objetivo de esto es encontrar las semejanzas y diferencias entre todas, para poder establecer una clasificación más acertada dentro del nuevo realismo.

Palabras claves: Nuevo Realismo; Quentin Meillassoux; Graham Harman; Maurizio Ferraris; Markus Gabriel.

Abstract

This paper will approach the New Realism, a philosophical movement which is little by little gaining popularity. First, a brief analysis of its origin will be made. Next, it will focus on four of the main theories of this movement, the ones from: Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris and Markus Gabriel. The reason of doing that is to find the similarities and differences between all of them, in order to establish a more accurate classification inside the New Realism.

Keywords: New Realism; Quentin Meillassoux; Graham Harman; Maurizio Ferraris; Markus Gabriel.

¹ El presente trabajo no habría sido posible sin la ayuda de la Universidad de Málaga, organismo que ha financiado mi investigación mediante su ayuda de iniciación a la investigación.

² andresvegaluque@gmail.com

1 · Introducción

El nuevo realismo es, en esencia, la respuesta natural y necesaria al movimiento posmoderno. Hay que tener presente que el posmodernismo surge en un momento específicamente complicado en la historia de la Humanidad, en el que se ha perdido la fe en la misma y en el que la idea de progreso comienza a perder peso. Es preciso tener en cuenta que las primeras tesis posmodernas aparecen justo después de un periodo de crisis mundial como fue la primera mitad del siglo XX, en el que hay una pandemia mundial –la Gripe Española–, dos Guerras Mundiales –además de otros conflictos bélicos como la guerra Civil Española o la guerra entre finlandeses y rusos–, una gran crisis económica global en el periodo de entreguerras, la Revolución Rusa, el Holocausto nazi, y un centenar de otros acontecimientos devastadores para la bondad y especie humanas. Se trata, pues, de un periodo muy convulso en el que las convicciones filosóficas y sociales cayeron –de hecho, durante esa primera mitad del siglo XX proliferan artistas cada vez más deprimidos y desencantados con el mundo que les tocó vivir. Ejemplo de esto son los existencialistas franceses, la Generación Perdida norteamericana, las Generaciones del 98 y 27 en España o, en otras áreas del arte, el realismo de Edward Hopper–, dando el paso a un mundo completamente diferente al anterior, en el que el pesimismo se instala entre las figuras de los grandes pensadores de la época y con ella, la desconfianza en el progreso y la verdad, como bien señala Ferraris (Ferraris 2012 2).

Esta desconfianza radical acabó por llevar a los autores posmodernos a repensar la realidad en términos estéticos³, como una “mera representación” (Debord 2002 37). Esto supone, en última instancia, una huida del “mundo de la vida”⁴ husserliano; es aceptar la representación como lo único válido y olvidarse de los objetos –por seguir con la terminología husserliana–. Y permite que autores posmodernos puedan llegar a tesis completamente radicales, como la que Jean Baudrillard recoge en sus tres

³ Cfr. Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. *La estetización del mundo*. trad. Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Editorial Anagrama, 2015.

⁴ Cfr. Montero, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universitat de València, 1994.

ensayos sobre la guerra del Golfo⁵, en los que llega a afirmar que dicha guerra ha sido una simulación; un evento que sólo ha acontecido en la televisión, pero que no ha tenido lugar en la realidad.

Para combatir ese alejamiento de la realidad que propone el posmodernismo, una serie de autores han comenzado a elaborar sus propias tesis. Todas ellas se enfocan en la tarea de intentar demostrar no sólo que la realidad antecede al ser humano (en lugar de ser un constructo manipulable, como se sigue de las tesis estéticas posmodernas), sino que también intentan explicar el vínculo o relación que permiten declarar esa supremacía de la realidad. Todas estas nuevas tesis se engloban bajo un nuevo movimiento, el conocido como “Nuevo Realismo”⁶. Ahora bien, esta nueva corriente es compleja, pues hay numerosos autores que enfocan el problema anteriormente descrito desde una perspectiva diferente y aportan una solución alternativa.

Con el objetivo de esclarecer un poco las corrientes internas dentro del nuevo realismo⁷, en este artículo se estudiarán con mayor profundidad las propuestas de los que –a mi juicio– son cuatro de sus máximos representantes: Graham Harman, Quentin Meillassoux, Markus Gabriel y Maurizio Ferraris. Esto nos permitirá poner un foco de luz acerca de la aportación que hace cada uno de ellos y podremos ver cómo en el nuevo realismo hay dos grandes corrientes internas: la anticorrelacionista y la interrelacionista. La primera de ellas busca establecer un punto de unión entre el pensamiento y la realidad, y es defendida por autores como Mei-

⁵ Los tres ensayos están recogidos en el libro de Baudrillard, Jean. *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.

⁶ Es necesario mencionar que, a principios del siglo XX, un grupo de filósofos americanos se agruparon en lo que ellos llamaron el *New Realism*. Su objetivo era el de rechazar el realismo crítico o fenomenológico –de base kantiana–, para afirmar un nuevo tipo de realismo, que acabaría desembocando en lo que hoy se conoce como realismo científico. A pesar del éxito del realismo científico –motivado, en parte, por el positivismo de la época– sobre el crítico, este nuevo tipo de realismo fue “engullido” por un nuevo tipo de realismo positivo.

⁷ En este artículo no se va a tratar el realismo científico, pero si se desea ahondar en él Cfr. Diéguez Lucena, Antonio. *Realismo Científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, 1998.

llassoux o Ferraris; mientras que la segunda se centra en atender a las relaciones que acaecen entre objetos, con autores como Harman o Gabriel como principales representantes.

2 · El realismo especulativo de Quentin Meillassoux

Antes propuse que el Nuevo Realismo es una postura que se enfrenta al posmodernismo y, precisamente, este autor es un claro ejemplo de ello. Para Meillassoux es necesario establecer, como punto de partida a su noción del realismo, una suerte de ontología que se encargue de ver hasta qué punto el ser precede a la conciencia. Dicha postura recibe el nombre de *realismo especulativo* (Teodoro Ramírez 143).

La propuesta del filósofo francés busca desterrar eso que él ha denominado “correlacionismo”, que es “toda filosofía que sostenga la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento” (Meillassoux 56).

Su teoría se basa en la idea de que es posible pensar la realidad en tanto que tal. Para ello, inicia su argumentación recordando los dos tipos de cualidades que presentan los objetos: las primarias y las secundarias. Las cualidades primarias –aquellas que tienen que ver con la corporalidad del objeto– son objetivas, e independientes de nosotros; mientras que las secundarias –aquellas que tienen que ver con nuestra forma de percibir el objeto– tienen un cierto carácter objetivo, pero dependen de la experiencia subjetiva; por lo que son un híbrido. En conexión con esto, Meillassoux pone en juego eso que él ha denominado “objetos ancestrales”, que no son sino objetos que existieron con anterioridad a cualquier forma de vida y de los que tenemos conciencia. De esa manera, lo que consigue es poner de manifiesto que existe algo anterior al pensamiento (Teodoro Ramírez 144-45). Su objetivo no es otro que el de desmentir al correlacionismo, presente en multitud de filosofías⁸ a lo largo de la historia del pensamiento (Teodoro Ramírez 145).

⁸ Dichas filosofías se reconocen por tener una metafísica subjetivista, que según expone el propio Meillassoux, son aquellas que “absolutiza la correlación del ser y del

El correlacionismo, a grandes rasgos, lo que hace es delimitar el pensamiento, declarando la imposibilidad de este a acceder a algo que no dependa de él mismo (Luna Jacobs 2). Pues bien, el correlacionismo descansa sobre dos tesis, las llamadas “círculo de la correlación” y “facticidad de la correlación”. La primera de ellas establece que acceder a la cosa “en sí” es imposible ya que si se piensa ese “en sí” –que debería escapar al pensamiento– supone que puede ser pensado, por lo que es un objeto del pensamiento. De esa manera, cuando accedemos a lo “en sí”, que debería ser inaccesible, lo que hacemos es acceder al “como en sí” de dicha cosa; que es la forma en que el objeto nos viene dado. Así pues, esta primera tesis presupone que lo único a lo que puede acceder el pensamiento es aquello que está en conexión con el acceso que cada uno tenga de este mundo. Existe, pues, una correlación entre ambos aspectos (ser y pensamiento) y no hay ninguna forma de acceder a la cosa “en sí”, ya que al hacerlo, como ya hemos visto, lo que hacemos es acceder a la cosa “como en sí”. Por tanto, es imposible salir de ese círculo (*Ibid.* 2-3).

La segunda de las tesis anteriormente mencionadas es la llamada “facticidad de la correlación”. Esta tesis es forzada por el correlacionismo para defenderse del subjetalista –nombre que da Meillasoux a los subjetivistas, pues llevan al extremo la primera tesis del correlacionismo, asumiendo que lo que no puede ser pensado no puede existir–. Lo que pone de manifiesto esta tesis es que, si bien es imposible pensar lo que se escapa de la correlación anteriormente explicada –círculo de la correlación–, dicha correlación no tiene por qué ser necesaria y, de hecho, cabe la posibilidad –y esta es perfectamente entendible– de que no lo sea (*Ibid.* 6-7).

Esto choca con la base del subjetalismo, que establece la necesidad de la correlación –estableciendo como imposible aquello que es impensable–, pues niega dicha necesidad. Y esto lo consigue estableciendo un orden entre ser y pensar diferente: primero hay un hecho que es, y luego viene el pensamiento. De esa forma, mediante el pensamiento no se puede justificar la necesidad de la correlación (*Ibid.* 7).

Este segundo argumento trae consigo, además, tres elementos: lo “contingente”, el “hecho” y el “arqui-hecho”. Según Meillasoux, “llamaremos “contingente” toda entidad, cosa o acontecimiento, de la que sé que

pensamiento” (Meillasoux 57).

puede o que habría podido efectivamente no ser, o ser otra” (Meillassoux 59). Un ejemplo de contingencia puede ser un tenedor (que puede ser de madera, de metal, etc.). El “hecho”, por su parte, es “todo tipo de entidad de la que yo puedo concebir que sea otras, pero de la que se *ignora* si puede efectivamente ser otras” (*Ibid.* 60). Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la ley de la gravedad, pues podría imaginarla distinta, aunque sea incapaz de demostrar su necesidad (Luna Jacobs 7-8). Por último, el “arqui-hecho” es “todo hecho del que no puedo de ninguna manera concebir el ser-otro o el no-ser y por lo tanto del que no puedo demostrar la necesidad, y del que hay que decir aún que es un hecho en sentido amplio” (Meillassoux 60). En otras palabras: un “arqui-hecho” es aquello que no puede ser pensado de una manera diferente, pero de lo que tampoco puedo demostrar que sea necesario. El ejemplo más claro de esto es la correlación de la que habla el propio autor (Luna Jacobs 7-8).

Una vez entendido esto, lo que el filósofo francés hace es llevar al extremo –absolutizar– esta segunda tesis, la de la facticidad de la correlación. De ese modo, lo que consigue es construir lo que él llama “materialismo especulativo”. Según Meillasoux, la tesis de la facticidad lo que trae consigo es que, al poder pensar el no-ser de la correlación, esta posibilidad la entendemos como pura posibilidad, pero nunca como algo que traiga de sí la correlación. En otras palabras, podemos pensar el no-ser de la correlación como una posibilidad, pero siempre ajena o independiente de la correlación en cuestión; es decir, como una absoluta posibilidad. Es, de forma más clara todavía, un ser diferente a la propia correlación (*Ibid.* 9).

De esa manera, el correlacionismo puede ser la excusa perfecta a nuestra condición de seres finitos: no podemos conocer la razón de las cosas porque somos finitos. Pero Meillasoux quiere combatir ese escepticismo agnóstico usando, precisamente, las mismas armas que usa este. Ya no se trata de no poder conocer la verdad, sino de que sabemos que cualquier cosa puede o no ser. Y, por ese mismo motivo, sabemos que en los objetos no hay razones. En otras palabras, el que los entes parezcan no tener una razón de ser no es porque esta esté oculta, sino que, en realidad –gracias al conocimiento especulativo y absoluto que tenemos de ellos–, dicha razón no existe (*Ibid.* 10).

Así pues, al nuevo principio que Meillasoux ha establecido –aquel que establece que no hay ninguna razón en lo que existe– habría que añadirle el principio de no contradicción –que, claramente, se deja ver en la metafísica del autor francés–, así como la temporalidad; para conseguir explicar la visión que tiene de la realidad. Esta es una realidad en la que no hay un ser necesario y en la que, además, como algo no puede ser una cosa y su contrario al mismo tiempo, esta debe transformarse, devenir (Teodoro Ramírez 150).

3 · El realismo anómalo de Graham Harman

Graham Harman propone una teoría a la que designó como “realismo anómalo” (Harman 2019 129). Está caracterizada por rechazar el binomio ser-pensamiento propio de Heidegger, rompiendo así con la relación humano-mundo que este presenta. Para ello, Harman construye un complejo sistema repleto de objetos que se relacionan entre sí de diferentes formas (*Ibid.* 129-31). Ahora bien, esas relaciones que hay entre objetos no depende de una super-entidad que las cree u organice, sino que se deben a lo que él denominó “causación vicaria” (*Ibid.* 130) (*vicarious causation*)⁹, que se despliega en cada lugar del cosmos (Harman 2019 129).

La causación vicaria consiste en que dos objetos no pueden relacionarse de manera causal sin que haya un tercero que haga de mediador entre ellos (Castro Córdoba 188). En palabras del propio Harman: “dos entidades influyen una en la otra únicamente al encontrarse en el interior de una tercera, donde existen lado a lado hasta que sucede algo que les permite interactuar” (Harman 2019 132).

Por objeto, Harman se refiere a todas las realidades autónomas con independencia de su tipo, lo que incluye, por ejemplo, a objetos temporales y artificiales (*Ibid.* 131). Para completar dicha definición, Harman propone la existencia de dos tipos de objetos: los reales y los sensuales.

⁹ Cfr. Harman, Graham. “Vicarious Cause”. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Illinois: Carus Publishing Company, 2005. 91-93.

Los objetos reales son aquellos desprovistos de su utilidad –en el sentido heideggeriano–, de tal modo que dejan de ser “a la mano”, es decir, son con independencia de las relaciones con otros objetos. En palabras del propio Harman, “el objeto real es autónomo respecto de cualquier otra cosa que encuentre a su paso, poco importa qué o quién” (Harman 2016 44). El problema de estos objetos es que están siempre ocultos (*Id.*).

Los objetos sensuales, por su parte, son justo lo contrario a los reales. Realmente, lo que hace Harman es renombrar los fenómenos husserlianos con el nombre de “objetos sensuales” (*sensual objects*)¹⁰, de ese modo, podría decirse que los objetos reales no son sino la manifestación de los objetos reales en el plano fenoménico. Además, estos objetos están siempre relacionados entre sí, de modo que un objeto sensual no puede existir sin otro objeto sensual. Pero, dicho sea de paso, esas relaciones propias de los objetos sensuales sólo ocurren en su parte más superficial –como antes mencioné, el plano fenoménico– (Harman 2019 135-37). Por último, hay que decir que dichos objetos sensuales –al igual que los reales– están cubiertos en su superficie de cualidades accidentales, sin embargo, estos no se ocultan tras ellas, como sí hacen los objetos reales (Harman 2016 44).

Tenemos, pues, dos tipos de objetos: los reales y los sensuales. A modo de síntesis, el objeto real –en terminología kantiana– es lo que se conoce como *noúmeno*, mientras que el objeto sensible es el fenómeno. Según Harman, además, el objeto real se esconde tras sus cualidades, por lo que rehúye a cualquier tipo de relación que no sea vicaria. No ocurre lo mismo con los otros objetos, los sensibles, que pertenecen con exclusividad al ámbito de la experiencia. Por ilustrarlo con el ejemplo que el propio Harman da, el objeto real es el árbol con independencia del sujeto; mientras que el objeto sensible es el objeto que sí depende del sujeto. De ese modo, cuando duermo, el árbol real sigue ahí, cumpliendo su función –en el ejemplo dice que “sigue floreciendo”–, mientras que el árbol sensual se volatiliza (*Id.*).

Podría, sin embargo, parecer que en realidad sólo hay un tipo de objetos que se presenta de dos maneras diferentes. De hecho, el propio Harman parece aceptar esta tesis, pues establece que los objetos sensuales, en realidad, son objetos reales que se presentan a los ojos del “yo real” con ciertas características que lo configuran como objeto sensual. Dichas ca-

10 Cfr. (Harman 2005 171).

racterísticas son a lo que él llama “ruido negro”, y lo que hacen es introducir en el juego de la intencionalidad al objeto real (Harman 2019 138).

Para entender esto es preciso saber que Harman trae a Husserl a coalición, estableciendo que el ser humano siempre es consciente de algo –lo que se conoce como la intencionalidad de la consciencia–. Pues bien, según apunta Harman, cuando percibimos un objeto, lo que se produce es una dualidad: por un lado, nosotros somos un objeto diferente al objeto que percibimos; pero por el otro, yo me “fundo” con el objeto percibido. Por eso, propone que lo que sucede en realidad es que nos adentramos dentro un tercer objeto: la relación que nos une, a la que denomina “la intención como un todo” (*Ibid.* 137).

Ahora bien, esos dos objetos que están dentro del tercero son de dos tipos diferentes: yo soy real, pero el otro es sensual. Esto se debe a que cuando estoy absorto en un fenómeno, mi yo no se corresponde con un objeto sensual, pues mi vida se convierte en ese momento en un estar pendiente del fenómeno y no en un aparecer como un fenómeno: tiene una intención y no es pasivo –como sucede cuando mi yo es un simple objeto sensual (*Ibid.* 138).

Una vez entendido el proceso por el cual el *ruido negro* dota de intencionalidad al objeto real –pues lo hace entrar en juego con las intenciones que yo tenga sobre él–, es el momento de abordar las formas en que este –el ruido negro– se presenta:

1. Como “características axiales o esenciales que deben pertenecerle siempre so pena de que el agente intencional deje de considerarlo la misma cosa” (*Id.*).
2. Como “rasgos accidentales que titilan de vez en vez a lo largo de su superficie sin afectar su identificación como una y la misma cosa” (*Ibid.* 138-39).
3. Como “relación con incontables objetos periféricos que cohabitan en la misma intención” (*Ibid.* 139). Estas relaciones pueden ser de cinco tipos (*Ibid.* 139-40):
 - a. Contención: que es la intención entendida como un todo y que contiene tanto el yo real como al objeto sensual.

- b. Contigüidad: es la relación de proximidad, es decir, cuando los objetos se presentan unos al lado de los otros, pero sin interferirse entre sí. A veces, pueden mezclarse. Y, dentro de unos límites, cualquier objeto sensual puede sustituirse con otros.
- c. Sinceridad: es la relación mediante el yo sensual se convierte en yo real, al contemplar el objeto sensual. En realidad, el sujeto no lo posee, pero como su intencionalidad está completamente en él, lo hace trascender el plano sensual.
- d. Conexión: “la intención como un todo debe surgir de una conexión real de objetos reales, aunque solo sea una conexión indirecta. Un objeto real nace él mismo de la conexión de otros objetos reales, a través de medios vicarios desconocidos” (*Ibid.* 139).
- e. Sin relación alguna: es la relación natural de los objetos. De hecho, los objetos reales son incapaces de tener un contacto directo con otros y no suelen influir en otros objetos reales.

Pues bien, a estos cinco tipos de relaciones¹¹ es preciso añadir tres elementos de la causación (*Ibid.* 140):

- La vicaria, que establece que los objetos siempre se relacionan entre sí a través de un tercer objeto que actúa como intermediario.
- La asimétrica, que establece la relación entre objetos se desarrolla siempre entre objetos de distinto tipo.
- La amortiguada, que propone el que los objetos preserven su individualidad, aunque se “fusionen” con un sujeto al ser captados. De ese modo, el sujeto sigue siendo él mismo y el objeto sensual, también.

Su teoría de los objetos parece bastante perspicaz, pero al principio de este apartado adelantamos que el objetivo de Harman era superar la dicotomía mundo-humano presente desde Heidegger. ¿Cómo lo hace? Estableciendo el que la intencionalidad –que es la culpable de la existencia de

¹¹ Es importante subrayar que los objetos que están en el mundo siempre se encuentran afectados por alguna de estas cinco relaciones (Harman 2019 140).

los objetos sensuales— no sea una característica propia del ser humano, sino presente en todos los objetos: establecerla como una característica ontológica de estos (*Ibid.* 144). Ahora bien, Harman identifica a la intencionalidad con el tipo de relaciones que él denominó “sinceridad” (*Id.*). Mediante esta relación, seremos capaces de separar el conjunto de características accidentales que presentan los objetos sensibles y conseguiremos acceder al objeto real (*Ibid.* 153). Y “la separación entre un objeto real y su cualidad puede ser denominada ‘*allure*’” (*Id.*).

Pero, si recordamos, anteriormente establecimos que la causación entre objetos presenta tres características: es vicaria, asimétrica y amortiguada. Por eso mismo, la conexión entre objetos reales necesita de un intermediario sensual —si el intermediario fuera real, se incumpliría la característica de asimetría.

En lo referente a los objetos sensibles, la causación se lleva a cabo mediante el objeto intencional —el sujeto que observa, que como dijimos antes, se realiza como objeto real— sirve como causa vicaria para ese “tocarse sin tocarse” (*Ibid.* 158) característico de la causación vicaria. Sin embargo, en el plano de los objetos reales, ese “tocarse sin tocarse” sólo es posible mediante el *allure* (*Id.*):

La única manera de traer objetos reales a la esfera sensual es reconfigurando los objetos sensuales de tal modo que ya no se fusionen simplemente en uno nuevo, como las partes en un todo, sino más bien que sean animadas por alusión a un poder más profundo y situado más allá: un objeto real (*Id.*).

4 · El realismo positivo de Maurizio Ferraris

El filósofo piemontés, discípulo de Vattimo (Buganza 78), designa a su propuesta realista con el nombre de “realismo positivo” (*positive realism*¹²). Dicho realismo positivo tiene como fin superar a la posmodernidad. En realidad, según afirma el propio Ferraris, el nuevo realismo es un movimiento

¹² Cfr. Ferraris, Maurizio. *Positive Realism*. Winchester: Zero Books, 2015.

que surge de la filosofía continental, como respuesta al mayor problema de las dos grandes tradiciones filosóficas: “there is no “thing in itself”” (Ferraris 2013 45). Ahora bien, mientras los analíticos centran este problema en el uso del lenguaje y cómo este configura nuestra forma de entender –o construir– la realidad; la filosofía continental ha llevado este problema a un lugar todavía más sensible: la política (*Ibid.* 45–46).

Gracias a eso, la filosofía posmoderna –ampliamente continental– ha conseguido construir la falacia del saber–poder (*knowledge–power fallacy*), mediante la cual la realidad queda subordinada al poder, pues es creada por este; y en la que el saber es un instrumento del poder para afianzar su dominación (*Ibid.* 46). De hecho, el posmodernismo descansa sobre dos grandes dogmas: “1. Que toda realidad está socialmente construida y es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad” (Ferraris 2012 xii).

En concordancia con lo anterior, la *koiné* posmoderna es reducible a tres grandes rasgos: la *ironización*, la *desublimación* y la *desobjetivación*. La ironización conlleva no tomar en serio cualquier teoría contraria, tachándola de dogmática; la desublimación, por su parte, propone que el deseo es una forma de liberarse de las ataduras de la razón y el intelecto; y, por último, la desobjetivación, que postula la inexistencia de hechos, ya que sólo hay interpretaciones¹³; y gracias a la cual se sobrepone la solidaridad a la objetividad (Ferraris 2012 5–6).

Realmente, tanto la ironización como la desublimación son, en última instancia, consecuencias lógicas de la desobjetivación, que es el pilar fundamental del posmodernismo. Esto se debe a que esta consigue deslegitimizar al poder humano: como no hay una realidad, lo único que hay es la construcción que nosotros hemos hecho. Además, con la caída de la objetividad, la ironización es la única fórmula posible de defensa frente a las nociones filosóficas más fuertes; así como el deseo –propio de la sublimación– lo único realmente importante para el ser humano (Buganza 82–83). Se trata, pues, de establecer “la idea de que la objetividad, la realidad y la verdad son un mal, e incluso que la ignorancia es una cosa buena” (Ferraris 2012 18).

¹³ Ferraris atribuye este principio a Nietzsche (Ferraris 2013 46).

La conjunción de los tres elementos anteriormente señalados da lugar al “realitismo” (*Ibid.* 22). Dicho realitismo tiene un resultado desolador para el ser humano, pues le lleva a pensar que todo es trivial, creando así “un anti-realismo mágico, una doctrina que atribuye al espíritu un dominio incontestado sobre el curso del mundo” (*Ibid.* 25). Ahora bien, el realitismo tiene una posición filosófica contrapuesta: el nuevo realismo. Esta nueva posición se centra en tres puntos clave: el dejar de lado el giro lingüístico que sufrió la filosofía en siglo XX, la recuperación de la estética como disciplina clave para una concepción de la realidad independiente del ser humano, y el fin del rechazo y la posterior reincorporación de la ontología a la disciplina filosófica (Buganza 84).

Por supuesto, la teoría de Ferraris no es ajena a esos tres puntos esenciales del nuevo realismo y, como no podía ser de otra manera, se fundamenta sobre tres grandes pilares: la ontología, la crítica y el Iluminismo (*Id.*). La hipótesis fundamental de la ontología es que el ser es anterior al pensamiento: “being is not something constructed by thought, but rather it comes into existence before thought begins” (Ferraris 2013 48). Además, las leyes de la ontología son no son meros constructos que hemos hecho los humanos, sino que son estructuras independientes de los sujetos (Buganza 84-85). Como consecuencia de este supuesto filosófico, Ferraris consigue deshacerse de la falacia del ser-saber¹⁴.

El segundo gran paso del autor piamontés consiste en afirmar la inenmendabilidad (*unamendableness*) de la realidad. Se trata de una observación empírica que apoya la independencia del mundo frente a la mente humana mediante el argumento de la resistencia (*resistance*), que propone que la realidad pueda oponerse al rechazo de los esquemas conceptuales que hemos creado: “reality can oppose rejections of our conceptual schemes” (Ferraris 2013 52). De ese modo, la inenmendabilidad lo que hace es poner de manifiesto que existe un mundo exterior a nuestra mente, con sus propias reglas, que puede conseguir escapar a nuestros esquemas conceptuales, interpretaciones y formas de explicarlo y entenderlo (Buganza 86-87).

De este segundo paso, Ferraris consigue, por un lado, derivar la existencia de dos mundos: uno interior y otro exterior; y, por otro, introducir el

14 Cfr. Ferraris, Maurizio. “Realismo”. *Manifiesto del nuevo realismo*. trad. J. Blanco Jiménez. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2012. 33-61.

papel de la estética en su teoría: disciplina que consigue escapar de las garras de la lógica y que se encargará de aquellos elementos no conceptuales. Además, en concordancia con estas dos consecuencias, Ferraris consigue defender el que haya hechos objetivos, así como establecer una clara división entre la ciencia y la experiencia: la ciencia consiste en buscar las causas o principios de las experiencias (*Ibid.* 87-88).

Ahora bien, Ferraris no puede defender la existencia de un mundo completamente alejado de los humanos. Por ello mismo, necesita del tercer paso de su método: la deconstrucción. Mediante este recurso, podremos ver qué objetos están contruidos y cuáles no (Ferraris 2012 72). De esa manera, el piemontés afirma que existen en el mundo tres tipos de objetos: los objetos naturales –que son independientes de los seres humanos y aun así existen en el espacio y en el tiempo–, los objetos ideales –que existen con independencia de la materia, así como fuera del espacio y el tiempo– y los objetos sociales –que dependen de los seres humanos, aunque existen en el espacio y el tiempo (*Ibid.* 74).

No obstante, los objetos sociales tienen una existencia un tanto peculiar, pues, aunque son susceptibles a las interpretaciones, dependen en última instancia de hechos –pues dichas interpretaciones están basadas en hechos–. Por ello, los objetos sociales dependen de lo que Ferraris ha denominado la documentalidad (*documentality*) (Buganza 89). En palabras del propio autor:

a social object is the result of a social act (involving at least two people, or a machine delegate and a person) which is characterized by being recorded on a piece of paper, a computer file or even simply in the heads of the people implicated in the act (Ferraris 2013 59).

De ese modo, mientras que el mundo independiente de nosotros está formado por objetos naturales, el mundo social está lleno de documentos, pues los objetos sociales no dejan de ser simples documentos.

5 · El realismo neutral de Markus Gabriel

Markus Gabriel, a diferencia de Ferraris, “establece como el blanco principal de sus críticas al naturalismo reduccionista cientificista, y no tanto a la posmodernidad relativista” (Galán 145). Su objetivo es desarrollar lo que él mismo ha denominado “realismo neutral” (Gabriel 2019, p. 436) (*neutraler Realismus*¹⁵), que no es sino un punto medio entre el naturalismo cientificista y el constructivismo posmodernista (Galán 145).

Para ello propone dos grandes argumentos: uno de carácter general, enfocado en demostrar la necesidad del realismo neutral –al que designa con el nombre de “argumento desde la facticidad” (Gabriel 2019 437)–; y otro más específico, en el desarrollará un pluralismo ontológico, que claramente se opone al monismo dominante (*Id.*).

El punto de partida sobre el que se sustenta su teoría es la renuncia a identificar “mundo externo” –elemento ampliamente aceptado por los realistas– con “universo” –tal y como lo entienden los científicos–, pues supone aceptar el naturalismo como un acto de fe (*Ibid.* 437–38). Por ello, el primer percepto del realismo neutral consiste en, justamente, “distanarse del concepto poco claro de mundo externo” (*Ibid.* 438). En palabras del propio Gabriel:

el concepto de mundo externo también resulta de una consideración contrafáctica e introduce condiciones contrafácticas, simplemente porque hay sujetos epistémicos (en este caso nosotros) que ganan el concepto de mundo externo ignorando inicialmente su referencia fáctica a los objetos. [...] esto plantea inmediatamente la cuestión de cómo nuestra referencia al mundo externo y sus múltiples condiciones (intencionalidad, conciencia, autoconciencia, etc.) pueden reconciliarse con el hecho de que, al menos, existe

¹⁵ Cfr. Gabriel, Markus. “Neutraler Realismus”. *Neutraler Realismus*. ed. T. Buchheim. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016: 11–31.

También puede verse la versión inglesa, publicada en Gabriel, Markus. “Neutral Realism”. *The Monist* 98 vol. 2 (2015): 181–196.

primariamente el mundo externo, el cual habría existido incluso si nunca nos hubiéramos referido a él (*Ibid.* 438-39).

Esto recuerda, indudablemente, a la diferencia que hace Frege entre sentido y referencia. De hecho, podría decirse que el propio Gabriel piensa que hay varias formas de referirse a los hechos (Galán 146). Ahora bien, sin sentido la referencia es inaccesible (*Id.*). Así pues, existen infinitud de objetos porque existen infinitos sentidos. Y la existencia de dichos objetos “depende de los enunciados verdaderos que pueda hacer respecto a ellos, pero no por una decisión voluntarista o por razones pragmáticas sino respecto al campo de sentido en el que se abrió su referencia, pues no hay objetos sin campo de sentido” (*Id.*).

Sin embargo, hay un segundo problema fundamental que el realismo neutral tratará de resolver: “el supuesto de que se puede distinguir entre un realismo global y diversas variantes locales del realismo” (Gabriel 2019 440). Es problemático porque implica, según expone Gabriel, que existe un mundo externo “del que hablamos de manera distinta en diferentes discursos” (*Id.*), lo que nos lleva, en última instancia, a diferenciar entre el mundo (*die Welt*), la realidad (*die Realität*) y la realidad efectiva (*die Wirklichkeit*) (*Id.*).

5 · 1 · El argumento desde la facticidad

“El argumento simplemente muestra que cada posición debe cumplir con requisitos realistas en algún momento” (*Ibid.* 441). De forma muy general, el argumento desde la facticidad lo único que hace es poner de manifiesto la exigencia de que existen “necesariamente hechos independientes del registro” (*Ibid.* 443).

Este argumento, podría decirse, es el punto de partida de –prácticamente– todos los nuevos realistas. Ahora bien, el propio Gabriel se da cuenta que necesita añadir algún elemento diferenciador a esta postura, para poder distanciarse de autores como Meillassoux o Boghossian, y delimitar bien su realismo neutro (*Ibid.* 445).

El primer paso que da en esta dirección es la de esclarecer lo que entiende por “hecho”: “Por un hecho, entiendo algo que es verdad sobre algo. [...] Los hechos no son principalmente creadores de verdades, son verdades en sí mismas” (*Id.*). Ahora bien, la noción de hecho en la teoría de Gabriel

sólo tiene sentido si aceptamos que “hay un mundo que consiste en cosas individuales que están dispuestas de tal manera (espaciotemporalmente) que ciertas frases se hacen realidad a través de sus disposiciones” (*Id.*), lo que nos lleva –como al propio Gabriel– a entender los hechos como hacedores de verdad (*Id.*).

5 · 2 · Pluralismo ontológico

Aquí entra en juego el segundo argumento propuesto por Gabriel, el del pluralismo ontológico. Dicho argumento se construye sobre la teoría de la “relatividad conceptual”¹⁶, que consiste en “la observación de que todas las respuestas correctas a la pregunta sobre el número de objetos traen ante sí un significado diferente de “objeto”” (Gabriel 2019 448).

Ahora bien, la relatividad conceptual presenta un problema para el realismo: es una tesis anti-realista en un sentido ontológico, bajo la cual, el término “existencia” tiene diferentes significados, en función de la forma en que se use (*Ibid.* 448-49). En otras palabras, el anti-realismo ontológico niega la existencia de las cosas con independencia de los seres humanos; justo lo contrario a lo que propone el realismo ontológico.¹⁷

Así pues, para ser capaces de atender a las exigencias del realismo neutro, antes de nada, se ha de “abandonar la presuposición metafísica de que debe haber una realidad que describimos de manera diferente, pero que no tiene nada que ver con las descripciones en sí mismas” (Gabriel 2019 450). Esto se debe a que el mundo es anterior a nuestras descripciones –que pueden ser erróneas–, pues lo usamos como base para nuestras referencias (*Ibid.* 451).

Ahora bien, que el mundo sea la base de nuestras descripciones, no exime el que se den diferentes descripciones de objetos. Esto se explica atendiendo a la definición de existencia que propone Gabriel: “Entiendo

¹⁶ Esta teoría pertenece a Hilary Putnam, pero el propio Gabriel la cita: “Para la presentación clara de la tesis de la relatividad conceptual véase Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 33-70” (Gabriel 2019, p. 448).

¹⁷ Es de recibo aclarar que Gabriel distingue entre ontología y metafísica. Cfr. (Gabriel 2019, p. 449).

por “existencia” el hecho de que un objeto o algunos objetos aparecen en un campo de sentido” (Gabriel 2017 142).

Un campo de sentido es un ámbito de objetos (*Ibid.* 28)¹⁸. Además, una de las propiedades fundamentales de los campos de sentido es su capacidad de elaborar estructuras capaces de hacer acontecer objetos, con independencia de la forma en que miremos al mundo (Gabriel 2017 28).

Por último, el sentido es “la manera como los campos hacen aparecer objetos (las reglas que establecen el campo de sentido del que se trata)” (*Id.*) De esta forma, la solución que el realismo neutro propone al problema del dualismo mente-mundo es clara: los objetos existen porque acontecen en campos de sentido, que son un entorno formado por diferentes objetos, relacionados entre sí mediante un sentido; es decir, mediante las reglas de relación que esos objetos tienen entre sí. Ahora bien, esas reglas, son independientes del sujeto que mira al mundo. También sucede que, como existen infinitud de campos de sentido (*Ibid.* 141), a la hora de describir ese mundo externo a nosotros, podemos hacerlo de infinitas formas –dependiendo del campo de sentido al que estemos atendiendo–, solucionando así el problema –esencial para Gabriel– de dividir el mundo en tres.

6 • Conclusiones

Como puede apreciarse, el realismo especulativo de Quentin Meillasoux nace con la pretensión de superar el correlacionismo, tesis que defiende la imposibilidad que tenemos de acceder a cualquier ser independiente del pensamiento. De ese modo, el correlacionismo dicta que la cosa “en sí” es inaccesible y que cuando intentamos acceder a ella lo que hacemos es acceder al cómo ese “en sí” se da en nuestro pensamiento. Sin embargo, Meillasoux declara que si bien no podemos escapar a la correlación esta no tiene por qué ser necesaria, de modo que cabe la posibilidad que esta no se dé –pues la realidad existe con independencia de dicha correlación–. De ese modo, es posible pensar en el no-ser de la correlación como una posibilidad independiente de esta y, por supuesto, como algo diferente e

¹⁸ Hay que tener presente que Gabriel afirma que “En general, los ámbitos no han sido contruidos y sus fuerzas influyen en los objetos que aparecen en ellos” (Gabriel 2017 141).

independiente –valga la redundancia– a dicha correlación. Así pues, todas las razones presentes en los objetos no son necesarias, sino contingentes y podrían no haber sido.

Se trata de una realidad que, además de ser independiente del ser humano, está siempre sumida en un proceso de transformación, de devenir.

El realismo positivo de Ferraris, por su parte, dista un poco del realismo especulativo de Meillasoux. El autor italiano presenta una concepción de la realidad que se enfrenta a lo que él mismo denominó “realtyismo” que, de manera resumida, es la construcción –posmoderna– de la realidad. Su realismo se sustenta en tres grandes pilares: el dejar de lado el giro lingüístico aconteció durante el siglo XX en el marco filosófico, la recuperación de la estética con el objetivo de poder concebir una realidad con independencia del ser humano y la reincorporación de la ontología a la tarea filosófica.

La importancia de recuperar la ontología reside en dos puntos: por un lado, es la base para superar la falacia del saber-ser¹⁹, y por otro, guarda especial relación con la segunda tesis del realismo positivo, la tesis de la “inenmendabilidad de la realidad”. Atendiendo al primero de estos aspectos, hay que tener presente que la ontología no responde a los esquemas conceptuales que tienen los seres humanos, es decir, no está influenciada por el realtyismo. Ahora bien, la realidad –según presenta la tesis de la inenmendabilidad– es también independiente de nuestros esquemas conceptuales. De ese modo, la inenmendabilidad de la realidad supone la base de la propuesta realista del autor italiano y trae como consecuencia la existencia de dos mundos: uno externo –anterior– al ser humano, que tiene sus propias reglas y escapa a las construcciones humanas acerca de él; y uno interior al ser humano, en el que gobiernan dichos esquemas conceptuales.

El realismo anómalo de Graham Harman, por su parte, se centra en establecer una realidad formada por objetos interrelacionados entre sí. Harman nos presenta diferentes tipos de relaciones, algunas de ellas influidas por los seres humanos. No obstante, la principal relación entre objetos –ya que de ella dependen las demás–, la causación vicaria, es independiente de los seres humanos. *Grosso modo*, la causación vicaria es la relación que

¹⁹ Doctrina que asume que la realidad es una construcción humana dependiente del conocimiento.

permite que dos objetos se relacionen entre sí y lo que establece es que para que eso ocurra, dependen de un tercero que medie entre los otros dos.

La tesis realista más fuerte de esta propuesta está, sin embargo, en lo denominado “objetos reales”, que son objetos desprovistos de relaciones con otros objetos. Ahora bien, al no estar relacionados de ningún modo con otros –ni siquiera vicariamente–, estos objetos están siempre ocultos. No obstante, mediante lo que el autor americano denomina “ruido negro”, estos objetos adquieren una cierta intencionalidad, dotándolo de diferentes relaciones –que se encuentran de suyo en los objetos y no dependen del ser humano– que hacen que dejen de estar ocultos. Pasan, entonces, a ser “objetos sensuales”.

Por último, el realismo neutral de Markus Gabriel, al igual que el del Harman, se centra en los objetos y sus relaciones. Para presentarlo, el autor alemán nos presenta las dos grandes tesis que lo sustenta: el argumento desde la facticidad y el pluralismo ontológico. La primera de ellas lo único que hace es poner de manifiesto que existen hechos que no dependen del registro. Sin embargo, el peso de su postura se encuentra en la segunda.

El pluralismo ontológico se construye sobre la necesidad de aceptar un mundo anterior al ser humano que usamos como base para nuestras referencias. Ahora bien, que el mundo sea la base de nuestras descripciones, no exige el que se den diferentes descripciones de objetos. Esto se explica atendiendo a la definición de existencia que propone Gabriel: el que un objeto acontezca en un campo de sentido, que es un lugar formado por diferentes objetos que están relacionados entre sí mediante el sentido que guardan los unos con los otros. Dicho sentido es, por su parte, la forma en que estos objetos aparecen en dichos campos de sentido, es decir, la relación que guardan con los demás objetos.

De ese modo, podría decirse que los objetos existen porque acontecen en campos de sentido, que son un entorno formado por diferentes objetos, relacionados entre sí mediante un sentido; es decir, mediante las reglas de relación que esos objetos tienen entre sí. Ahora bien, esas reglas, son independientes del sujeto que mira al mundo. También sucede que, como existen infinitud de campos de sentido, a la hora de describir ese mundo externo a nosotros, podemos hacerlo de infinitas formas –dependiendo del campo de sentido al que estemos atendiendo.

Atendiendo a dichas propuestas, podría decirse que todas ellas necesitan romper con la idea constructivista de la realidad: Meillassoux lo hace enfrentándose al correlacionismo, Harman, mediante la presentación de su teoría de la causación vicaria; Ferraris, atacando al *realismo*; y, por último, Gabriel, mediante el argumento desde la facticidad.

Sin embargo, parece que las posturas de Meillassoux y Ferraris, así como las de Harman y Gabriel; se acercan más entre sí que con respecto a sus compañeros. Atendiendo al binomio Meillassoux-Ferraris, parece que ambos autores coinciden en la tesis de la inenmendabilidad –en términos de Ferraris–. No obstante, Meillassoux se atreve a afirmar que la realidad no es posible conocerla tal y como es en sí misma. Claro que, esto recuerda “peligrosamente” al realismo crítico kantiano y pondría en jaque la novedad que el nuevo realismo trae consigo.

Ahora bien, parece que las posturas más cercanas entre sí son las propuestas por Graham Harman y Markus Gabriel. A mi juicio, las diferencias entre ambas posturas son mínimas²⁰, ya que la base sobre la que construyen sus respectivas teorías es prácticamente la misma: mientras que el filósofo americano lo articula todo en función de la relación que tienen los objetos entre sí, el alemán lo hace mediante lo que él ha denominado “sentido” que, en el fondo, no deja de ser la forma en que se relacionan los objetos dentro de los campos de sentido. Además, ambos autores hablan de la necesidad que tienen los objetos de, por un lado, no acontecer en solitario y, por otro, estar siempre bajo un juego de constante relación –en esto consiste la causación vicaria de Harman o los campos de sentido de Gabriel.

Por tanto, cabría concluir que existen en el nuevo realismo dos grandes bloques: uno formado por tesis anticorrelacionistas, en el que entrarían autores como Meillassoux o Ferraris; y otro de claro corte interrelacionista, en el que se encontrarían autores del estilo de Harman o Gabriel.

²⁰ Esta cercanía no parece ser una coincidencia, sino, más bien, una necesidad: ambos parecen estar continuando la *aleteología* heideggeriana. Cfr. Rojas Jiménez, Alejandro. “*Aleteología* y los nuevos realistas del siglo XXI”. *New Realism in the World Picture Age*. ed. Alejandro Rojas Jiménez. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2020: 415-439.

7 · Bibliografía

- Baudrillard, Jean. *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. trad. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.
- Buganza, Jacob. “Nuevo realismo y realismo anómalo”. *EN-CLAVES DEL PEN-SAMIENTO* 21 (2017): 77-106.
- Castro Córdoba, Ernesto. “Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI” (PhD diss.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018.
- Debord, Guy. *La Sociedad del Espectáculo*. trad. José Luis Pardo. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2002.
- Diéguez Lucena, Antonio. *Realismo Científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, 1998.
- Ferraris, Maurizio. “On New Realism”. *Kairos. Revista de Filosofía & Ciência da Universidade de Lisboa* 8 (2013): 45-65.
- Ferraris, Maurizio. “Realismo”. *Manifiesto del nuevo realismo*. trad. J. Blanco Jiménez. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2012. 33-61.
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. J. B. Jiménez. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2012.
- Ferraris, Maurizio. *Positive Realism*. Winchester: Zero Books, 2015.
- Gabriel, Markus. “Neutral Realism”. *The Monist* 98 vol. 2 (2015): 181-196.
- Gabriel, Markus. “Neutraler Realismus”. *Neutraler Realismus*. ed. T. Buchheim. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016: 11-31.
- Gabriel, Markus. “Realismo neutral”. *Estudios Filosóficos* 68 (2019): 435-457.
- Gabriel, Markus. *Sentido y existencia*. trad. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2017.
- Galán Vélez, Francisco Vicente. “El nuevo realismo de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico”. *Horizontes filosóficos* 6 (2016): 137-50.
- Harman, Graham. “De la causación vicaria”. *Realismo especulativo*. ed. Armen Avanessian. Segovia: Materia Oscura editorial, 2019. 129-59.
- Harman, Graham. “Vicarious Cause”. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Illinois: Carus Publishing Company, 2005. 91-93.

- Harman, Graham. *El objeto cuádruple*, trad. L. Roldán. Barcelona: Anthropos Editorial, 2016.
- Harman, Graham. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Illinois: Carus Publishing Company, 2005.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean. *La estetización del mundo*. trad. Antonio-Pro-meteo Moya. Barcelona: Editorial Anagrama, 2015.
- Luna Jacobs, Erich Daniel. “La crítica de Quentin Meillassoux al correlacionismo: Hacia un materialismo especulativo”. *VIII Simposio de Estudiantes de Filosofía – PUCP* (2012): 1-12.
- Meillassoux, Quentin. “Metafísica, especulación, correlación” ed. Armen Avanesian. Segovia: Materia Oscura editorial, 2019. 39-70.
- Montero, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Universitat de València, 1994.
- Rojas Jiménez, Alejandro. “Aleteología y los nuevos realistas del siglo XXI”. *New Realism in the World Picture Age*. ed. Alejandro Rojas Jiménez. Madrid: Ápeiron Ediciones, 2020: 415-439.
- Teodoro Ramírez, Mario. “Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux”. *eikasia* (2016): 143-56.

Parricidio y ley en la obra de Derrida.

Parricide and Law in Derrida's Work

Pedro Tenner¹

Universidad de San Martín, Buenos Aires – CONICET

Recibido 18 agosto 2021 · Aceptado 24 Marzo 2022

Resumen

En el presente trabajo exploramos cómo la escena del parricidio de *Tótem y tabú* ha influido sobre la manera en que Derrida entiende el origen y preservación de la Ley. Nos remitimos al ensayo “Prejuzgados”, donde Derrida estudia el parricidio como un acontecimiento que ocurre y no ocurre a la vez, habilitando una fundación de la Ley a partir de la ficción y el simulacro. Luego, estudiaremos el seminario *La pena de muerte*, donde Derrida realiza una identificación entre el Padre y el condenado a muerte, y estudia la manera en que la repetición de la ejecución es constitutiva de la Ley.

Palabras clave: Derrida, Freud, ley, parricidio, pena de muerte.

Abstract

In this paper we explore the way in which the scene of parricide in *Totem and Taboo* has influenced Derrida's understanding of the origin and preservation of the Law. We refer to his essay “Préjugés”, in which Derrida studies parricide as an event which takes place and doesn't take place at the same time, making possible a founding of the Law upon a fiction and a simulacrum. Then, we turn towards the *Seminar on the Death Penalty*, where Derrida identifies the Father and the death row prisoner, and studies the way in which the repetition of execution constitutes the Law.

Keywords: Derrida, Freud, law, parricide, death penalty.

1. pedro_tenner@hotmail.com

1 · Introducción

La escena del parricidio en *Tótem y tabú* (Freud 1991) constituye uno de los mitos más difundidos del origen de la cultura. En la obra de Derrida esta escena conforma un motivo que se reitera con frecuencia, vinculado a conceptos fundamentales de su pensamiento. Nuestro objetivo es estudiar puntualmente la manera en que el filósofo francés vincula el parricidio a la fundación de la Ley, y cómo esta escena se vincula a la noción de ficción. La ficción, o el simulacro, toma para Derrida el carácter de aquello que oscila entre el acontecer y el no-acontecer, el ser y el no-ser; es decir, aquello que no existe pero que sin embargo no se reduce a una nada absoluta. Esgrimida por Derrida, la noción de ficción pone en cuestión la dicotomía tradicional entre real e irreal. Tal es el carácter de la Ley: se aloja en el intersticio entre la existencia y la inexistencia, y se da en el mismo momento en que se sustrae.

Las dos obras que examinaremos serán el ensayo “Prejuzgados” y el seminario *La pena de muerte*. En el primero veremos cómo Derrida describe a una vez la imposibilidad y la necesidad de un relato ficticio que dé cuenta de la Ley y sus orígenes (tal el mito compuesto por Freud en su obra). Así, no sólo es el acontecimiento del parricidio el que oscila entre la realidad y la irrealdad, sino que la misma narración se reviste de un carácter ficticio, convirtiéndose en apenas un simulacro de relato. Esta ambivalencia es intrínseca a la Ley, que opera desde un espacio indecible entre la existencia y la inexistencia y por ende hará de la ficción su estructura fundacional. La Ley se refundará con cada relato que intente penetrar en ella, y fracase inevitablemente.

En el seminario *La pena de muerte*, Derrida retoma la línea de investigación de “Prejuzgados”, agregando un aspecto más a la escena primordial: el carácter suicida del parricidio. El asesinato del padre aparece como un cálculo económico de éste, una manera de existir más plenamente en la muerte que en vida. Veremos que este aspecto del suicidio, sumado al carácter fundacional y la ficcionalidad, permiten vincular la escena del parricidio con la escena de la ejecución del condenado a muerte. Ello nos permitirá sospechar que los participantes de ambas escenas son máscaras del Padre, que atraviesa nuevamente el ritual de su aniquilación para refundarse.

Rastreando esta idea, nos volveremos hacia el análisis que hace Derrida de la recepción kantiana de la Revolución Francesa y del regicidio que esta conllevó. Allí veremos que la ejecución de un rey tiene un carácter ejemplar entre las repeticiones del parricidio, pues constituye la puesta en abismo del fundamento mismo de la Ley. Este abismarse, que Derrida vincula a lo autoinmunitario, aparecerá como esencial a la constitución de la Ley y la soberanía; ello nos permitirá concluir que en el instante de la ejecución del rey se atisba la nada sobre la que se funda la soberanía.

2 · Ley, parricidio y ficción

En su ensayo “Prejuzgados”, con ocasión de un análisis de “Ante la ley” de Kafka, Derrida se pregunta por una cierta complicidad entre la ley y la literatura: “¿Y si la ley, sin estar ella misma transida de literatura, compartiese sus condiciones de posibilidad con la cosa literaria?” (2011 36). Propone plantear esta pregunta a partir de una mutua comparecencia entre ley y relato; pero un con-parecer o un aparecer juntos que se caracteriza porque en él nada aparece, nada se presenta, sino que sólo pone de manifiesto, con un *pathos* marcadamente literario (y puntualmente kafkiano), la incapacidad del relato para acceder a la ley. Derrida sostiene, precisamente, que “para estar investida de su autoridad categórica, la ley debe ser sin historia, sin génesis, sin derivación posible” (2011 36). Si la ley pudiera ser relatada, sería histórica, e inmediatamente perdería su fuerza de ley. Por lo tanto, todo intento de contarla, todo intento por parte de un relato de entrar en relación con la ley, de producir su narración intrínseca, debe estar condenado al fracaso. La ley tiene un carácter fantasmático: se resiste a todo relato que intente racionalizarla, e insiste a pesar de cualquier genealogía que pretenda disiparla.¹ Ciertamente, puede narrarse la aparición histórica de tal o cual ley particular, su transformación y su devenir a lo largo del tiempo y en distintos contextos culturales, etc., pero *la Ley*, entendida como la legalidad de la ley, como el *ser-ley* de la ley, es opaca a cualquier intento de contarla. *La Ley* no es algo

¹ Sobre el tema del fantasma, cf. Naas (2008). Allí Naas observa que “en cualquier consideración del fantasma, se debe enfatizar menos el estatus ontológico del fantasma que su poder de permanencia, su poder de retorno, diría incluso su poder *regenerativo*” (p. 192).

que es, no es un ente en el mundo: es una nada “anterior” a toda entificación, es el trasfondo de todo aparecer posible, y por lo tanto algo inaccesible a todo lenguaje que pretenda relatarla (en este ensayo, Derrida llega a decir que la Ley apenas si se diferencia del Ser).

Sin embargo, desde su inaccesibilidad y su inmunidad a la narración, y como resultado de ella, la ley no deja nunca de invocar el relato, de tentarnos a emprender una fábula o un mito de sus orígenes. Lo inenarrable, precisamente por ser inenarrable, es aquello que nunca podemos dejar de narrar. Por ello, lo que Derrida denomina el “fenómeno de la ley” es una cierta no-fenomenalidad, la de aquello que se da negándose o se muestra ocultándose. Y justamente, ese no-fenomenizarse exige que la ley esté siempre a punto de venir a presencia en un relato, pero un relato que finalmente fracase y difiera el aparecer de la ley; que se desdiga en el mismo aliento con que es pronunciado. Sólo podemos estar en relación con la ley desde ese fracaso de relatarla.

Entre aquellas fábulas que Derrida considera aquí simultáneamente imposibles e inevitables, se halla el último ensayo de *Tótem y tabú*, donde se cuenta el origen de la ley a partir del asesinato del padre primigenio. Derrida se preocupa por demostrar que este relato no describe simplemente un acontecimiento, sino el anularse a sí mismo de un acontecimiento en el momento de su acontecer. Para ello, destaca dos aspectos del mito freudiano. Por un lado, la argumentación de Freud comete una petición de principio que es en realidad inherente al objeto del que trata. Esta argumentación “se da aquello que pretende deducir, a saber, la vergüenza de los hijos como origen de la moral y de la equidad [...] Era necesario que la moral ya estuviera allí para que los hijos sintieran, tras el parricidio, aquella vergüenza de la que Freud dice, sin embargo, que engendra la moral” (Derrida 2015 161).² Es decir que, para que surja la moral como ley, es necesario que ya exista la ley, que se preexista, se anticipe a sí misma y se dé a luz a sí misma (de manera similar, por cierto, a cómo la escritura siempre está presupuesta en toda fábula sobre la invención de la escritura). Por otro lado, Freud insiste en que la reacción moral de los hijos resultó de la terrible futilidad de su crimen: puesto que ninguno de ellos pudo tomar el lugar del padre, éste continuó rigiendo, y

² Gustafson (2017) sostiene que, al señalar esta moral que precede a la moral, Derrida está indagando por un origen de la Ley más allá del complejo edípico de castración, y por lo tanto más allá del falocentrismo.

de hecho su poder fue mayor en la muerte que en vida. Frente a estos dos aspectos, dice Derrida: “la moral nace de un crimen inútil que en el fondo no mata a nadie, que llega demasiado pronto o demasiado tarde, no pone fin a poder alguno y a decir verdad nada inaugura, puesto que era necesario que el arrepentimiento y la moral fuesen ya posibles antes del crimen” (2011 45). El acontecimiento inaugural de la ley es entonces un no-acontecimiento, un “como si” o una mimesis de acontecimiento, que cambia todo sin cambiar nada y produce una especie de turbulencia apacible en la que la ley se desliza casi sin ser percibida. Como señala Baumeister, se trata aquí de una “temporalidad no lineal y no acontecimental, sino fundamentalmente aporética” (64). La diferencia entre la inexistencia de la ley y su existencia es una *nada*: apenas “un desgarró invisible en la historia” (Derrida 2011 46). Por ello, la ley sólo puede ser inaugurada por un acto que se está cometiendo y no se está cometiendo a la vez. “La eficacia de este hecho o este crimen,” afirma Derrida, “requiere que de alguna forma esté tramado de ficción” (2011 46). Todo ocurre como en un sueño.

Tal es entonces el no-lugar donde se aloja el origen de la ley: en el acontecimiento de nada o el puro carácter acontecedero, suficiente acontecer para fundar la ley, pero no lo suficiente para volcarse al mundo y hacer de esa fundación un hecho histórico. Un acontecimiento que se anula a sí mismo o se “des-acontece”. Por ello, como dijimos, la ley exige y prohíbe simultáneamente el relato. Como todo acontecimiento, el de la ley reclama un lugar de inscripción, pero que se cancele y se desdiga, un relato que narre la ley y que sin embargo no narre nada. Y justamente, la historia que nos cuenta Freud no habla realmente de nada. No es tan sólo el relato de un episodio ficticio; su ficcionalidad no responde simplemente a que solo se puede conjeturar a la hora de hablar del origen de la ley. Más bien, el relato es ficticio *qua* relato: es un simulacro de relato, un hacer de cuenta que se está contando algo cuando en realidad no se cuenta ni se puede contar nada. Una mimesis de mimesis: no sólo el relato de una ficción, sino una ficción de relato. Por ello dice Derrida que se trata aquí del “origen de la literatura al mismo tiempo que el origen de la ley” (2011 47).

3 · El suicidio del Padre

Quince años después, Derrida retoma este hilo de la ficcionalidad de la ley en su seminario *La pena de muerte*, donde también analiza los argumentos de *Tótem y tabú*. Una de las preguntas directrices del seminario es la pregunta por el acto: ¿es posible algo así como un paso al acto sin acto? ¿O incluso algo así como una pulsión de matar que encuentra satisfacción a través de un acto que se suspende o se cancela a sí mismo? Dice el autor: “Hay pasos al acto del deseo de matar que matan sin que sea identificable crimen alguno según los signos convencionalmente admitidos del acto” (2015 26). Como vimos, el crimen originario que funda la ley parecería ocurrir según este modelo del no-acto, o de un acto que sólo deja una huella imperceptible, una huella sin huella. Y justamente, Derrida regresa durante el seminario sobre el relato freudiano para insistir en su particular ficcionalidad, pero desde un ángulo diferente, a saber, a partir de la idea de que el parricidio es en realidad un suicidio. En efecto, el filósofo habla del

ineludible asesinato del Padre – por parte del Padre, diría yo, por un Padre suicida [...] el asesinato del Padre por parte de ese múltiple del Padre que es ese otro padre virtual que es un hijo, quien en tanto que múltiple del Padre, Padre diseminado, no puede ser, en acto o virtualmente, más que un hijo múltiple, los hijos, o sea los hermanos (2015 159).

Así, Derrida transmuta la escena del parricidio en un cálculo económico: puesto que sabe que muerto regirá mejor, el padre se desdobra, se disemina en los hijos para asesinar a sí mismo y así ratificarse. El padre es aquí la víctima ejecutada, pero también la mano que asesta el golpe letal. Se trata de un crimen que es y no es tal. Ello por dos motivos: 1) al igual que en “Prejuzgados”, no puede decirse que el crimen ocurra ni que no ocurra: lo primero, porque el padre continúa existiendo y de hecho existe más y mejor en su diseminación; lo segundo, porque ese suplemento de existencia se obtiene a través de su muerte efectiva. El padre ha muerto efectivamente y no ha muerto efectivamente, a la vez. Y 2) en tanto el padre es cómplice de su propia muerte y quiere morir, es indecible el carácter de crimen del no-acontecimiento parricida: el padre es sus hijos y se ha suicidado, pero a la

vez no es sus hijos y ha sido asesinado. La autoafección suicida se confunde, al punto de la indecidibilidad, con una heteroafección.

La oscilación entre la vida y la muerte, y entre el suicidio y el asesinato, es posible gracias a que el padre ya es en realidad “algo” anterior a la división entre padre e hijo, o entre Dios y Hombre. El Padre es más que el padre, y por ello mismo puede devenir su otro, el Hijo o los hijos, y subsistir en ellos. Naas ha señalado que “Derrida está evocando un principio de ‘soberanía’ que precede a todos los padres y los hijos, todas las determinaciones del padre y del hijo, de forma similar al *pólemos* de Heráclito, quien, como el padre de todas las cosas, determina quién es padre y quién es hijo, quién amo y quién esclavo” (2018 81). A nuestro parecer, sin embargo, Derrida da un paso más y modifica esta diada Dios-Hombre o Padre-Hijo para introducir un tercer elemento, el del animal.³ En efecto, siguiendo la identificación que Freud realiza entre el padre y el animal totémico, sostiene que el padre es

la absoluta anterioridad, la absoluta antigüedad, la absoluta arcaicidad, que precede a la vida y a la muerte, y a la ley, y sobre todo a las distinciones oposicionales entre lo legal y lo ilegal, entre naturaleza y ley, naturaleza y derecho, *physis* y *nomos*, por lo tanto también entre *poena naturalis* y *poena forensis*, pero también, como el Padre mismo, entre Dios y el hombre [...] y yo agregaría entre Dios, el Hombre y el Animal (2015 159).

Por tanto, Derrida describe al padre como el “viviente en general (Dios-Hombre-Bestia)” (2015 160), en términos que recuerdan a la imbricación que plantearía en su siguiente y último seminario: la de la Bestia y el Soberano. De esa manera, en la escena del sacrificio totémico, que repite el parricidio, el padre es a una vez el animal sacrificial, el sacrificador y aquel a quien se ofrece el sacrificio.

El carácter que reviste el padre de anterioridad absoluta a toda división explica también lo “inevitable” del parricidio:

Ese viviente en general, desde el momento en que está por encima de

³ Algo que Freud ya adelanta parcialmente: “En la escena sacrificial ante el dios del linaje el padre está contenido efectivamente dos veces, como dios y como animal del sacrificio totémico” (151).

la distinción Vida/Muerte, está destinado a la muerte, a ser matado por aquello mismo a lo que, a quien da a luz, es Dios-Hombre-Animal Viviente-Muerto. Bien y mal. Origen del Bien y del Mal, por ende antes de la oposición del Bien y del Mal (Derrida 2015 160).⁴

Bielik-Robson, comentando este pasaje, señala que el filósofo francés da a entender que *todo* lo vivo participa de la muerte del Padre: “todo lo vivo participa del predicamento criminal de los hijos parricidas de la ‘fantasía antropológica de Freud’ [...]. Estar vivo es ser culpable” (90). Asimismo, Derrida registra otra manera en que el parricidio será inevitable: no se trata exclusivamente de que siempre ya habrá debido ocurrir, sino también de que, en tanto que en algún sentido *nunca* ocurrió, deberá repetirse indefinidamente. Observa el autor: “el asesinato que ha tenido lugar de un solo golpe no deja de repetirse, de continuar repitiendo y postergando el golpe” (2015 162) Si el parricidio debe reiterarse es porque el padre no muere cuando muere, y porque cada uno de sus asesinatos solo difiere el golpe final y decisivo. Si en “Prejuzgados” lo inenarrable era también lo que está siempre siendo narrado, aquí lo que nunca ocurre es simultáneamente lo que ocurre siempre. El padre ha muerto de una vez por todas, en el origen, pero como el acontecimiento de su muerte es coextensivo con su no-acontecer, ese “de una vez por todas” es simultáneamente un “nunca jamás” y un “siempre de nuevo”. Por ello, dice Derrida que el padre es lo “singularmente ‘irreventable’ [*increvable*]” (2015 162).⁵

⁴ Este pasaje contiene dos ecos de la obra de Derrida. El primero se remonta hasta *La voz y el fenómeno*, donde Derrida recuerda que lo absolutamente vivo está absolutamente muerto (1985 165). El segundo es relativamente contemporáneo con el seminario. En *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Derrida habla del *animot* en términos que recuerdan a lo dicho sobre el padre aquí, pues se trata de un viviente previo a toda determinación y siempre ya condenado a muerte: “Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y [...] una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte” (Derrida 2008a 58).

⁵ El Padre, como la Ley, tiene el carácter fantasmático de lo que siempre regresa y resiste a todo intento de disiparlo. Que, al hablar del Padre y de la Ley, estamos hablando de dos nombres de la misma Cosa lo deja en claro Derrida en *La bestia y el soberano*: “El Padre, la Ley y el Animal, etc., el soberano y la bestia, ¿no debemos reconocer aquí en el fondo la misma cosa? ¿O más bien unas figuras indisociables de la misma Cosa?”

4 · El parricidio y la ejecución

Por supuesto, no es coincidencia que estas reflexiones aparezcan durante un seminario dedicado a la pena de muerte. De hecho, el tratamiento que Derrida le da a la escena de la ejecución permite establecer un vínculo entre ella y el parricidio originario, y promueve la sospecha de que el condenado a muerte constituye otra de las efigies o “formaciones sustitutivas”⁶ del padre que vuelve a ser asesinado (o que, más bien, vuelve a atravesar ese desdoblamiento en el que el padre es sacrificado por el padre y ofrecido al padre). En primer lugar, Derrida considera el carácter fundacional que tiene la ejecución para un pueblo particular:

Nunca el Estado, el pueblo, o la comunidad, o la nación en su figura estatal, nunca la soberanía del Estado es más visible en su congregación fundadora [*rassemblement fondateur*] que cuando se hace vidente y veedora [*voyante et voyeuse*] de la ejecución de un veredicto sin apelación y sin gracia, de una ejecución (2012 25).

De manera similar a la escena descrita en *Tótem y tabú*, la congregación o el congreso fundacional de un pueblo consiste en un reunirse para cometer un asesinato. La escena de la ejecución debe ser siempre comunal, siempre debe estar participando en ella todo el pueblo, aunque sea vicariamente, una característica que Freud también le imprime al parricidio y a sus repeticiones en la comida totémica.⁷ Es todo un pueblo quien deja caer la cuchilla de la guillotina, y se reconoce como pueblo soberano en el momento en que lo hace. Como señala Fulton comentando este pasaje, “la visualidad es fundamental para la constitución de la soberanía: el Estado

(2010 159).

6 Sobre las formaciones sustitutivas o *Ersatzbildungen* del padre Cf. Freud (1956): “Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad y procurarse expresión en formaciones sustitutivas tanto más numerosas cuanto menos estaba destinado a ser recordado él mismo”.

7 “La matanza de una víctima sacrificial se contaba en su origen entre aquellas acciones prohibidas para el individuo y que sólo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad” (Freud, 1991: 138).

necesita verse a sí mismo reflejado como una imagen en los ojos de la ciudadanía para afirmar y reafirmar su poder” (85). No está lejos de ello la noción, que vimos hace un momento, de que la congregación de los hermanos se constituye como un padre suplementario y diseminado que mata al padre. Ni está lejos, por lo tanto, la idea freudiana de que la amalgama que funda la sociedad es la *Mitschuld* o la culpa producida por saberse cómplice en un crimen.⁸

En segundo lugar, aquella oscilación entre el suicidio y el asesinato, que caracterizaba al parricidio, la vincula Derrida explícitamente al momento de la ejecución. A lo largo de su análisis de la filosofía del derecho kantiana, el filósofo enfatiza cómo el derecho encuentra su legitimación en la suposición de que el condenado aprueba el castigo al que se lo somete. Así,

si el culpable es responsable de un acto cometido intencionalmente [...] entonces debe aprobar racionalmente el castigo y por lo tanto, en verdad, aplicárselo a sí mismo: si hay una racionalidad de la pena de muerte para un ser libre (como Kant aseguraba), entonces el culpable debe no solamente comprender, sino también aprobar y exigir su condena a muerte (como de hecho ocurre a veces) y entonces, simbólicamente al menos, participar de su ejecución, prestar su mano a lo que es, en verdad, la verdad de un suicidio (Derrida 2015 123).

La ley solo tiene derecho a matar en tanto que al condenado se le hace cómplice de su propia muerte. Sin embargo, Derrida insiste en que se trata aquí no simplemente de un suicidio, sino de una oscilación entre el suicidio y el asesinato. El punto de su argumentación no es desplazar la ejecución hacia el otro extremo de la oposición asesinato/suicidio, sino poner en cuestión la oposición misma. Tal es el gesto deconstructivo por excelencia. Y la oscilación entre el suicidio y el asesinato implica también una ambivalencia en cuanto al carácter criminal o no criminal de la ejecución. En tanto el condenado accede a su muerte, no puede decirse que se esté cometiendo un crimen en la ejecución; pero en tanto la muerte debe venirle del otro (ya que, de lo contrario, sería una *poena naturalis* y no la

⁸ “La sociedad descansa ahora en la culpa compartida [*Mitschuld*] por el crimen perpetrado en común” (Freud 148).

poena forensis legitimada por el derecho) no puede decirse que una ejecución sea totalmente ajena al carácter de un asesinato criminal. Ése es el *double bind* de la pena de muerte: si fuera plenamente un suicidio, la ejecución no tendría valor legal; en tanto que no es plenamente un suicidio, su valor legal se pone en cuestión. La pena de muerte es el punto en que la Ley oscila entre lo legal y lo ilegal, entre sí misma y su otro. Todo ello, sostiene Derrida, implica una “verdadera bomba auto-explosiva, una potencia de deconstrucción implosiva en el centro mismo de la racionalidad del derecho, del derecho de castigar y, en el centro o en la cima del derecho de castigar, de la pena de muerte” (2015 125). En la misma línea, Bennington señala que “la pena de muerte es, a una vez, la piedra angular del sistema racional de la ley [...] y su constante escándalo o principio interior de colapso y ruina” (33).⁹

En tercer lugar, Derrida presenta la pena de muerte también como teñida de una cierta ficcionalidad. El “ver morir” que funda al pueblo congregado es, a una vez, un no ver morir a nadie; la pena de muerte oscila entre la visibilidad y la invisibilidad. Así, el autor observa que “el sujeto castigado, ejecutado, suprimido, es suprimido como sujeto de la pena, no hay por tanto pena para él. No es el sujeto, no ha sido todavía ni habrá sido el sujeto presente de la pena a la que se dice que está sujeto” (2015 79). Mientras el condenado esté vivo, todavía no habrá sido sometido a la pena a la que se lo ha condenado, y una vez muerto, no habrá sido sometido a ella porque no la habrá sobrevivido, ya no estará para ser castigado cuando se lo castigue. De esa manera, el condenado existe en una región de indecidibilidad entre el ser castigado y el no serlo. Por ello, Derrida señala que la pena de muerte constituye el escándalo de toda fenomenología que presuponga un correlato entre el tiempo y el fluir de la experiencia, precisamente porque se topa con una experiencia sin experiencia, un acontecimiento sin acontecimiento, o con algo similar al “desgarro invisible en la historia” mencionado en “Pre-

⁹ También cf. Fritsch: “la alteridad de la muerte pone en cuestión los límites consagrados por la ley entre el suicidio, el asesinato y la pena de muerte” (70). Anidjar (2017) considera que el uso de la metáfora de la bomba no es casual en un seminario sobre máquinas de muerte como la guillotina, la silla eléctrica y la inyección letal. La estrategia de Derrida a lo largo del seminario consistiría, para Anidjar, en problematizar la distinción entre destrucción y deconstrucción: “semejantes bombas, semejantes medios de destrucción –o de deconstrucción–, las distintas máquinas de muerte, se ponen repetidamente en el primer plano de su dimensión política” (102).

juzgados”.¹⁰ Todo ello lleva al autor a comparar la ejecución con un acto de prestidigitación donde el condenado muere sin morir: “la pena de muerte no existe, nadie está verdaderamente sometido a ella, nadie es un sujeto a su altura, no hay sujeto, es decir, sujeto presente a la pena de muerte” (2015 79). Se trata de una *performance* en la que nadie castiga a nadie, y en la que de hecho nada está pasando. La ejecución posee, incluso para el condenado, una “irrealidad ficcional o teatral”, o una “literariedad esencial” (Derrida 2015 102).

Los tres rasgos que hemos estudiado (el aspecto fundacional, el suicidio y la ficcionalidad) permiten establecer, entonces, un paralelismo entre las escenas del parricidio y de la ejecución. Esta última parecería ser una repetición ritual del parricidio. Y, por lo tanto, al igual que en ese asesinato originario, el padre queda escindido en la ejecución, y se reparte los roles de todas las figuras involucradas en la ejecución; todas son sus máscaras. Es a una vez el condenado y el verdugo, pero también el pueblo y el soberano que dan asentimiento a la ejecución con su mirada. En la escena de la ejecución, como repetición del parricidio primordial, es donde se vislumbra el carácter ambiguo del padre, a una vez viril e impotente, aniquilado y ratificado en su poder, víctima de un asesinato y suicida en un juego económico totalmente bajo su control. Como mencionamos, se entrevé en la ejecución el mismo quiasmo que ocurre entre las dos figuras del último seminario de Derrida: a saber, el padre es la bestia terrible que devora al ejecutado y el soberano que decide sobre la vida y la muerte; pero también es el cordero sacrificial vulnerable y débil, o el rey en el patíbulo despojado de su poder por la revolución. Y precisamente, es en la ejecución del Rey como condenado a muerte ejemplar, y puntualmente en la ejecución de Louis XVI, donde Derrida va a hacer explícito este paralelismo.

10 La imposibilidad de la experiencia de la ejecución hace de la pena de muerte el caso ejemplar de la muerte en general, pues ésta es aquello de lo que toda experiencia es imposible. Thurschwell resume la estrategia derridiana a este respecto: “La pena de muerte no es un caso inusual y excepcional del fenómeno general de morir; más bien, es la pena de muerte –o su forma, llamémosla la archi-pena de muerte– la que determina nuestro concepto de morir” (208).

5 · El abismo del parricidio francés

En la sesión octava del segundo volumen de *La pena de muerte*, Derrida analiza las dos reacciones de Kant ante el acontecimiento de la Revolución Francesa. Veremos que estas dos reacciones son marcadamente ambiguas y su ambivalencia responde al carácter ambiguo del acontecimiento mismo. La Revolución Francesa recorre también la línea entre el acontecer y el no acontecer, el asesinato y el suicidio, lo fundacional y lo destructivo. Y lo hace porque se trata también de una repetición ritual del parricidio. Así, Derrida advierte a sus oyentes, desde el principio de la sesión, que no tardaría en aparecer “la silueta espectral del padre, en memoria de un parricidio por cierto nombrado, confesado, temido, negado, deseado, cometido o solamente soñado, allí donde la cuestión del pasaje al acto se mantiene a la vez más problematizada y más decisiva, más tajante, diría, que nunca” (2015 251).

El primer texto que el francés analiza es la Observación General “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”, en *La metafísica de las costumbres*. Resulta interesante que este pasaje se inicie con una reflexión sobre la ahistoricidad de la ley no del todo disimilar a la que Derrida realiza en “Prejuzgados”. Así, Kant dice que

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe sutilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe [...]. Son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado (2008 318).¹¹

El eje de la argumentación de Derrida pasará por el hecho de que Kant, firme defensor de la pena de muerte, encuentra una excepción para su aplicación, a saber, la figura del monarca. Este puede ser asesinado, pero no puede ser nunca sometido a una ejecución legal. El soberano es inmune a la ley porque es el manantial de donde ella brota, y no puede ser castigado por aquellos actos que haya realizado en su facultad de soberano. Castigar-

¹¹ Las obras de Kant están citadas según la paginación de la Edición Académica.

lo sería someter a la ley el fundamento mismo de la ley. Para Kant, quien cometiera semejante vejación sería culpable de intentar destruir su patria (*Vaterland*) y por lo tanto de parricidio (Kant utiliza la palabra latina *parricida*). Por ello, Derrida dice en su análisis que “la prohibición absoluta, por derecho, e incluso en un derecho kantiano que hace de la pena de muerte su piedra angular, se refiere al parricidio: no se debe ejecutar al padre en tanto que tal, al padre del pueblo o al padre de la nación, al padre de la patria” (2015 253). Asimismo, “la condición de posibilidad encarnada de la pena de muerte no puede ser juzgada y condenada a muerte. La condición de posibilidad de la pena de muerte no puede convertirse en objeto de una condena a muerte” (Derrida 2015 254-5).

Para nuestro propósito, es crucial la caracterización que Kant hace del crimen supremo de ejecución formal del soberano. Este hecho, consumado en la Revolución Francesa, tiene para él las tres características que observamos y a partir de las cuales establecimos el paralelo entre ejecución y parricidio. En primer lugar, Kant observa que este asesinato es simultáneamente un suicidio del Estado: “como un abismo [*Abgrund*] que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible” (2008 321). La Revolución Francesa constituye un suicidio en el que el fundamento de la Ley se arroja al abismo. Derrida interpreta este suicidio abismal a partir de la idea de autoinmunidad que desarrolla en *Fe y saber* (2003). Kant sostiene que el derecho, gracias a la ahistoricidad con que se presenta, aparece siempre como otorgado por la divinidad, y por lo tanto como sagrado o santo (*heilig*). Siguiendo esta idea, el filósofo francés opera un desplazamiento semántico: como en *Fe y saber*, aprovecha la cercanía de *heilig* y *heil* (intacto, salvo) para relacionar el concepto de lo sagrado con el de lo indemne. El fundamento de la ley es lo indemne, y en la ejecución del rey, ese fundamento se ataca a sí mismo, y desencadena así un desastre autoinmunitario:

Lo que Kant denuncia como el horror mismo sería como el proceso autoinmunitario que invade la política cuando se ejecuta a un monarca según las formas. Esa ejecución sería el fenómeno o al menos el síntoma de un desastre autoinmunitario: la desacralización absoluta, lo blasfemo que acomete contra el cuerpo sacro, sacro y sacramental (Derrida 2015 258).

En segundo lugar, Kant declara que el acontecimiento de la ejecución formal del rey es, en realidad, imposible y nunca ha ocurrido: “Hasta donde alcanza nuestra capacidad de comprensión, es imposible que los hombres cometan semejante crimen de maldad formal (completamente inútil) y, sin embargo, no se lo puede omitir en un sistema de la moral (aunque se trate de la mera idea de lo extremadamente malo)” (2008 321, nota). En última instancia, no es posible someter al fundamento a aquello que funda, por lo que un acontecimiento semejante puede ocurrir sólo como un simulacro, bajo la mera apariencia de la formalidad del derecho, pero en realidad como resultado de impulsos fenoménicos y patológicos que exceden al derecho. Puntualmente, Kant dice que lo que motiva al regicidio es en realidad el temor a la represalia por parte de un rey vivo, y que, por lo tanto, la formalidad de la ejecución es apenas simulada y fantasmática.

De esa manera, nos encontramos frente a un carácter ambivalente en cuanto al acontecer, como observamos ya en el parricidio originario y en las ejecuciones en general. Derrida observa, analizando este pasaje, que “todo esto no arriba nunca, ni en el hecho ni por derecho, todo esto no puede jamás conformar un acontecimiento efectivo, todo esto no tiene lugar, y no tiene jamás un lugar donde arribar, todo esto no puede arribar efectivamente. Solo puede haber allí simulacros o fantasmas” (Derrida 2015 259-60).

Finalmente, en aparente contradicción con lo dicho en *La metafísica de las costumbres*, Kant observa en la Revolución Francesa un carácter fundacional y no ya destructivo con respecto al derecho. Este aspecto lo examina en el segundo texto mencionado por Derrida, *El conflicto de las facultades*, donde Kant analiza la noción de un entusiasmo puro, no patológico, y que se dirige hacia “lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho [que] no puede injertarse al interés personal” (Kant 2020 86). Tal es el entusiasmo que siente el espectador universal por la Revolución Francesa, pues ésta se hizo en nombre del puro concepto del derecho, puntualmente del derecho de un pueblo a darse a sí mismo el derecho. Por ello, la Revolución Francesa es, a pesar de su corrupción y su fracaso, un *signum rememorativum* de que el progreso histórico del hombre es posible.

El filósofo de Königsberg adopta aquí la postura opuesta a la de *La metafísica de las costumbres*, pues exalta la Revolución en lugar de condenarla. Derrida reconoce esta ambivalencia y hace notar que, para Kant, el

regicidio de la Revolución Francesa “a la vez destruyó el derecho, arrojó cruelmente el fundamento (*Grund*) del derecho al abismo (*Abgrund*) al ejecutar al soberano y al propagar el Terror, a la vez, entonces, destruyó y fundó el derecho, lo mató y lo hizo revivir, refundó y recordó el derecho, el derecho del pueblo libre” (Derrida 2015 273-4). Esta dualidad con respecto a la fundación y la destrucción es también la del parricidio originario, que a una vez aniquila la encarnación de la Ley (el Padre), pero funda la Ley en ese mismo acto.

Estos tres aspectos (los mismos que ya habíamos observado en el parricidio y la escena de la ejecución) llevan a Derrida a concederle a la ejecución del rey características similares a las que estudia en “Prejuzgados”. Se trata de aquello que acontece “desaconteciéndose”, del acontecimiento de nada o el puro carácter acontecido, el desgarramiento invisible en la historia. Así, sostiene que

el acontecimiento en cuestión no arriba en el presente, no arriba en el presente, no arriba hasta el presente, no arriba presentemente, no ha arribado hasta el presente, se diría, sino que arriba, habrá arribado, de otra manera o, al menos, en razón del fracaso de la Revolución Francesa, a ojos de Kant, en razón de su corrupción en el Terror, el acontecimiento no adviene como acontecimiento plenamente presente, hasta el presente, hasta ser presente, idéntico a lo que es, siendo lo que es, a pesar de que advenga como promesa y recordatorio, como ese *signum* del que hablamos, ese signo a la vez anamnésico y profético (Derrida 2015 270).

La Revolución y el regicidio son signos rememorativos, pero de un progreso que está por venir, que no es presente, que no es un ente presente ni una cosa entre las cosas presentes. Es un signo de una especie de nada:

Signo de nada que sea presentemente, signo de ningún ente, *signum demonstrativum*, *signum rememorativum*, *signum prognosticum*, signo de nada (*res*) que sea, de ninguna realidad, signo de nada, de ninguna *res*, signo de ningún ente presente pero que nos recuerda, nos llama a memoria (*rememorativum*), demuestra (*demonstrativum*) que hay porvenir (*prognosticum*) (Derrida 2015 270).

Esta nada, Derrida la relaciona directamente con su análisis, desarrollado en la sesión sexta, del *Principio del fundamento* de Heidegger. Allí, Derrida estudia la noción del ser como fundamento sin fundamento, como un *Grund* que es un *Abgrund*, o como la Razón que es sin-razón, y que es el absurdo y la locura. Y en la sesión octava, Derrida precisamente dice que esa nada de la que la Revolución es signo es finalmente el puro ser “anterior” a todo ente:

Ese *signum* que no es el signo de nada, de ningún ente, solamente *demonstrativum*, *rememorativum*, *prognosticum*, que no es el signo de ningún ente presente, tiene un vínculo muy particular con el principio de razón, y con la segunda acentuación tonal del principio de razón, que no va, según Heidegger, en la dirección del cálculo, de la contabilidad, sino que va en la dirección del Ser que no es el ente, de la nada. Del *Abgrund* que no es el ente (Derrida 2015 270, nota).

Ahora bien, como vimos, Kant ya había reconocido el carácter de *Abgrund* de un acontecimiento como el regicidio de la Revolución Francesa. Derrida parecería dar a entender que el filósofo de Königsberg, sin saberlo, da con la estructura fundamental de la soberanía. Esta estructura es la que Derrida ya había estudiado en *Fuerza de ley* (2008b), al concluir que, en última instancia, el derecho se funda sobre un momento de ilegalidad o alegaridad, es decir sobre la nada de un abismo. O es la estructura que estudiaría posteriormente, en *La bestia y el soberano*, al referirse a la noción de los dos cuerpos del Rey, uno mortal y uno eterno. El cuerpo eterno vive a pesar de, y por medio de, la muerte del cuerpo mortal. Así, en su último seminario, Derrida reunirá nuevamente *Tótem y tabú* con la muerte del Rey francés y la estructura de la soberanía toda. Ello ocurrirá al analizar la escena del Rey que presenciaba la autopsia del elefante:

Este elefante muerto, condenado a muerte o respetado, porque es el rey quien lo ha matado, también es un poco, en esta necropsia, la representación denegada, conjurada, vagamente totémica del rey muerto, del rey mortal, del rey muerto de una muerte del rey que todo el mundo teme y espera a la vez y que cualquier súbdito proyecta en la autopsia o la necropsia de la

soberanía. Oración fúnebre cuyo estribillo no cesa nunca: viva el rey, el rey ha muerto viva el rey el rey ha muerto viva el rey el rey ha muerto (Derrida 2010 294).

La muerte del rey aparece aquí nuevamente con las características de la muerte del Padre, como lo deseado y lo temido. El rey muere pero vive; más aún, vive muriendo, vive precisamente porque muere. Tal es la ambivalencia del parricidio originario y la ambivalencia que el Kant de Derrida ve en el parricidio francés, donde se ha abolido el derecho y se lo ha fundado en el mismo acto. El *Abgrund* autoinmunitario y parricida no es, así, un accidente que le advenga a la Ley, sino una estructura constitutiva de ella. Como señala Dutoit, Derrida hace decir a Kant que “una sociedad legal *nunca es realmente* una sociedad legal en sus orígenes a menos que su origen sea i-legal. Para crear una sociedad legal, una revolución *sólo* puede matar al padre *ilegalmente*. Una sociedad legal sólo puede ser creada mediante un acto ilegal” (128). El regicidio formal de la Revolución Francesa repite el ritual mediante el cual la Ley se refunda cada vez, abriendo debajo de sí las fauces de un abismo de ilegalidad que a una vez la devora y la constituye.

6 · Conclusión: la sobre-vida del Padre

En nuestro trabajo, hemos estudiado el motivo del parricidio en la obra de Derrida, siguiendo un hilo conductor particular: el de su relación con la Ley. Así, observamos primero tres características del parricidio: su carácter fundacional en una violencia destructiva, su indistinción con un suicidio y su oscilación entre el acontecimiento y la ficción. A partir de este análisis, concluimos que el Padre participa de su muerte en todos los roles que se desarrollan en ella: es el sacrificador, la bestia sacrificada y el Dios a quien se sacrifica. Esos tres roles son los mismos que se observan en la ejecución del condenado a muerte, lo que permite concluir que tal escena es una repetición del asesinato primigenio.

Luego, nos volvimos hacia Kant para reconocer los tres aspectos del parricidio-ejecución en el patíbulo ejemplar: el del Rey Louis XVI durante la Revolución Francesa. Observamos que Kant vincula explícitamente esta ejecución a un parricidio, y reconoce su carácter abismal: el fundamento de

la Ley es sometido a la Ley, en un desastre autoinmunitario. Sin embargo, Kant no deja de reconocer que ese mismo episodio conllevó la fundación de un derecho. Así, sin saberlo, da con una estructura esencial de la Ley: su constitución en su propia destrucción, su refundarse en su tragarse a sí misma y su ilegalidad en el seno de su legalidad.

En conclusión, podemos retomar una idea que Derrida desarrolla en el primer tomo de *La pena de muerte* (2012). Allí el filósofo nos recuerda que la cuestión de la pena de muerte es la cuestión de una sobre-vida. La existencia de la pena de muerte en un código jurídico garantiza que la vida se juegue en la Ley, que la Ley nos eleve por sobre la vida animal hacia un más allá de la vida. Así, la justicia se funda en la pena de muerte porque es “lo que vale más que la vida, la plusvalía de la vida, el ‘sobre-vivir’ que estaría más allá de la vida, más que la vida en la vida” (Derrida 2012 366).

Esta sobre-vida, o su fantasma insistente e indisipable, es el persistir del padre en su muerte, que hemos estudiado, es el hacerlo vivir en el mismo momento en que se lo está matando, o el difuminar la diferencia entre el gesto de castigo y el gesto de cuidado. El cuerpo terrenal del rey-padre es sacrificado a su cuerpo eterno, el padre sacrificado al Padre. El soberano patriarcal, escindido de sí mismo, debe morir para vivir, para instituirse como Padre. Y para instituir la Ley como tal. Y esto no como una posibilidad entre varias, sino bajo el signo de la más estricta necesidad. El patíbulo es el escenario privilegiado de ese drama, y la muerte legal del Rey su caso ejemplar.

7 · Bibliografía

- Anidjar, Gil. “Weapons (Inscription, Destruction, Deconstruction)”, *Political Theology*, 2 (2017): 95-104.
- Baumeister, David. “Derrida on Carnophallogocentrism and the Primal Parricide”, *Derrida Today*, 1 (2017): 51-66.
- Bennington, Geoffrey. “Rigor; or, Stupid Uselessness”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50 (2012): Spindel Supplement.
- Bielik-Robson, Agata. “Religion of the Finite Life? Messianicity and the Right to Live in Derrida’s Death Penalty Seminar”, *Political Theology*, 2 (2018): 79-94.

- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Peretti y Marciel. Madrid: Trotta, 2008a.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón. Seguido de Fe y saber*, trad. Segoviano y De Peretti. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley*, trad. Barberá y Gómez. Madrid: Tecnos, 2008b.
- Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano*, trad. Peretti y Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*, trad. Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- Derrida, Jacques. *Prejuzgados – Ante la ley*, trad. Massó y Rampérez. Avarigani, 2011.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort I*, eds. Bennington, Crépon y Dutoit. París: Éditions Galilée, 2012.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La peine de mort II*, eds. Bennington y Crépon. París: Éditions Galilée, 2015.
- Dutoit, Thomas. “Kant’s Retreat, Hugo’s Advance, Freud’s Erection; or, Derrida’s Displacements in his Death Penalty Lectures”, *The Southern Journal of Philosophy*, 50 (2012): Spindel Supplement.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Fritsch, Matthias. “Derrida on the Death Penalty”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50 (2012): Spindel Supplement.
- Fulton, Gwynne. “Phantasmatics: Sovereignty and the Image of Death in Derrida’s First Death Penalty Seminar”, *Mosaic: a journal for the interdisciplinary study of literature*, 3 (2015): 75–94.
- Gustafson, Ryan. “Abolition, Phallogentrism, and the Mondialisation of Psychoanalysis: A Review of Derrida’s Psychoanalytic Argument in *The Death Penalty: Volume II*”, *The Undecidable Unconscious: A Journal of Deconstruction and Psychoanalysis*, 4 (2017): 129–140.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*, trad. Aramayo. Alianza Editorial, 2020.
- Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, trad. Orts y Sancho. Madrid: Tecnos, 2008.
- Naas, Michael, “Always the Other Who Decides: On Sovereignty, Psychoanalysis, and the Death Penalty”, *Deconstructing the Death Penalty*, eds. Oliver y Straub. Nueva York: Fordham University Press, 2018, 63–86.
- Naas, Michael. *Derrida from now on*, Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- Thurschwell, Adam. “Furman and Finitude”, *Deconstructing the Death Penalty*, eds. Oliver y Straub. Nueva York: Fordham University Press. 2018, 205–225.

La filosofía existencial como “vox clamantis in deserto”. La lectura shestoviana de la filosofía de Søren Kierkegaard.

Existential Philosophy as “Vox Clamantis in Deserto”. Shestovian’s Readings around Søren Kierkegaard’s Philosophy.

Catalina Elena Dobre¹

Universidad Iberoamericana, México

Recibido 8 septiembre 2021 · Aceptado 22 febrero 2022

Resumen

Siendo un pensador peculiar y entendido como un *out-sider*, Lev Shestov es el creador de una filosofía genuina que viene a romper el pensamiento para reconstruir; es decir, poner las bases de una filosofía con sentido trágico que se opone a todo pensar especulativo y positivista. Las raíces de esta filosofía las encuentra en la escritura de Kierkegaard, entre otros. El filósofo danés es un pensador que lo atormenta y que representa para su creación un momento decisivo, ya que le devuelve a Shestov la esperanza de que su filosofía de la tragedia encuentra un sustento en la filosofía existencial creada por el filósofo danés. En estas páginas el objetivo es evidenciar aquello que Lev Shestov descubre al leer la obra de Kierkegaard para sustentar el desarrollo del significado de lo que denominará como filosofía de la tragedia; una filosofía que nace en la desesperación, en la repetición, en la segunda dimensión del pensamiento; en la angustia y en la fe, y en la revelación. *Palabras claves:* Filosofía existencial, fe, razón, desesperación, repetición.

Abstract

Being a peculiar thinker and understood as an *out-sider*, Lev Shestov is the creator of a genuine philosophy that comes to break thought to rebuild; that is to say, to lay the foundations of a philosophy with a tragic meaning that is opposed to all speculative and positivist thinking. The roots of this philosophy are found in the writing of Kierkegaard, among others. The Danish philosopher is a tormenting thinker who represents a decisive moment for his creation, because he returns to Shestov the hope that his philosophy of tragedy finds a basis in the existential philosophy. The main focus in this article is to underline what Lev Shestov discovers reading Kierkegaard's work to support the development of the meaning of what he will call the philosophy of tragedy, or existential philosophy; a philosophy that is born in despair, in repetition, in the second dimension of thought; in anguish, in faith, and in revelation.

Keywords: Existential philosophy, faith, reason, despair, repetition.

¹ c_e_dobre@yahoo.com.mx

1 • Introducción²

Con la ocasión de su cumpleaños número sesenta, Lev Shestov, filósofo ruso de origen judío exiliado en Francia, decide publicar el escrito *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Habían pasado casi diez años desde que había escuchado por primera vez sobre Kierkegaard en un viaje a Fráncfort y se da cuenta de que en Alemania muchos hablaban sobre el filósofo danés³. En aquella época, Shestov era amigo cercano de Edmund Husserl y a la recomendación de este último empieza la lectura de la obra de Kierkegaard en 1928.

2 Aclaración: La expresión "*Vox clamantis in deserto*" es el subtítulo que añade Lev Shestov a su escrito sobre Søren Kierkegaard, publicado en 1938. Existe un artículo llamado "*Vox Clamantis in Deserto: Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard*", cuyo autor es George Pattison. Fue una coincidencia descubrir, después de empezar platar las ideas de este artículo, que George Pattison, un destacado pensador en el ámbito de la filosofía kierkegaardiana, había publicado, hace tiempo un artículo sobre Shestov que tenía la misma sintagma "*Vox clamantis in deserto*" (que insisto es la expresión que pertenece a Shestov). El artículo de Pattison tiene, sin duda, otro enfoque relacionado con el judaísmo. Escribí a Pattison y pedí su artículo para lectura, con la intención de citarlo en mi análisis. La diferencia entre el acercamiento de Pattison y el mio es evidente cuando se comparan los artículos. Para mi *la necesidad y el objetivo* fue resaltar cómo descubre Shestov a Kierkegaard; y cómo, mediante la lectura de algunas obras del filósofo danés, da continuidad a ideas muy importantes que marcaron su propio pensamiento y pusieron las bases de su filosofía de la tragedia.

3 (1 de diciembre de 1935) Shestov fue a Frankfórt a fines de abril de 1928. Allí se encuentra con Martin Buber quién le menciona a Kierkegaard. Posteriormente, Husserl mismo le habla sobre la filosofía de Kierkegaard, de tal modo que Shestov llegó a confesar: "No había forma de evitar este nombre. Entonces admití que no lo había leído, ya que este autor era desconocido en Rusia. Y agregué: incluso Berdiáyev, que lee todo, no ha oído hablar de él. Luego, cuando conocí a Heidegger en la casa de los Husserl [en Friburgo, noviembre de 1928], le cité algunos de sus propios pasajes que, según tengo entendido, tenían el potencial de colapsar su sistema. Estaba profundamente convencido de esto. Entonces no tenía idea de que estos pasajes en Heidegger se debían a la influencia de Kierkegaard y que todo lo que Heidegger había hecho era tratar de encajar estas ideas en un contexto husserliano. Cuando Heidegger se fue, Husserl se me acercó y me hizo prometer que leería a Kierkegaard. No podía entender por qué era tan insistente al respecto: Kierkegaard no tiene nada que ver con las preocupaciones de Husserl". (http://shestov.phonoarchive.org/fon/fondane_2.html, (Fondane, 1935).

Dedica a la filosofía kierkegaardiana años de estudio⁴ y, para el final de 1931, Shestov impartía en la Sorbona un curso sobre "Dostoievski y Kierkegaard", todo esto culminando con la publicación, en 1936, del libro sobre el pensamiento existencial del filósofo danés. Es interesante especificar que el descubrimiento de Kierkegaard se debe en Shestov a pensadores judíos y me refiero a Buber y a Husserl⁵.

Kierkegaard era un autor estudiado y difundido en Alemania por Georg Brandes y Harald Høffding desde finales de siglo XIX, haciéndose cada vez más importante en los círculos filosóficos sobre todo en el ámbito de habla alemana⁶ en lo cuales se hablaba de un "Kierkegaard Reinasscience". Si en este país era ya conocido, ejercitando una gran influencia sobre pensadores destacados⁷; en la cultura francesa, su pensamiento apenas empezaba entrar a través de Shestov y Jean Wahl. Este último escribía en 1938 "Les études kierkegaardiennes" (*Estudios Kierkegaardianos*), pero es debido a Shestov que Kierkegaard será conocido por los existencialistas franceses (cf. Pattison 2014 36).

Entre Shestov y Jean Wahl han existido varias conversaciones alrededor del pensamiento del danés. Por ejemplo, Benjamin Fondane⁸ recuerda,

4 Tiempo en el cual lee casi toda la obra de Kierkegaard existente en aquel momento: desde *Temor y temblor*, *La repetición*, *El concepto de angustia*, *La enfermedad mortal*, *Ejercitación en el cristianismo*, *Migajas filosóficas*, *Las etapas en el camino de la vida* y parte de sus *Diarios*.

5 Shestov confesaba como su buen amigo Edmund Husserl casi le ordena leer a Kierkegaard (cf., Finkenthal, 2013 91-92).

6 Me refiero, sobre todo, al círculo Brenner (*Brenner Kreis*), creado alrededor del periódico austriaco *Der Brenner*, en el cual Theodor Haecker (1879-1945), empezó difundir el pensamiento de Kierkegaard mediante traducciones y reseñas. Esto culminó con su obra publicada en 1913, llamada *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (*Søren Kierkegaard y la filosofía de la interioridad*). Debido a la labor de Haecker, Kierkegaard empezó ser un filósofo que llamaba más y más la atención: desde Ebner, a Buber, hasta Heidegger o Jaspers, todos los pensadores alemanes conocían la labor de Haecker de difundir el pensamiento del filósofo danés (Véase Malik, 1997).

7 Entre ellos mencionamos a Karl Jaspers, Martin Heidegger, Martin Buber, Karl Barth etcétera.

8 Aunque Shestov tuvo varios admiradores, el único y reconocido discípulo es Benjamin Fondane (1898-1944). Fondane nace en Rumania en 1898 en una familia judía, estudia en Rumanía, donde empieza su carrera de poeta y ensayista, y en el año 1923 emigra a

en sus *Conversaciones con Shestov* del año 1936, un diálogo respecto al libro *Kierkegaard y la filosofía existencial*, en el cual Shestov confesaba que Wahl y Berdiáyev se escapaban de vista las páginas donde el pensador privado Job se enfrenta a Hegel. "Se saltan estos pasajes, cierran los ojos, intentan ignorar el hecho de que su autor podría haber dicho tales tonterías: internamente, están avergonzados por él" (Fondane 1935 2).

Kierkegaard y la filosofía existencial es, como afirma George Pattison "el primer escrito monográfico en francés dedicado a Kierkegaard" (Pattison 2014 36). No es el único escrito de Shestov sobre el filósofo danés, ya que, en 1938, en la *Revista Russkie zapiski* no. 3, publica también un artículo llamado "Kierkegaard como pensador religioso"; sin mencionar que en el escrito *Atenas y Jerusalén* (1938) existe también una mención extensa sobre el filósofo danés.

La relación de ideas entre Kierkegaard y Shestov ha sido explorada en algunos artículos, la mayoría siendo enfocados en destacar más las diferencias o en subrayar los errores de interpretación de la filosofía del danés, por parte del pensador ruso.

Desde mi punto de vista este tipo de interpretaciones son injustas al no considerar, por lo menos, cuatro puntos:

1. Shestov descubre a Kierkegaard bastante tarde en su vida, y el libro que escribe se publica un poco antes de su muerte;
2. Shestov no se propone hacer en su libro *Kierkegaard y la filosofía existencial* un ejercicio hermenéutico del pensamiento del danés;

París. Fue un gran poeta, ensayista y un filósofo existencial, crítico de teatro y cine que escribió su obra en dos idiomas (rumano y francés); en otras palabras, uno de los pensadores de las vanguardias del inicio de siglo XX, prácticamente olvidado que muere en Auschwitz en 1944. Fondane no estudio filosofía, pero sí fue un autodidacta y precisamente fue el encuentro con Shestov en 1924 en París que le abrió el panorama hacia la filosofía, aunque en su esencia siempre será un poeta. Cabe decir que el descubrimiento de Shestov se dio mucho antes, cuando Fondane vivía en Rumania y lee por primera vez el libro traducido a rumano llamado *Las revelaciones de la muerte*, para después tener la suerte de conocerlo personalmente y entablar una profunda amistad. Durante toda su vida escribió –fuera de poesía y su *Falso tratado de estética*– varios ensayos sobre Shestov, sin mencionar que en sus principales obras filosóficas llamadas *La conciencia infeliz*, o *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Shestov aparece como un filósofo muy seguidamente mencionado por Fondane.

es decir, no le interesaba indagar sobre la filosofía kierkegaardiana, sino más bien a través de Kierkegaard, pensador con el cual se identifica en muchos aspectos, quiere dar continuidad a las ideas ya trabajadas por él con relación al significado de la filosofía de la tragedia. En apoyo a esta idea vienen lo que Emmanuel Lévinas en una reseña publicada en 1937, afirmaba que el escrito sobre Kierkegaard no debería ser una sorpresa para los que estaban ya familiarizados con la obra de Shestov (Lévinas 1937 140)

3. La escritura de Shestov se desenvuelve a través de un continuo diálogo con la tradición filosófica, literaria, religiosa; por lo que el escrito *Kierkegaard y la filosofía existencial* hay que entenderlo desde esta perspectiva y no como un análisis riguroso del pensamiento kierkegaardiano. Más bien como un diálogo para argumentar precisamente sobre cuál debería ser el verdadero sentido de la filosofía.
4. En el artículo "*Vox Clamantis en Deserto. Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard*", el autor George Pattison presenta una idea muy interesante al afirmar que "en un artículo persuasivo, Benjamin Guérin (2011) argumentó que el libro de Kierkegaard es, de hecho, la respuesta de Shestov a Heidegger. Se sabía que en aquella época Shestov había trabajado algo sobre el escrito *Ser y tiempo* de Heidegger y que nunca publicó. En consecuencia, Guérin llama la atención sobre el comentario de Shestov, en una carta, de que, aunque *Ser y tiempo* es de interés excepcional no es de hecho fenomenología, sino un intento de presentar bajo la bandera de la fenomenología el tema de la caída y del pecado original. Por lo tanto, incluso si el libro no fue concebido deliberadamente como una respuesta (indirecta) a Heidegger, su contenido refleja los puntos clave de la reacción de Shestov al escrito *Ser y tiempo*" (Pattison 2014 40).

En estas páginas no voy a analizar las ideas de Shestov sobre Heidegger, pero es interesante la perspectiva de Guérin, además nos deja entender que una vez que descubre a Kierkegaard, el filósofo ruso casi se olvida de Heidegger y cambia su modo de entender la filosofía misma. Michael Finkenthal menciona también que la lectura Kierkegaard divide la creación shestoviana

en dos etapas: un antes y un después (Finkenthal 2013 99), reflejando esto la importancia de este encuentro y de esta afinidad espiritual con las ideas del danés. Por lo que partiremos de esta hipótesis de que Kierkegaard representó para Shestov un "parte aguas".

Es imposible leer los escritos importantes de Shestov sin observar las afinidades que este tenía con la obra de Kierkegaard. Por lo que el *objetivo general* en páginas es identificar los puntos de encuentro entre Shestov y Kierkegaard para hablar precisamente del significado de la filosofía de la tragedia como una existencial. Y los objetivos específicos son: primero, entender los rasgos esenciales del pensamiento de Lev Shestov; segundo, mencionar cómo descubre la filosofía de Kierkegaard; y, tercero, analizar qué es aquello que rescata Shestov de esta lectura kierkegaardiana.

2 · Los rasgos esenciales del pensamiento de Shestov

En los primeros años de del siglo XX, Shestov⁹ fue el único que introduce el análisis del pensamiento de Nietzsche¹⁰, de Kierkegaard¹¹, de Dostoievski¹², de

9 Shestov nace en Kiev en una familia judía (en 12 de febrero de 1866) y se forma en el ámbito de la cultura rusa. Tuvo una vida marcada por una fuerte crisis, una ruptura espiritual que lo determinó ir en búsqueda de la filosofía y de la verdad. En 1920 elige el camino del exilio, llegando a Francia que será su país adoptivo. Es en este país que se desarrollará como filósofo, creando un pensamiento original conocido hoy en día como filosofía existencial o filosofía de la tragedia, una filosofía que se propone acompañar al ser humano en esta condición de ser caído. Con el tiempo, Shestov llegará a ser una figura importante logrando generar una red de amistades con los grandes pensadores de la época: desde Lucien Lévy-Bruhl, André Malraux, Nikolai Berdiáyev, Jules de Gaultier, Jean Wahl, Henri Bergson, André Gide, Max Scheler, Thomas Mann, Martin Buber, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Henri Corbin, Gabriel Marcel, Benjamin Fondane y Boris de Schloezer. Muere en 1938 dejando atrás una obra que encontrará continuidad a través de su único discípulo: Benjamin Fondane.

10 En cuanto el pensamiento de Nietzsche se sabe que Shestov es uno de los más destacados interprete desde la primera mitad del siglo XX.

11 Se sabe que junto con Jean Wahl, es también Shestov el que introduce a Kierkegaard en la cultura francesa.

12 Al llegar a París, donde nadie lo conocía, el reconocimiento en los círculos intelectuales franceses inicia la con la publicación del artículo "La lucha contra las eviden-

Tolstói y de los otros grandes pensadores rusos, en el ámbito de la cultura filosófica europea. Esto representó, sin duda, una gran aporación para el pensar filosófico mismo; y un gran punto de partida para el desarrollo de lo que se llamó la "crítica de la modernidad" o la "crítica de la razón instrumental".

Inspirado por el criticismo de Nietzsche, y con fuertes influencias que vienen, por un lado, del ámbito espiritual de Rusia; y, por otro, del estudio de Shakespeare, de Kierkegaard, y de la Biblia, Shestov decide que la *filosofía debe ser arte*; es decir, un camino edificante para el espíritu humano y no una mera indagación lógica. Contrario a lo que creía Hegel, que la filosofía no tiene que ser edificante; Shestov, al igual que Kierkegaard, consideraba que la filosofía es la vía mediante la cual podemos crecer espiritualmente, crecer desde adentro, ya que, de otra manera, el peligro será la deshumanización. En una carta a un amigo suyo¹³, confesaba: "en mi opinión, debemos hacer grandes esfuerzos espirituales para deshacernos de la pesadilla atea y la falta de fe que domina a la humanidad" (cf. Finkenthal 2013 137)

En la época en la cual el positivismo tomaba fuerza en Europa, y cuando los filósofos estaban preocupados por el impacto de la ciencia en la vida del hombre, Shestov eligió un sendero solitario y, a lo mejor, así se explica su "ausencia" de los grandes tratados de filosofía y la falta de interés por sus ideas por parte de los académicos. El hecho de que no estaba interesado por las teorías del progreso, por problemas sociales y políticos, o por las evidencias de las verdades racionales; es decir, no estaba dispuesto en seguir las modas de su tiempo (o del nuestro tiempos) y no se presto a ciertos compromisos intelectuales, determinó que Shestov sea hoy un pensador ignorado. Sin embargo, tenía claro que su interés era el destino trágico del hombre y la escucha de aquella "voz que grita en el desierto" y decide comprender la condición de la existencia humana, partiendo de una crítica pertinente hacia la filosofía misma que, durante siglos -con más precisión desde los griegos- se identificó a sí misma con la certeza racional.

Shestov no se muestra satisfecho con respuestas comunes a interrogantes comunes. Sabía muy bien que hay preguntas existenciales de tipo: ¿qué es la verdad? ¿Qué significa Dios? ¿Qué es el alma? a las que jamás en-

cias", publicado en una de las más famosas revistas de la época, llamada *Nouvelle Revue Française*, en el año 1922. (cf. Hermida 2019 22).

¹³ Carta a Sergei Bulgakov.

contraremos respuestas y tampoco consolación; y, sin embargo, hay que vivir desde esta inquietud del preguntar mismo. A partir de aquí, considerará que la filosofía es la vía mediante la cual podemos crecer espiritualmente (así como lo entendía Kierkegaard también); crecer desde adentro, ya que, de otra manera, el peligro será la deshumanización. Asume, por lo tanto, la tarea no fácil de salvar la filosofía de las garras de la especulación, y con esto salvarnos a nosotros mismos del terrible sueño tranquilizador en el cual nos hemos hundido. Contrario a Hegel, que pensaba que la filosofía no tiene que ser edificante, para Shestov la filosofía es la vía mediante la cual podemos crecer espiritualmente (así como lo entendía Kierkegaard también), edificarnos, crecer desde adentro, ya que, de otra manera, el peligro será la deshumanización.

Es de los pocos pensadores que levanta una crítica pertinente a toda la historia de la filosofía occidental que ha sacrificado el auténtico pensamiento en el nombre de algunas supuestas "verdades eternas", que no ofrecen ningún consuelo a los problemas reales y al sufrimiento del ser humano. Para Shestov la filosofía no puede ser un inquisidor que juzga nuestras vidas en función de algo establecido, y tampoco su papel es el de ofrecer un tipo de confort moral o espiritual. En la vida de cada ser humano, vendrá un momento en el cual tiene que enfrentarse con la limitación, con la fragilidad, con la muerte, con la soledad y allí ningún confort o juicio racional ofrecerán consuelo. De esta manera, no extraña que la pregunta "*¿Qué es la filosofía?*" representará casi una obsesión para el filósofo ruso, ya que aparece varias veces en sus escritos, empeñándose en debatir que la filosofía abstracta, academicista, no puede tener la última palabra.

Esta inquietud sobre qué es o debería ser la filosofía, nace en Shestov a la hora de experimentar que, en el momento en el cual tenemos que hacer elecciones radicales, nos topamos con dos mundos incompatibles: por un lado, el mundo de la razón, y el mundo del corazón, como diría Pascal; que para el filósofo ruso es el mundo de la fe y de la conciencia. De aquí que para Shestov la conciencia no es el resultado de un proceso racional, sino que se trata de algo más allá, de una "segunda dimensión del pensamiento", como él mismo la llamaría. Entiende que la filosofía está en el peligro de volverse el nuevo "Inquisidor"¹⁴, el que impone un orden y quiere que todos los demás

14 Estoy aludiendo a la figura del "Gran Inquisidor" de Dostoievski en su novela *Los*

le obedezcan. La tarea de la filosofía es ayudar al ser humano vivir con sus incertidumbres para no buscar consuelo en diferentes dogmas. La auténtica filosofía tiene que ayudar al hombre luchar para romper las cadenas que lo atan a la necesidad; la filosofía tiene que ayudar al hombre recuperar su libertad, su humanidad y a Dios (Bernard 1929 18).

En su esfuerzo de entender precisamente el significado profundo de la filosofía, Shestov encontró su "compatibilidad" en pensadores que lograron ver más allá de los límites de la razón como Plotino, Pascal, Nietzsche, Dostoievski y Kierkegaard. A este último, aunque lo descubre más tarde en su vida, el encuentro será decisivo, ya que como un cerrar del círculo de su propia búsqueda, Shestov encuentra en Kierkegaard un alma gemela¹⁵, un reflejo de su pensamiento. Crítico asumido de lo que es el racionalismo, el cientificismo, el pensamiento de Shestov está marcado por una tensión, por un *hiatus* entre la razón y la fe, o entre la verdad y el conocimiento, o entre "Atenas y Jerusalem". Esta fue también la batalla asumida que llevó con mucha valentía Kierkegaard, defendiendo que la fe y la razón no son compatibles ya que "si la fe hubiera sido fundada en la razón, no habría necesidad de tener fe" (Marino, 21 104); un acto de mucha valentía afirmar esto, en un contexto predominante hegeliano, en el cual la razón y la ciencia eran prácticamente intocables.

3 · Descubrir a Kierkegaard

En un bello homenaje, después de su muerte, el amigo y compatriota Nikolai Bediáyev afirmaba:

En sus últimos años, Lev Shestov tuvo un encuentro muy notable con Kierkegaard. Anteriormente, nunca lo había leído, solo lo conocía de oídas, y ni siquiera consideró por casualidad la influencia de Kierkegaard en su pensamiento. Pero cuando lo leyó, se sintió profundamente agitado, se sintió impresionado por la cercanía de Kierkegaard al tema fundamental de su vida. Y llegó a contar a Kierkegaard entre sus héroes. Shestov luchó por

hermanos Karamazov.

¹⁵ Bejnamin Fondane describe a Shestov como "el doble" de Kierkegaard.

la persona, por lo individualmente irrepitable, contra la fuerza del general. Su principal oponente era Hegel y el espíritu universal hegeliano. En esto era similar a Kierkegaard, y especialmente a Dostoievski. En esta lucha está la verdad correcta de Shestov. En esta lucha contra la fuerza del poder común (...). En los últimos días de su vida, Lev Shestov estaba lleno de pensamientos acalorados, agitados e intensos. Y mostró la victoria del espíritu sobre la debilidad del cuerpo. Sus libros, quizás los mejores, *Kierkegaard y filosofía existencial*, y *Atenas y Jerusalén, un ensayo de filosofía religiosa* fueron escritos en el último período de su vida" (1936, 377).

Berdiáyev entendió que, para su amigo, el encuentro con el pensador danés fue un evento muy importante; Kierkegaard siendo el filósofo que lo ayudó a desentrañar temas que lo tenían preocupado, que lo atormentaban (*ibid*).

Cuando en el año 1928 empieza a leer a Kierkegaard, inmediatamente se identifica con la causa del pensador danés este último siendo un declarado adversario del "reino de las ideas" establecidas. De hecho, en su artículo llamado "Kierkegaard como un pensador religioso", Shestov destaca al pensador danés, como un filósofo que luchó, de manera simultánea, en dos frentes: por un lado, contra la filosofía especulativa y en especial contra Hegel; y, por otro, contra la cristiandad. Si analizamos más de fondo a ambos pensadores, encontramos que los une también la vivencia de una "crisis existencial" profunda que determinará, en ambos, la revelación de la vocación de ser escritores; y, en relación, a esto ambos prefieren la seudonimia como forma de comunicar con sus lectores.

En la historia de la filosofía, Kierkegaard es ya conocido por crear su método de la comunicación indirecta a través del uso de varios pseudónimos (desde Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Anti-Climacus, Vigilius Haufniensis, hasta H.H, Nicolaus Notabene, o Inter et Inter, entre otros). Shestov, sin haber conocido todavía la filosofía del danés, elegía también, para sus primeros ensayos publicados, seudónimos como "Ciornî" ("Negro") o "Citatel" (que significa "el lector"), para después quedar con un seudónimo que el mismo va creando de una mezcla de sílabos y con una influencia de la cábala, *S-est-ov*

que resumido significa "patriarca". Sin decir que, en su juventud, y por pura coincidencia (ya que en esta época no había leído a Kierkegaard todavía), Shestov escribe un ensayo llamado *De omnibus dubitandum est* en el cual entabla una polémica con Hegel con relación al tema del progreso. En los años de juventud, Kierkegaard también escribía también un libro inconcluso con el mismo nombre, *De omnibus dubitandum est*, a través del cual trataba de buscar el auténtico sentido de la filosofía, trata de abrir camino hacia un nuevo modo de filosofar (hacia una filosofía existencial, cuestionando la filosofía metódica cartesiana y hegeliana que estaba de moda en su tiempo). Probablemente, existían ya hilos invisibles que llevaron, en un momento dado, al encuentro espiritual de estos dos filósofos provenientes de espacios geográficos y culturales distintos.

La lectura de Kierkegaard no fue fácil ni inmediata. Shestov se da cuenta de que se enfrentaba a un pensador muy peculiar. Afirmaba: "Kierkegaard es uno de los pensadores más complejos y difíciles. El hecho de que sea tan difícil se debe, principalmente, a su forma inusual y poco familiar de plantear dudas filosóficas" (1938). Le lleva varios años adentrarse en el pensamiento del filósofo danés, encontrando allí una revelación: se da cuenta, todavía más, que la búsqueda de la verdad no se halla en el reino de la racionalidad y de la necesidad, sino que surge de la desesperación de un alma en pena. Benjamin Fondane relata una anécdota en este sentido: "Un día encontré a Shestov cansado y agotado, me dijo: - No es nada. Es la lucha con Kierkegaard lo que me hizo esto ..." (1935). Esto, seguramente porque la filosofía de Kierkegaard es muy sutil y, como afirmaba Lévinas "desnuda la riqueza de un alma individual sedienta de salvación" (1937 140).

Para Shestov, Kierkegaard es un pensador que molesta al lector que no está acostumbrado con su forma de escritura; sobre todo, por el modo indirecto de comunicar. Consciente de la dificultad que implica la lectura kierkegaardiana, confesaba a su amigo Fondane: "La gente tiene demasiada prisa para comprender a Kierkegaard; él es un pensador peligroso, y están tratando de hacerlo menos nefasto. Por eso es importante insistir en lo que representa la filosofía existencial" (1935).

4 · Reflexiones shestovianas sobre Kierkegaard: apuntes para una filosofía de la tragedia

A diferencia de muchos pensadores para quienes la filosofía era una mera especialización y abstracción, para Kierkegaard la filosofía es su propia vida, aunque no rica en eventos externos. Shestov señala con razón que es muy interesante como Kierkegaard, al ser contemporáneo con la revolución del año 1848, en su obra o sus diarios no hay una sola mención de este evento, llegando a la conclusión de que "Kierkegaard vive fuera de la historia" como objetividad (1938). No le interesa que pasa en el mundo desde un punto de vista histórico, pero si le interesa su historia como individuo singular: la historia de su interioridad. De esta postura aprende Shestov sobre el pensador singular, privado, y sobre qué significa una vivencia existencial. Como bien enfatizaba Benjamin Fondane, la crítica de ambos filósofos se dirige hacia el modo abstracto de pensar la filosofía; "vivir en una categoría y pensar en otra: esta es la crítica dirigida a la filosofía especulativa, a través de la cual uno reconoce la marca distintiva de la auténtica tarea existencial" (2019 72).

Preguntándose qué es la filosofía -ya que vimos que esta cuestión fue una preocupación constante de su vida-, Shestov piensa que son posibles dos respuestas:

1. por parte de la filosofía sistemática, que ofrece un consuelo a los que buscan allí las respuestas;
2. la segunda pertenece a la filosofía como tormenta, como una lucha constante, como la vivencia de Job. Y trata de entender ¿por qué hemos abandonado el árbol de la vida a favor del árbol del conocimiento? Con este tipo de pregunta, Shestov abandona la idea de que la filosofía tiene que ofrecer un conocimiento racional de la realidad a favor de la idea de que la filosofía puede ser un acto vivencial, inclusive de redención.

George Pattison afirma en este sentido: "El argumento del libro sobre Kierkegaard, se presenta como un argumento contra la filosofía y a favor de la Biblia, desde Sócrates y Hegel hasta Job y Abraham, como hemos escuchado decir a Shestov. No es solo un argumento contra las versiones clásicas de la filosofía desde Sócrates y Platón a través de Spinoza hasta Hegel. También

es, implícitamente, un argumento contra la fenomenología contemporánea” (2014 43). Dado esto pudiéramos pensar que, a través de Kierkegaard, Shestov responde de una manera sutil a las indagaciones filosóficas de su amigo Husserl.

Al apoyarse en Kierkegaard, entiende que la labor de la filosofía no es la de rescatar a los hombres, sino de angustiarlos; es decir, la filosofía debe preocuparse por aquellos pensamientos que realmente son existenciales. Confesaba en el año 1937: “Kierkegaard tenía diez mil libros en su biblioteca. Había de todo: filosofía, ciencias. Lo había leído todo. Sabía perfectamente bien qué es lo que todos los demás pretendieron enseñarle. Para mí, en cambio, es difícil: sé que *dos más dos son cuatro*, lo sé demasiado bien. Solo a veces, y mediante un esfuerzo, tremendo puedo superar esto” (cf. Fondane 1935).

A Shestov esta lucha para superar lo evidente, lo establecido le es muy conocida. No tiene miedo de ver en la razón al más grande enemigo, porque estaba convencido de que la ciencia y el racionalismo no han hecho más que esclavizarnos, limitando nuestra libertad originaria que Dios mismo nos ha otorgado. La verdadera filosofía tiene que ver con la orientación del hombre en el mundo.

Todo pensamiento profundo debe comenzar por la desesperación, pensaba Shestov. Como el filósofo danés, elige comprender la existencia hasta llegar al punto más profundo que es la transformación real del alma. Solo una persona que ha pasado por esta transformación empieza a pensar diferente, a sentir diferente y a tener deseos diferentes. Considera que el concepto de razón no solo que limita la existencia a una abstracción, sino que representa un narcótico para los que rechazan la tragedia de la vida, la angustia o la desesperación; y se propone, por lo mismo, pensar más allá de la razón: llegar a lo que él llama la segunda dimensión del pensamiento, para demostrar que ni la razón ni, así como tampoco la ciencia pueden resolver cuestiones profundamente.

Aprende de Kierkegaard que renunciar a la razón es el más grande martirio para un hombre, pero uno lo debe intentar, porque la razón no nos salva. El filósofo ruso manifiesta una desconfianza en la razón, sobre todo, porque en el momento que la necesitamos, esta nos abandona: “En los momentos difíciles, la razón se niega a guiarnos y debemos decidir por nuestra

cuenta y riesgo, sin ninguna garantía de que nuestras decisiones se verán justificadas por los resultados” (Shestov 2018 193).

En su artículo *Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard*, el autor James M. McLachlan resalta que hay varios filósofos contemporáneos que consideran que el pensador ruso no interpreta de manera correcta la actitud de Kierkegaard para con la razón, evidenciando la postura de Robert Perkins (1986 178).

Desde mi punto de vista Shestov no malinterpreta a Kierkegaard, y recordamos la postura bastante radical del filósofo danés cuando se trata de la razón: por ejemplo, en su escrito *La enfermedad mortal*, cuando afirma con convicción que la fe empieza allí donde acaba la razón (Kierkegaard 2008), sin mencionar toda su lucha contra la *lógica* racional y en este sentido los dos paradigmas de la fe Abraham y Job representan, en el fondo, el fracaso de la razón y de la generalidad. Kierkegaard se apoya en la historia de Abraham y en la lamentación de Job para enseñarnos que la razón tiene un límite y a la vez para evidenciar que hay una ruptura real entre el mundo de la razón y el de la fe, ruptura que marcará la filosofía contemporánea. El “más allá” de la razón siempre escandaliza. Y Kierkegaard habla del significado del “escandalo”, de la “paradoja”. Shestov tenía la misma idea forjada durante años de reflexiones: que hay un “más allá de la razón” y cuando descubre al filósofo danés no puede estar más de acuerdo con él. Ambos pensadores, cada uno por su propio camino, descubren la insuficiencia de la razón y, a la vez, su limitación; ambos manifiestan una negación de la soberanía de la razón y una desconfianza en el conocimiento absoluto, inclusive de Dios.

Shestov considera que el ser humano es un hombre vivo, de carne y hueso, que sufre, que vive el temor y el temblor ante Dios. Un hombre en el cual se da la batalla decisiva por estar condenado a vivir en un mundo frágil, a veces absurdo. Dado esto, sus críticas se dirigen directamente a la razón, y junto con ella a Descartes en cuyo pensamiento el hombre es un autómatas, que se subordina a un *cogito* abstracto. Es imposible que la lógica agote lo real; por lo mismo, entre lo lógico y lo real siempre existirá una inadecuación. A pesar de que la razón, para Shestov, hay algo más allá de ella. Kierkegaard nos decía también que donde acaba la razón empieza la fe, como antes mencionaba.

Benjamin Fondane afirmaba que “para Shestov, así como para Kierkegaard, el absurdo no se encuentra no antes sino más allá de la razón” (2019 68). Seguramente cuando el filósofo ruso encuentra esta idea en Kierkegaard habrá sentido una verdadera emoción, identificándose con la escritura del filósofo danés. Le llama la atención esta vivencia existencial del pensar kierkegaardiano, ya que, como Pascal, Kierkegaard apuesta por una filosofía de lo inestable, de la contradicción, de la paradoja, de una existencia que tiene que ser reconquistada una y otra vez.

En el pensamiento de Kierkegaard encuentra exactamente la proyección de sus dos vertientes que venía trabajando en su *obra magna* conocida como *Atenas y Jerusalén*; ya que el filósofo danés opone a la racionalidad griega lo absurdo de la fe, ofreciéndonos una alternativa; *o lo uno o lo otro*: o la filosofía que nace del asombro, o la filosofía que nace en la desesperación¹⁶. Afirma Shestov: “Para obtener la verdad, hay que matar las evidencias: *justus ex fide vivit* (el justo vive de la fe). Este es el punto de partida de lo que más tarde Kierkegaard llamará filosofía existencial, que se opone a la filosofía especulativa que nos han legado los griegos” (2018 434).

Al abrir camino hacia otro tipo de filosofía que nace en el grito de la desesperación, es decir una filosofía que no acepta las evidencias, sino superarlas, Kierkegaard representa para Shestov un tipo de *alter-ego*, ya que le devuelve la esperanza de que su filosofía de la tragedia encuentra un sustento en la filosofía existencial. Afirma Shestov en su escrito *Atenas y Jerusalén*: “Kierkegaard, abandona a Hegel, el célebre *profesor publicus* y recurre al pensador privado, Job; a la razón de los griegos opone el absurdo: la filosofía comienza no por el asombro, como en Platón y Aristóteles, sino con la desesperación; en lugar de *credo ut intelligam* (creo para comprender) coloca *credo ut vivam* (creo para vivir)” (2018 453-454). Es a partir de aquí que surge la inquietud del filósofo ruso de adentrarse en el pensar kierkegaardiano. Le fascina, como observaba el mismo Lévinas “la oscilación de

¹⁶ *Vox Clamantis in Deserto* (La voz que grita en el desierto”; San Juan 1,19-28) es el subtítulo del libro sobre Kierkegaard. Como afirma George Pattison, “la versión original del texto pertenece al *Libro de Isaías*, pero en los evangelios cristianos se aplica a Juan el Bautista; es decir, a una figura que se encuentra en la línea divisoria entre el judaísmo y el cristianismo” (Pattison 2014 45).

Kierkegaard entre Abraham y Sócrates, ese pecador por excelencia, de quien Kierkegaard no logra apartarse por completo" (1937 141).

Si antes había encontrado en Pascal¹⁷, en Nietzsche o en Dostoievski sus aliados para luchar contra las evidencias, esta vez Shestov apuesta por "el pensador privado" llamado Kierkegaard; por el solitario que se atreve pensar por sí mismo y que tiene una incapacidad de adaptarse a lo que está establecido.

Desde mi perspectiva, la filosofía existencial del danés, su lucha contra la objetividad especulativa y su apología de la verdad subjetiva, ofrecen a Shestov las herramientas para continuar su labor de *deconstruir* la historia de la filosofía desde los griegos a la contemporaneidad; una filosofía que ha sido pensada desde tres grandes conceptos: *razón*, *necesidad* y *deber*. Era ya el momento de pensar la filosofía diferente. Sin embargo, como nos advierte Benjamin Fondane tenemos que entender que "Shestov no ha reducido a Kierkegaard a un objeto de su curiosidad, un pensamiento histórico que debe compararse con otros pensamientos muertos antes de clasificarlo en el cajón que le corresponde. La lectura de Kierkegaard despertó la pasión de Shestov. El libro es antes que nada la crónica de este regreso a la intensidad vital" (2019 150).

Kierkegaard y la filosofía existencial: Vox Clamantis in Deserto, ofrece a los lectores un pensamiento atormentado que no tiene nada que ver con las categorías abstractas con las cuales estaba acostumbrado el espíritu europeo de aquel momento (cf. Ivlampie 2017 6). Emmanuel Lévinas caracterizaba este escrito siendo más un poema que un trabajo; como una sinfonía más que lógica.

Shestov identifica en Kierkegaard una verdadera lucha para demostrar que el pensar filosófico no puede ser limitado a las formas abstractas y lógicas (cf. Shestov 2017 168). La filosofía existencial de Kierkegaard, como dice el pensador ruso, es el fruto del árbol de la vida y no del árbol del conocimiento, considerando que el pensador ruso hace una diferencia partiendo del relato bíblico; porque a Shestov le interesa las verdades que no se pueden demostrar solo vivir.

Kierkegaard se preocupa por un problema mucho más profundo (el mismo problema que atormentaba también a Dostoievski): el problema del

¹⁷ Como en el escrito de Shestov dedicado a Pascal llamado *La noche de Getsemaní*.

pecado; el problema de la caída que, en el fondo, caracteriza la condición humana en su esencia. Aunque contemporáneos, Dostoievski y Kierkegaard jamás escucharon el uno sobre el otro; pero ambos tenían un instinto peculiar para percibir lo esencial de la existencia; Shestov llamaba a Kierkegaard como "el doble de Dostoievski", ambos teniendo en común el pensamiento crítico, la Biblia, la crítica a Hegel y la fe como la única salvación.

Al descubrir las peculiaridades del pensamiento del filósofo danés, Shestov encuentra los rasgos de una filosofía que hubiera escrito también Dostoievski si hubiera sido filósofo; es decir: una filosofía que nace en la desesperación y en la angustia que ninguna racionalidad tiene la fuerza o los argumentos para explicar y superar. "En la literatura universal se pueden identificar pocos pensadores que buscaron la fe con tanta pasión e ímpetu, como Kierkegaard" (Shestov 2017 182). "Esta filosofía no ofrece al hombre un conocimiento, sino que le da la vida misma" (Shestov 1969 18). Es una filosofía de la redención.

El filósofo danés entendió que el ser humano vive desde la libertad en el momento en el cual abandona la tierra firme de los argumentos y se entrega eligiendo con todo su corazón y pasión la posibilidad. Por lo mismo, Kierkegaard, junto con Dostoievski y Nietzsche, tuvieron la capacidad de *peregrinar por el alma*, con la intención de comprender lo trágico de la condición humana. Todos asumieron el martirio de creer a pesar de todos los argumentos de la razón; todos atreviéndose abrir un abismo entre Dios y la ética, provocando así un escándalo total.

Kierkegaard nos habla de esta condición del hombre que decide abandonar las certezas, la necesidad y la razón, entregándose a la desesperación. "Kierkegaard se dio cuenta de que el inicio de la filosofía no es el asombro, como creían los griegos, sino la desesperación: *de profundis ad te, Domine, clamavi*¹⁸; se dio cuenta de que había algo que se podía encontrar en el pensador privado Job, que no se le había ocurrido al destacado profesor (Hegel) y en esto consiste el secreto que está detrás de toda su obra" (Shestov 1969 17). A través de estas reflexiones, Shestov identifica en el pensamiento de Kierkegaard un par de contrarios muy importantes:

1. Job-Hegel;
2. Sócrates -Abraham;

¹⁸ "De lo más profundo te llamo a ti señor" (Salmo 130).

3. Razón- Fe;

4. "Pensador privado" - "*philosopher Publicus Ordinarius*".

Shestov empieza tener una preferencia peculiar para el pensador privado Job, uno de los personajes principales del escrito kierkegaardiano *La repetición*, cuya tormenta y fe le devuelve una nueva vida. En este escrito Kierkegaard abandona totalmente a Hegel y elige a Job, viviendo junto con él la tormenta y la agonía. Para Kierkegaard es Job el verdadero hombre pensante porque sufre, pasa por dolor, por inquietud, por la duda y por lo mismo por la fe, que le devuelve su vida. Job es el símbolo de la repetición y es precisamente en este escrito que Kierkegaard anuncia el inicio de una "nueva filosofía" la filosofía del futuro como la llamaba, que inicia con el pensador privado (con el pensador subjetivo, como diría), con el pensador que agoniza.

En un ensayo anterior llamado *En la balanza de Job* (Shestov 1929), sin todavía haber leído a Kierkegaard, Shestov había reflexionado profundamente sobre El libro de Job, mencionando que todo el libro es un discurso interrumpido entre los gritos de Job y los argumentos racionales de sus amigos. Y en *Atenas y Jerusalén* afirmaba que "Job maldice a los amigos que acuden a verlo precisamente porque son sus amigos y en calidad de tales quieren aliviarlo en la medida en que un hombre puede aliviar a otro hombre" (2018 462) pero Job quiere hablar con Dios no con sus amigos. Por ignorar los argumentos generales de sus amigos y por atreverse hablar directamente con Dios, para Shestov, Job es el ejemplo de qué significa tener fe.

Cuando el filósofo ruso lee *La repetición*¹⁹, el escrito produce en él un impacto inesperado. Se da cuenta de la importancia del pensamiento de Kierkegaard y del giro radical que él da con relación a Hegel, una vez que plantea el concepto de repetición. Aunque hay algunos autores que consideran, otra vez, que Shestov no entendió bien el escrito *La repetición*, este es para el filósofo ruso una historia filosófica remarcable (Shestov 1938).

Tanto para Kierkegaard como para Shestov, Job es el símbolo del sufrimiento humano; y en la terrible contradicción que está viviendo, tiene la valentía de cuestionar a Dios: "¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas

¹⁹ "Fue Kierkegaard quién en *La repetición*, por primera vez opone a Hegel, el *philosopher publicus ordinarius*, al pensador privado Job, pero fue Shestov quien insistió en los temas del pensador privado, de la repetición, y en el tema de la segunda dimensión del pensamiento", (Baugh 2015 314).

y para que pongas sobre él tu corazón?" (Job 7, 17). Afirmaba Kierkegaard: "No hay en el Antiguo Testamento otra figura a la cual podemos acercarnos con tanta naturalidad, confortamiento y confianza humanos como los que experimentamos al ponernos en contacto con Job. Precisamente porque en él todo es muy humano" (2009 175).

Pero esta humanidad de Job es esperanzadora para Kierkegaard y Shestov a la vez. Y sus lamentaciones, su voz en desierto es lo que da fuerza a su fe a través de la cual contradice todas las "verdades". Es el momento cuando "todas las certezas y probabilidades humanamente concebibles cayeron por tierra y no le podían ofrecer, como es lógico, ninguna explicación" (Kierkegaard 2009 189). Las leyes no le sirven a Job, y a pesar de los reclamos que recibe de sus amigos, él quiere lo imposible: tiene fe en virtud del absurdo que para Dios todo es posible. Hay en él una decisión absoluta por la fe. Kierkegaard elige a Job, como dice Shestov porque "caminar atrás de Job, significa dudar de todas las bases y los principios del pensar filosófico" (2017 63). A través de Job, el filósofo danés nos enseña el verdadero sentido de la repetición: volver a renacer; pero para esto uno tiene que morir a sí mismo. Esto es el sentido de la filosofía existencial que empieza, precisamente, allí donde acaba el pensamiento especulativo; empieza allí donde la filosofía racional y sistemática queda en silencio total. Se trata de una filosofía que no trae la "comprensión" sino que devuelve al hombre la vida (cf. Shestov, 2017 48). Es una filosofía que empieza en una segunda dimensión del pensamiento, como la llamará Shestov; es decir, allí donde hay contradicciones, angustia, tormentas.

Para el filósofo ruso, el concepto de repetición fue una auténtica revelación que venía a sostener y dar firmeza a toda su batalla contra el pensar racional. Kierkegaard veía en la repetición lo que llamaba una filosofía del futuro, es decir una filosofía que poco a poco se permitirá abandonar las certezas metafísicas anteriores.

La *repetición* representa, desde mi perspectiva, el punto de partida de esta nueva filosofía que es la filosofía existencial; mediante la repetición se cumple una ley interior que es el devenir espiritual que solo es posible en libertad; en otras palabras, la repetición es el inicio de un camino nuevo, un nacer de nuevo; o de una filosofía que trata sobre la libertad, la responsabilidad, y la elevación y renovación espiritual.

Hasta entonces, excepto Pascal, la filosofía con sus verdades universales y establecidas había dominado el pensar filosófico. Con Kierkegaard, en cambio, la filosofía llegará al límite; allí donde el pensamiento se da cuenta de que lo establecido no es suficiente y que se necesita un "otra vez", una "conciencia de segundo grado", una repetición. Cuando Shestov lee las ideas que Kierkegaard tuvo la valentía de expresar, dice:

Pueden ver aquí que lejos está Kierkegaard del concepto de fe que la mayoría de los seres humanos tienen. La fe no es la confianza que los padres, los ancianos y los maestros nos infunden. La fe es un tremendo poder que surge de las profundidades del espíritu humano que está preparado y capaz de emprender la lucha, incluso cuando todo nos dice que la lucha está condenada al fracaso de antemano. Kierkegaard, por supuesto, está inspirado en la gran promesa del evangelio: si tienes fe como un grano de mostaza, nada será imposible para ti (1938).

La fe es, sin duda, opuesta a la razón, y para llegar a entender esto, Kierkegaard mismo experimentó tanto la fe como la ausencia de la fe mediante la tentación; el mismo, llegando a entender que quién no experimenta la tentación no conoce la fe. Afirma Shestov:

La fe no pide demostraciones, no las necesita. Y la filosofía existencial –que está tan fuertemente ligada a la fe y solo mediante ella se puede realizar– encuentra en la fe esta nueva dimensión que la diferencia totalmente de la filosofía especulativa. La fe se encuentra más allá de las demostraciones, ella habita, expresándonos en palabras de Kierkegaard, más allá de la muerte (2017 267).

Según Shestov, y con razón, el filósofo danés restituye a la fe la posición que le habían conferido las *Sagradas Escrituras* a través de las historias de Job y Abraham.

Para Kierkegaard, tan fuerte es la fe de Abraham, que el absurdo no es un obstáculo; al contrario, el absurdo es el único que exige lo imposible a través de la fe que rompe con todo lo establecido, una fe que hace pedazos toda norma y todo tipo de moral; es aquella fe que nos enseña, como diría Kierkegaard, que para Dios todo es posible. La "segunda dimensión del

pensamiento", surge, por lo tanto, cuando el hombre está preparado para abandonar el ámbito de lo racional y entrar en una nueva dimensión que es la espiritual. La historia de Abraham, así como Kierkegaard la presenta, para Shestov es también excepcional. De todas maneras, el filósofo ruso no confiaba en una "ética normativa". Y cuando descubre cómo Kierkegaard analiza la historia de Abraham, Shestov tiene otra revelación: "¡la suspensión teleológica de la ética!". Lo que hace Kierkegaard en este sentido no tiene precedente en la historia de la filosofía; allí está esta "segunda ética" que el filósofo danés crea y en esta encuentra raíz la idea de Shestov de "segunda dimensión del pensamiento".

Recordamos que, a través de Abraham, Kierkegaard se declara un enemigo total de la "verdad objetiva" que aniquila inclusive la pasión para vivir y cualquier relación con lo eterno en el hombre. Dice Shestov: "En Abraham, la fe era una nueva y desconocida dimensión del pensamiento que no cabía en el plano de la conciencia común y corriente y que hacía estrellar todas las verdades que constriñen que nos sugieren nuestra experiencia y nuestro entendimiento" (2018 454). La historia de Abraham representa la "suspensión lo ético" a través de la cual, Kierkegaard (Kierkegaard, 1998) introduce una nueva manera de entender la ética en la tensión, en la total desesperación, allí donde el ser humano pasa por una encrucijada; por una tensión interna mediante la cual vive la total ruptura entre lo singular y lo universal; ruptura que hace que la conciencia misma pasará por una tormenta para poder renacer de nuevo y para poder estar en paz consigo misma. Si la ética sería lo supremo, Abraham sería perdido. O, como dice Shestov, "si la ética sería la más alta y suprema instancia, Abraham no conocería su salvación" (2017 173).

Mediante Abraham, Kierkegaard muestra una desconfianza en la ética rompiendo con la deificación de la ética como fundamento absoluto, como ha sido entendida desde los griegos hasta la modernidad. Para él, "Abraham ejemplifica una forma de ser humano en el mundo que ni se retrae como un ermitaño o un monje, ni se ajusta a los valores burgueses convencionales" (Carlisle 2020 46). Se trata de una tensión que vive Abraham, que la ética como absoluto no es capaz de entender. Una ética así se tiene que superar, porque la ética como necesidad y deber absoluto no representan el camino para una renovación espiritual, para un renacer y para la salvación. Con esto, Kierkegaard respondía a Kant cuando afirmaba en su interpretación de la Gé-

nesis de que cumplimos con el deber con Dios cuando cumplimos con nuestro deber ético. La verdadera ética, dirá Kierkegaard, no es un deber abstracto sino que es el camino de Job y de Abraham; un camino lleno de sufrimiento, angustia y desesperación.

Edificando un pensamiento sobre la angustia de Abraham y sobre las lamentaciones de Job, Kierkegaard es un pensador fuera de la generalidad, de lo común, porque se atreve sin temor, oponer a la verdad racional la verdad revelada. Apuesta por Job y Abraham ante todas las especulaciones ideáticas de Hegel, demostrando que solo la verdad que nace en la desesperación y la fe nos ofrece la posibilidad de renacer otra vez. Esto es lo que sacude a Shestov, esta valentía de Kierkegaard. Afirma el filósofo ruso: "Kierkegaard abandonó a Hegel, a favor de Job, y a Sócrates a favor de Abraham, porque tanto Hegel como Sócrates le enseñaban amar la razón" (2017 64) mientras que Kierkegaard buscaba el discurso desesperado de Job, y la angustia de Abraham.

La historia de Abraham inspira a Shestov en pensar en lo que él llama la "autonomía de la ética" y de Kierkegaard aprende que el pensar verdaderamente filosófico empieza allí cuando nos topamos con las grandes contradicciones; es decir, cuando tomamos conciencia de que hay dos mundos irreconciliables: el mundo de las evidencias lógicas y el mundo la "lógica del corazón". La moral y la religión no se pueden confundir, hay haber una ruptura. En Kierkegaard hay una sustitución de lo ético con lo religioso, porque la vivencia de lo religioso implica un salto de la fe, que el mismo filósofo danés lamentaba no haber podido lograr ante el acto sublime de sacrificio tanto de Abraham como de Job. ¿Qué ética sería capaz de entender la angustia de Abraham o el sufrimiento de Job? Ninguna.

De Kierkegaard aprendió que la razón y la ética lo llevaron a la desesperación. Después de pasar por la tormenta, la ética no puede seguir siendo una mera teoría y es en este punto en el cual, para Shestov surge la conciencia de la condición trágica de la existencia. Al final de su obra, el filósofo ruso subraya con intensidad:

Kierkegaard no se dirige a la razón y a la moral que piden la resignación; sino al absurdo y a la fe que bendicen la valentía. Sus escritos y sus discursos frenéticos, violentos, impetuosos, llenos de tormentas sólo hablan sobre esto: sobre la voz que grita en el desierto y sobre los horrores de la nada que subyugaron al hombre

caído. La lucha para la posibilidad es la separación del dios de los filósofos a favor de Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacobo (Shestov 2017 364).

5 · Conclusiones

Como hemos mencionado, Shestov descubre a Kierkegaard tarde en su vida y abraza con toda su fuerza la idea que el filósofo danés tenía sobre qué significaba la filosofía: es decir, la tarea de la filosofía es la de liberar a uno mismo del poder del pensamiento racional para encontrar la valentía de entregarse al absurdo y a la contradicción; está será una filosofía existencial. Esta filosofía parte de un punto importante: en la conciencia hay contradicción, hay grietas, rupturas que no se pueden tapar y seguir adelante como si nada pasaría. Al contrario, estas grietas producen "gritos" porque duelen y la racionalidad con todas sus certezas y métodos, no pueden curar estas heridas abiertas. Kierkegaard y Shestov entendieron que hay que partir desde estas heridas, por lo mismo incomodan porque son pensadores que nos traen tranquilidad, y seguridad; quieren sacudir esta comodidad epistémica y reconstruir, a través de las preguntas profundas, el modo de comprender la realidad. Para ellos, la filosofía deja de ser un cálculo metódico o un método especulativo sobre la realidad, transformándose en un asunto serio, que interpela al hombre concreto que se lamenta, grita, llora y que, a pesar de todo, encuentra en la fe y piensa que todo es posible.

A lo mejor Shestov no es el más destacado especialista del pensamiento kierkegaardiano (si es que esto existe), pero sin duda, en cuanto la difusión de sus ideas en la cultura europea, en especial Francia y Rusia, tuvo un gran aporte. Desde mi punto de vista, Shestov ve en Kierkegaard aquel hombre que tiene la valentía de abandonar a "Atenas" (la razón) para entrar en Jerusalén (la fe)²⁰, creando una filosofía de índole religiosa, una filosofía cristiana existencial y no una metafísica escolástica; y ve también a un innovador que venía a ofrecer a la filosofía un pensar diferente que nace de una voz que grita en el desierto. "Kierkegaard, al igual que Job, solo tiene

²⁰ Alusión al escrito de Shestov llamado *Atenas y Jerusalén*, en el cuál el filósofo criticaba la tradición racional a favor de la fe.

una respuesta: es necesario matar, aniquilar al monstruo repulsivo que se ha usurpado el derecho de pronunciar frases en nombre de la razón, sobre la persona viva" (Shestov 1938).

Al rescatar de Kierkegaard conceptos como repetición, desesperación, absurdo, Shestov pudo defender también su posición crítica ante las instancias filosóficas academicistas que son escépticas cuando el pensar se eleva más allá, hacía una segunda dimensión dónde las estructuras firmes de la argumentación lógica se derrumban. Abraham lo hace entender qué significa una vida ética de verdad, y Job lo lleva al límite de la desesperación para vivir junto con él que significa "otra vez". Como conclusión, Shestov mismo apuntaba:

En la balanza de Job, el dolor humano pesa más que la arena del mar y los gemidos de los que perecen refutan las evidencias propias. Cuando toda la certeza humana y la probabilidad concebibles apuntan a la imposibilidad, comienza la nueva batalla por la posibilidad de lo imposible que ya no es racional sino que es una locura. Esta batalla es lo que Kierkegaard llama filosofía existencial, una filosofía que busca lo verdadero no desde la razón con posibilidades limitadas sino desde el Absurdo que no conoce límites (1938).

A través de pensadores como Dostoievski, Nietzsche y Kierkegaard, Lev Shestov logró ser parte de la vanguardia de los que alrededor del año 1900 llamaba la atención sobre estos pensadores peculiares (cf. Ivlampie 2017 5) entregando al público lector una filosofía novedosa.

Siendo una crítica contra el idealismo y contra la filosofía moderna en general, *La filosofía de la tragedia* es el manifiesto de Shestov contra la pretensión de la filosofía de ser una ciencia. Afirmaba: "La filosofía pretende absolutamente ser una ciencia, una ciencia a la par de las matemáticas; y si los otros medios de alcanzar tal objeto le fallan, es la teoría del conocimiento, en última instancia la que acude entonces en su ayuda" (Shestov, 1949: 13) La filosofía entendida así no viene a ayudar a ningún espíritu desesperado; ¿qué harán los que ya no creen en la ciencia o en la moral? ¿Se puede abrigar para ellos alguna esperanza? La única esperanza que encuentra Shestov es en la filosofía que es desesperación, demencia y muerte; en la filosofía que

nos sacude la conciencia y nos hace querer dar un salto al absurdo, ir más allá de todo aquello que limita.

6 · Bibliografía*

- Baugh, B. "Private thinkers, untimely thoughts: Deleuze, Shestov and Fondane", en *Continental Philosophy Review*. Springer, no. 48, (pp. 313-339), 2015.
- Berdyáev, N. "Lev Shestov and Kierkegaard", *Lev Shestov i Kirkegaard*. en *Journal "Sovremennye zapiski"*, No. 62, p. 376-382, 1936. Trad. en by Fr. S. Janos. Disponible en http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_419.html#1 (consultado en 17 de octubre de 2019)
- Bernard, M. "Introduction" a Shestov L. *In Job's Balances*. USA: Ed. Print on Demand, 1929.
- Carlisle, C. *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- Finkenthal, M. *Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker*. New York: Ed. Peter Lang, 2010.
- Fondane, B. "Entretiens avec Leon Chestov" from *Rencontres avec Leon Chestov*. 1935. Disponible en: http://shestov.phonoarchive.org/fon/fondane_2.html (consultado en 7 de noviembre de 2019)
- Fondane, B. *El lunes existencial y el domingo de la historia*. Madrid: Hermida Ediciones, 2019.
- Guérin, B. "Chestov-Kierkegaard: faux ami, étrange fraternité". En R. Fottiade and F. Schwab, *Léon Chestov-Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*. Saarbrücken: Editions universitaires européennes, (pp. 113-32), 2011.
- Hermida, A. "Pensamiento inmarcesible". Estudio introductorio a Shestov L., *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida Ediciones, 2019.
- Ivlampie, I. "Kierkegaard, Shestov si filosofia existenciala (Kierkegaard, Shestov y la filosofía existencial). En Shestov, L., *Kierkegaard si filosofia existencială*. Bucaresti: Ed. Eikon, 2017.
- Lévinas, E. "Review of Leon Chestov's Kierkegaard and the Existential Philosophy (Vox clamantis in deserto)". En *Revue des Études Juives*, vol. 101,

* Las traducciones de inglés y francés son propias

- no. 1-2, (pp. 139-141), 1937. Disponible en: <http://shestov.phonoarchive.org/sk/levinas.html> (consultado en 3 de octubre de 2019)
- Kierkegaard, S. *Temor y temblor*. Madrid: Ed. Tecnos, 1998.
- Kierkegaard, S. *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*. Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- Malik, H. C. *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- Mclachlan, J. "Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard", En *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes*, Vol. 28, No. 2, (pp. 174-186)1986. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/40868583?seq=1> (consultado en 5 de febrero de 2020).
- Marino, G. *La guía de supervivencia del existencialista, Cómo vivir auténticamente en una época inauténtica*. México: Universidad Iberoamericana, 2021.
- Pattison, G. "Vox Clamantis in Deserto: Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard", *Lev Shestov's Journal*. Societe d'Etudes Leon Chestov, No. 13-14, (pp. 35-48), 2014.
- Shestov, L. *In Job's Balances*. USA: Ed. Print on Demand, 1929.
- Shestov, L. *Filosofía de la tragedia*. Buenos Aires: Emece Editores, 1949.
- Shestov, L. "Kierkegaard as a Religious Philosopher". En *Russkie zapiski*, no. 3. 1938. Disponible en: <http://shestov.phonoarchive.org>, (consultado en 30 de marzo de 2020)
- Shestov, L. *Kierkegaard and The Existential Philosophy*. USA: Ohio University Press, 1969.
- Shestov, L. *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida Editores, 2018.

La filosofía en tiempos de Covid-19 y pospandemia: hacia una nueva humanidad.

Philosophy in times of Covid-19 and post-pandemic: towards a new humanity.

Sonia París Albert¹

Universitat Jaume I de Castellón, España

Recibido 1 octubre 2021 · Aceptado: 23 diciembre 2021

Resumen

El objetivo de este trabajo es fomentar el cultivo de una *nueva humanidad* tras la dramática vivencia de la Covid-19. Con una metodología que deconstruye algunas consideraciones filosóficas sobre la pandemia, se alcanza el resultado de que es preciso estimular valores y actitudes que lleven hacia la cooperación y el reconocimiento si se quiere lograr una significativa humanización de las personas, sociedades y culturas. Así, se concluye que urge una revolución humana de la mano de la filosofía, con la que se revalorice el diálogo, la racionalidad comunicativa, la intersubjetividad y lo colectivo, junto con la sencillez y la cotidianidad.

Palabras clave: Covid-19, filosofía, nueva humanidad, cooperación, reconocimiento.

Abstract

The objective of this paper is to promote a *new humanity* after the dramatic experience of Covid-19. With a methodology that deconstructs some philosophical considerations about the pandemic, the result, that it is necessary the stimulation of values and attitudes that lead to cooperation and recognition, is reached if a significant humanization of people, societies and cultures wants to be achieved. In this way, it is concluded that a human revolution is urgently needed that goes hand in hand with Philosophy, thanks to which dialogue, communicative rationality, intersubjectivity and the collective are revalued together with simplicity and everyday life.

Keywords: Covid-19, Philosophy, new humanity, cooperation, recognition.

1. sparis@fis.uji.es

1 · Introducción²

La pandemia de la Covid-19³ llegó para revolucionarlo todo. Resulta complicado recordar una crisis sanitaria similar, que haya afectado de tal manera la vida de todas las personas. De forma sobrevenida, todas y todos hemos tenido que adaptarnos a cambios continuos, restricciones y confinamientos a los que no estábamos acostumbrados. Así mismo, en algunas ocasiones, hemos sentido nuestra libertad coartada y nos hemos visto recogidos hacia el interior de nuestras casas. Ante tal situación, hemos sacado todas las fuerzas posibles, adaptándonos a las circunstancias de la mejor manera que hemos podido. En este sentido, ni que decir tiene que la crisis del coronavirus ha sido una de nuestras peores pesadillas, por todos los daños humanos que ha causado. Sin embargo, también, hay quien considera que debe poder entenderse como una oportunidad para dejar de hacer las cosas como solíamos hacerlas y para aprender otras maneras más humanas de relacionarnos. Precisamente, esta idea se enfatiza en el segundo apartado de este artículo. En la primera sección, el texto se adentra en una mirada filosófica de la crisis del coronavirus con una metodología que deconstruye gran parte de los estudios que anteceden a este trabajo. Así, en el segundo apartado, se aborda el objetivo de que la Covid-19 sea un punto de inflexión hacia una *nueva humanidad*, erigida sobre los pilares de una mayor *humanización* de las personas, las sociedades y las culturas. Con esta finalidad, estas páginas enaltecen el papel tan esencial que debe jugar la filosofía⁴ y

² Este artículo se vincula con el proyecto financiado por la Generalitat Valenciana (AICO/2020/327) “La agenda de igualdad. Resistencia, retos y respuestas”.

³ En el texto se utiliza Covid en femenino, sobre todo, aunque la RAE da como válido, también, su uso en masculino. Así, explica que el masculino refiere al virus y el femenino a la enfermedad.

⁴ El artículo resalta el papel de la filosofía para el fomento de una nueva humanidad tras la Covid-19. Sin embargo, no se propone fomentar una concepción única de la misma. Por este motivo, la refiere como la actividad del filósofo, en la cual se tiene en cuenta las diferentes voces y los diferentes puntos de vista, sin caer en el relativismo. Así mismo, tampoco, pretende dar un sentido omnipotente a esta actividad como si se tratara de una condición *sine qua non* para alcanzar esta nueva humanidad. Más bien, la interpreta como uno de los medios que puede facilitar su cultivo. De este modo, aunque estas páginas ponen el énfasis en ella porque es sobre la que se quieren adentrar, ello no

elogian que, con la pandemia, ha llegado, también, la hora de las y los filósofos. Al respecto, en el último apartado, el artículo alcanza a visibilizar la necesidad de la cooperación y el reconocimiento como dos valores que deben ser impulsados tras la Covid-19, lo que le lleva a concluir la importancia de llevar a cabo una revolución humana que fomente, de la mano de la actividad del filosofar, el cultivo de esa nueva humanidad.

2 · La pandemia de la Covid-19: una crisis sin precedentes

La palabra pandemia, compuesta por el prefijo *pan* (todo) y el sustantivo *demos* (pueblo), significa “lo que recae sobre todo el pueblo”, tal y como explica Lledó (Mariño 2021). Precisamente, eso es lo que ha sucedido con la Covid-19, que ha recaído sobre todas las personas, viéndose la población mundial afectada por ella (Durán Guerra 2020 106; Gabriel 2020). Si bien, en sus inicios, tuvo su origen en China, su expansión ha sido de alcance global y ha llegado a repercutir negativamente en todas las esferas de la vida personal, social, ideológica, económica y política, así como en todas las instituciones, culturas, clases sociales, edades y géneros (Bermejo Barrera 2020; Reiné Gutiérrez 2020 25). En este sentido, por ejemplo, lo afirma Bermejo Barrera (2020), al identificarlo como un virus que ha generado una gran conmoción, o Ramonet (2020; Reiné Gutiérrez 2020 25) cuando lo define como un “hecho social total”. Sin duda alguna, la Covid-19 ha afectado a todos los sujetos de un modo u otro y ha transformado sus formas de vivir y obligando a las personas a cambiar de vida, al sobrecoger su existencia repentinamente. De este modo, para Han (2012; 2015; 2020a; 2020b; 2021; Durán Guerra 2020 108-113), había un exceso de positividad en las sociedades occidentales, que las hacía sentirse, prácticamente, invulnerables, por lo que la llegada del virus causó un enorme terror. De hecho, uno de los sentimientos más comunes que ha florecido durante la pandemia ha sido el *miedo*, entendido como una especie de reacción inmunitaria social (Han 2020a). Al respecto, Žižek (2020a) afirma que el miedo ha estado, sobre

presupone que no haya otras herramientas a tener en cuenta, las cuales, la actividad del filosofar, por supuesto, ha de reconocer y con las que ha de colaborar.

todo, motivado por la incertidumbre que caracteriza al virus, ya que, a día de hoy, todavía nadie sabe con certeza cuál pueda llegar a ser su evolución en el futuro (Barranco Vera 2020 82; Reiné Gutiérrez 2020). Por lo tanto, prevalece una sensación de miedo que, en sus inicios y con la posterior escalada mundial del virus, llevó a una *paranoia racista* (Durán Guerra 2020 3; Žižek 2020a; 2020b) a raíz de la cual se empezó a catalogar a la Covid-19 como un “virus chino” (Mejía 2020) y a culpar a la cultura china de su origen, provocando la discriminación de las y los asiáticos. De esta forma, se comenzaron a fraguar ciertos estereotipos contra Oriente y a estigmatizar a la población china (Horvat 2020). Así, la cultura china se encasilló como la culpable de los inicios de la pandemia y el miedo ante su expansión mundial provocó odio hacia todo lo vinculado con ella. Un odio que, para Nussbaum (2019), no deja de ser una peligrosa arma para excluir y para dificultar la convivencia intercultural.

Sin embargo, el miedo se hizo notar, también, en muchas otras actitudes, en la desconfianza hacia cualquier persona de nuestro alrededor. Cualquiera podía ser portadora del virus y, por lo tanto, podía contagiar. Un miedo que, sin duda, empezaba a causar una enorme ruptura social y a dañar, como nunca antes se había visto, las relaciones interpersonales. Un miedo que, en efecto, ha puesto de manifiesto su doble cara, como si de un arma de doble filo se tratase. Pues, en algunas ocasiones, ha sido un maravilloso escudo protector, mostrando su faceta más cooperativa y solidaria, al llevarnos a alejarnos de las y los demás para protegerlos de nosotras y nosotros mismos, por si pudiésemos ser portadores del virus. En cambio, en otros momentos, ha dejado ver su lado más egoísta, distanciándonos de las personas de nuestro alrededor por el propio pavor a ser contagiados. Y es que la pandemia ha ocasionado un gran *vaivén emocional* (Barranco Vera 2020 78, 80), debido a lo cual, junto al miedo, han aflorado otros sentimientos, tales como la frustración, la rabia, la tristeza y el aburrimiento. De esta manera, al hacernos conscientes de la vulnerabilidad humana (Reiné Gutiérrez 2020 17), se ha convertido en un notable desafío personal para la gestión de las emociones propias como consecuencia de la desorientación y de las dudas que ha suscitado (Barranco Vera 2020 77, 78, 82, 83, 86; Reiné Gutiérrez 2020). Ni que decir acerca en lo referido a que las personas tenemos la necesidad de controlarlo todo para poder afrontar cualquier tipo

de inclemencia. Sin embargo, la pandemia ha traído consigo el *reino de la incertidumbre* (Reiné Gutiérrez 2020 25) y, de su mano, el devenir de emociones que han hecho patente la inseguridad humana (Beck 2006), al encarar situaciones sobrevenidas y excepcionales. En este sentido, Habermas (Filolearning 2020) afirma que las sociedades actuales afrontan grandes incertidumbres causantes de una inseguridad existencial que se extiende globalmente gracias a sujetos conectados digitalmente. Justamente, esa incertidumbre e inseguridad es causante del miedo ante la Covid-19. Un virus que, para Han (2020a) ha llegado a desatar un pánico que ha sido desproporcionado en algunas ocasiones.

Como se ha indicado anteriormente, este es el motivo por el que el autor ha señalado que los peligros vinculados con la pandemia no se han construido desde la negatividad del virus, sino, más bien, desde una desproporcionada positividad de las sociedades, sobre todo, occidentales (Han 2020a; 2020b; 2021). Una positividad que se ha venido expresando en las demandas por un exceso de rendimiento, de producción y de comunicación, frente a lo cual el cansancio permanente no ha podido evitar asomarse (Han 2012; 2020a; 2020b; 2021). Según Han (2012), las sociedades occidentales han explotado a su ciudadanía, al demandar de ella un rendimiento continuo en sus trabajos y en cualquiera de las esferas de su vida, pues toman como punto de partida unos principios basados en la idea, según la cual todos los sujetos han de producir cosas útiles para un sistema capitalista que busca la rentabilidad económica en su productividad. No sólo eso, Han (2012) afirma que son los mismos individuos quienes, además, se autoexigen esa rentabilidad. Debido a ello, mantienen todo su tiempo ocupado en hacer tareas para alcanzar la perfección tanto en el ámbito profesional como en el académico y el personal. Así, el cansancio brota por todas partes sin poder escapar de él porque hacerlo supondría huir, al mismo tiempo, de un sistema que nos mantiene encerrados. Entonces, Han (2020a; 2020b; 2021) ha señalado que la pandemia ha dilatado aún más el cansancio a raíz de los cambios que ha generado en todas las esferas, especialmente, en el trabajo.

La Covid-19 trajo consigo el confinamiento y, en términos generales, incrementó el teletrabajo (Han 2021), lo que, para el autor, en el contexto de la pandemia, supuso una mayor explotación, ya que, al carecer de rituales y de estructuras temporales fijas, cansa mucho más que el trabajo

de oficina (Žižek 2020a). Además, cabe tener en cuenta que es mucho más solitario y no hay duda de que la falta de contacto social agota. Todo ello, unido a la primacía que el teletrabajo da al desarrollo tecnológico, el cual ha pasado a ser esencial, aunque la pandemia, también, haya visualizado sus efectos más negativos. De hecho, durante la Covid-19, la comunicación digital se ha estandarizado y, con ello, las videoconferencias, llegando a parecer las personas *videozombies* en una comunicación unilateral (Han 2021), que nos obliga a mirarnos todo el tiempo como si estuviésemos delante de un espejo, lo cual también cansa porque hace prestar una atención desmesurada a los propios defectos corporales; a la propia *dismorfia*. Una comunicación, entonces, que no supone contacto corporal alguno con la otra y el otro. Contacto que, tal como se expresa en el libro *La desaparición de los rituales* (Han 2020c), no deja de ser fundamental en todos los rituales y esferas de la vida. Por consiguiente, para Han (2021), el virus ha sacado a la luz el *síndrome de la fatiga de la pandemia*, que ha hecho que las personas estén cansadas incluso para rendir. Aún más, que estén cansadas hasta para mantener la preocupación desmesurada por la salud. Han sido tales las maneras en las que el virus ha agudizado la histeria por la salud y la lucha por la supervivencia, que ha parecido que se ha estado viviendo en un permanente estado de guerra, donde no ha habido lugar para la calidad de la vida y en el que el lenguaje belicista ha inundado la existencia (De Llano 2020; Quintana 2020).

En consecuencia, la duración de la pandemia y sus efectos dañinos han provocado un aumento de la depresión en los seres humanos (Han 2021; Žižek 2020a). El virus se convirtió, de una manera inmediata, en un *enemigo* con forma anteriormente no experimentada. Precisamente, este es el adjetivo que utiliza Lledó (de Llano 2020) para referirse al mismo, *inexperimentado*, a través del cual pretende aludir a la pandemia como una situación no vivida antes; como una situación no reconocida por las personas, a la que no se estaba acostumbrada, porque jamás se había encontrado en nuestras vidas. Para Lledó (de Llano 2020; Mariño 2021), especialmente con el confinamiento, parecía vivirse una irrealidad, en la que la amenaza real ha sido totalmente imperceptible, pues, mientras que en las guerras se distingue, claramente, la violencia, la amenaza de la Covid-19 ha estado acompañada de una tranquilidad silenciosa, con calles vacías y mascarillas

que han ocasionado una grandísima extrañeza. Además, según el autor, a diferencia de otros enemigos anteriores, la pandemia es un peligro continuo y feroz, sutil y agudo, profundo y sagaz que, por su aparente irrealidad, es paralizador al tiempo que paralizante (Mariño 2021). En efecto, como se ha indicado más arriba, el virus trajo una transformación brutal de la vida en todos sus ámbitos. Tanto es así que Innerarity (2020) lo ha definido como una *dinámica no lineal*. Allí, una cosa ha ido llevando a la otra a través de un efecto cascada de pequeños cambios que han terminado por causar transformaciones masivas. Justamente, por este motivo, cree que es necesario pensar en términos de *complejidad sistemática* a la hora de afrontarlo porque implica riesgos encadenados y globales. La pandemia ha desbordado el “yo individual” y, sin duda alguna, llegó a congelar el “yo social”. De esta manera, nos ha dado de frente con nuestra máxima vulnerabilidad, sintiéndonos víctimas, espectadores y actores a un mismo tiempo (Reiné Gutiérrez 2020 26). La pandemia ha subvertido lo cotidiano, llegó a eliminar la calle (Mariño 2021) y ha radicalizado más que nunca la expulsión de lo distinto (Han 2021; Žižek 2020a). Además, ha acentuado las brechas de la desigualdad y de la exclusión social (Barranco Vera 2020 88; Castro 2020), haciendo evidente los problemas del sistema económico, las enfermedades que las mismas sociedades ya padecían (Han 2021) y los virus ideológicos que estaban latentes, tales como las noticias falsas, las teorías conspiracioncitas y las explosiones de racismo, entre otros (Žižek 2020a)⁵. En relación con ello, por ejemplo, Savater (Alconada Mon 2020) considera que la Covid-19 ni nos cambiará ni nos hará mejores, aunque sí que dará lugar a mucha más pobreza. Por su parte, Sloterdijk (Carbajosa 2020) cree que, tras la pandemia, habrá que acostumbrarse a vivir en un mundo nuevo, siendo el mayor de los peligros el hecho de no haber aprendido nada de ella. Mientras tanto, Badiou (2020) afirma que habrá efectos políticos significativos, más aún si se tiene en cuenta que, a la larga, se volverán a imponer los intereses de las oligarquías dominantes. Al mismo tiempo, Gabriel (2020) defiende

5 Se observa, entonces, que la crisis sanitaria global ha traído consigo grandes transformaciones, aunque, también, ha recrudescido ciertos problemas que ya existían con anterioridad. Por este motivo, seguirá siendo tan importante abordar la desigual distribución de poder que ya había antes de la Covid-19 como el nuevo orden mundial que llegue a instalarse posterior a ella.

que el mismo siglo XXI ya es resultado de una pandemia que requiere una ilustración global nueva. Por este motivo, en la línea de Sloterdijk (2012 574) propone un *coimmunismo* (una macroestructura de inmunizaciones globales a modo de diseño inmunológico global) que deberá ser cultivado tras la pandemia con el objetivo de vacunarnos frente a todo lo que nos separa. En cambio, Žižek (2020b) está convencido, en varios artículos, de que la crisis del coronavirus ha golpeado tan fuerte al sistema capitalista que, necesariamente, ha de dirigirnos hacia sistemas de vida mucho más solidarios y comunitarios. En este sentido, en su obra *Pandemia: La Covid-19 estremece el mundo* (Žižek 2020a), no vacila al afirmar que la Covid-19 supondrá el fin del capitalismo y el surgimiento de un nuevo comunismo, el cual vendrá impuesto por la imperante necesidad de la más pura supervivencia. Así, según Žižek (2020a), la crisis del coronavirus ha sido una clara muestra que no se puede seguir viviendo como hasta ahora; que hay que cambiar y repensar los rasgos de las sociedades actuales, con miras a salvar las libertades personales a través de un nuevo comunismo basado en lazos de solidaridad y de cooperación global. Frente a ello, Han (2020a) no tiene la menor duda de que Žižek está equivocado y que el capitalismo resurgirá con más fuerza tras la pandemia. En este sentido, además, no niega la posibilidad que Europa llegue a instaurar un sistema policial como el de China, el cual, para el autor, ha sido parte de su éxito en la lucha contra el virus. Tanto es así que, según el autor, a diferencia de Europa, donde no ha habido una verdadera cooperación entre los países, Asia ha gestionado mejor la pandemia, gracias a su mentalidad autoritaria y colectivista. Ésta le permitió adoptar las medidas de sus gobiernos sin crítica alguna. Entre estas medidas, estuvo, por ejemplo, la estricta vigilancia digital, que redujo, a su mínima expresión, cualquier derecho en relación con la protección de datos y con la vida privada (Han 2020a).

En resumen, las opiniones tan dispares sobre qué sucederá con el capitalismo tras las Covid-19 son una muestra más de la experiencia tan extrema que ha sido la pandemia. No cabe duda que la Covid-19 ha puesto patas arriba al sistema y a prueba a las personas, quienes, con el pasar del tiempo, han tenido que transformar nuestra primera *negación* del virus en una posterior *aceptación valiente* de lo sucedido a fin de seguir viviendo.

3 · La Covid-19 como oportunidad para el cambio: ha llegado el turno de la filosofía

Diversos son las y los pensadores que confían en que la crisis del coronavirus sea una oportunidad para replantear muchas cosas; para imaginar y poner en prácticas otras maneras de vivir y de pensar con el fin de apreciar, mucho más, lo sencillo y lo cotidiano (Mejía 2020). En ello, por ejemplo, confía, plenamente, Žižek (2020a; Durán Guerra 2020 96) cuando sugiere que la humanidad no podrá seguir viviendo como siempre tras la Covid-19. Por el contrario, necesitará un cambio radical, el cual, en su caso y como se ha señalado en la primera sección, deberá ir de la mano de un *comunismo reinventado*. Así, Žižek (2020a; Durán Guerra 2020 96), aunque asume con tristeza que las personas tengan que vivir una catástrofe para darse cuenta de la importancia del cambio, no deja de poner su empeño en ese comunismo reinventado. Éste, ha de estar basado en la confianza entre las personas y en la ciencia, para, en última instancia, darle un golpe final al capitalismo (Žižek 2020a; 2020b). De este modo, la propuesta del autor es aprovechar la dramática experiencia de la pandemia para aprender y para ser capaces de propagar otro virus más beneficioso, gracias al cual se pueda pensar en una sociedad alternativa, erigida sobre los lazos de la solidaridad y de la cooperación global. Y es que, seguramente, la Covid-19 no nos hará mejores ni peores, ni sacará lo mejor ni lo peor de la humanidad, pero sí *nos sacará a nosotras y a nosotros mismos* (Villacañas 2020). Por esto, a pesar de que las cosas no vayan a ser mejor después de la crisis, lo vivido con el coronavirus ha de hacer repensar el futuro con grandes dosis de imaginación ética. Tanto es así que, al respecto, González Valerio y Martínez Ruiz (2020; Reiné Gutiérrez 2020 27) afirman que lo más importante no es saber qué vendrá tras la pandemia, sino, más bien, preguntarse por el tipo de sociedad que se desea construir. Grimson (2020; Reiné Gutiérrez 2020 35) alude a un futuro que deberá verse como un proyecto de construcción colectiva con nuevos horizontes, el cual, según Waisbord (2020; Reiné Gutiérrez 2020 33), habrá de plantearse sin olvidar las diferentes condiciones de cada lugar. Sea como sea, lo que no se puede es perder la *esperanza* en que la pandemia se convierta en una oportunidad para el cambio y la transformación hacia

una *nueva humanidad*. Así, lo señala, también, Lledó (de Llano 2020; Mariño 2021), para quien la esperanza es una actitud esencial, la cual ha de hacer posible reinventarnos y madurar como sociedades, culturas y personas. Esta esperanza ha de permitir reflexionar con una nueva luz, desde la imaginación ética, con el objetivo de explorar todas las perspectivas posibles desde distintos puntos de vista.

Por consiguiente, la experiencia de la pandemia debería ser una oportunidad para el reencuentro con las y los demás y para ensalzar la vida en común. De este mismo modo, lo señala Nussbaum (Mejía 2020), para quien deberíamos aprender a abrirnos a las realidades de las y los otros y a ser conscientes de la importancia de cooperar y trabajar en común o, de lo contrario, fracasaremos. Para la autora, la Covid-19 ha regalado un valioso tiempo para pensar. Por ello, afirma que la crisis debería ser el momento para los aprendizajes y para la transformación, evitando ocultar cualquier otra pandemia grave, como puede ser, por ejemplo, el deterioro de la educación, o el solapamiento de los autoritarismos. Con esta finalidad, Nussbaum (Mejía 2020), en el mismo sentido que lo hacen otras y otros pensadores, resalta el papel fundamental que debería tener la *filosofía* ante esta situación, al tratarse de una actividad que, precisamente, ayuda a plantearse aquellas preguntas que a todas las personas deberían interesar. Preguntas que han acechado, y continúan haciéndolo, la vida durante la pandemia, que son vitales para una democracia saludable y que pueden llevarnos a aprovechar la crisis de la Covid-19 para pensar un mundo diferente. Es decir, si como señala Lledó (Durán Guerra 2020 119-126), la pandemia debería ser el momento para salir de la caverna de Platón, la actividad de la filosofía debe ser la llave para hacerlo, al cultivar una inteligencia crítica por medio de preguntas que ensalzan las mentes libres. Entonces, la filosofía servirá para estar alerta y para que nadie se aproveche de lo vírico, haciéndonos permanecer en la oscuridad.

Si se recupera la definición etimológica de la filosofía como amor (*philos*) por la sabiduría (*sophia*), se distingue, claramente, su tendencia hacia el asombro (*zaumatzo*) por todo lo que rodea y afecta tanto al ser humano como a la naturaleza (Montero 1978). La filosofía, con sus constantes y continuas preguntas, pretende recabar el máximo de información sobre cualquier hecho a fin de disponer de suficientes herramientas para su in-

terpretación, siempre desde diferentes ángulos y con la mirada puesta en su capacidad para proponer salidas ante las situaciones de la vida. De esta manera, cultiva la imaginación ética porque estimula a ir más allá de las percepciones habituales; a escapar de las imágenes a las que hemos estado acostumbrados; y a idear otros mundos posibles con análisis profundos, pensados con pausa y sin miedo a divagar crítica, ética y creativamente (París Albert 2018a). Este es uno de los motivos por el cual la filosofía no frena en su afán por hacerse preguntas. Preguntas que, en algunos casos, se han definido como los “grandes problemas filosóficos” y, en otros, han tenido más que ver con experiencias particulares y/o con vivencias cotidianas, las cuales, acechan las vidas diariamente. En este sentido, si los que se han tipificado como los grandes problemas filosóficos son los que afectan al conjunto de la humanidad en cualquier tiempo y cultura, (como son las preguntas por la vida, el bien, la felicidad...).

Las rutinas diarias han dado lugar a otras preguntas que se plantean al ritmo del tiempo, de acuerdo con cada época y sociedad, como son ahora los efectos derivados de la crisis del coronavirus. Un conjunto de preguntas donde la filosofía reflexiona, dando vueltas alrededor de ellas, sin la necesidad de contentarse con una única solución, sino, simplemente, descubre interpretaciones que pueden servir como guía; que amplían el horizonte de las miradas; que permiten adentrarse en nuestras inquietudes desde otros ángulos y mejora nuestra existencia a pesar de no proponer ningún resultado final (Montero 1978). De hecho, el fin de la actividad de la filosofía no es el de encontrar soluciones únicas, sino el de incentivar el pensamiento crítico, ético y creativo, a través de circunloquios en los cuales se ha de ser muy consciente que los problemas tratados son insolubles y, ciertamente, lo que se hará es renovar teorías anteriores mediante actualizaciones “bizantinas del vocabulario empleado” (Montero 1978 19). Justamente, ésta ha sido una de las razones a la cual se han acogido quienes, tantas veces, han reiterado que la filosofía no sirve para nada. Sin embargo, para Pieper (1970 45) y a pesar del daño que se quiere hacer a la filosofía con la defensa de estos argumentos, la cuestión es que estos críticos están en lo cierto, pues, exactamente, “el filosofar no sólo no sirve de hecho para nada, sino que además no puede ni debe servir absolutamente para nada”, ya que se trata de una actividad que “es más bien un hacer que tiene sentido en sí

mismo, que no se legitima precisamente por su aptitud para “servir para un fin” (Pieper 1970 48). Así, entonces, la filosofía muestra su *compromiso con el mundo*, que más “allá de los compromisos particulares, hace suyo el compromiso de hacer y de tener el mundo” (Garcés 2015 15). Una responsabilidad que, por supuesto, pone al servicio de la situación generada con la pandemia a fin de indagar con cautela lo sucedido, las alternativas que hay tras la Covid-19 y los aprendizajes a alcanzar con la situación. Se trata, pues de una oportunidad para que la filosofía regrese a la calle y para que, desde su *dimensión mundana*, analice esta cotidianidad en diálogo con las teorías de los pensadores clásicos, las cuales dan forma a su *dimensión académica* (Kant 1978). Es decir, al analizar la pandemia en sí y sus efectos, la actividad del filosofar sale de nuevo al aire libre (Vargas Lozano 2012), “al mundo distanciado del reconocimiento de los seres humanos como seres humanos” (Martínez Guzmán 2001 20), para “confrontarlo con las propuestas de los filósofos” (Martínez Guzmán 2001 20) mediante un lenguaje sencillo y transparente, despojado en lo posible, del “simbolismo [...] de las lenguas históricas”, es decir, de un lenguaje caracterizado por signos y por una terminología artificial (Pieper 1970 118). En consecuencia, la filosofía pasa a ser una actividad para todas y todos; una actividad inherente a todos los seres humanos, al admitir que todas las personas pueden tener alguna opinión que aportar al respecto de lo ocurrido con la crisis del coronavirus y en relación con las posibles alternativas para hacerle frente crítica, ética y creativamente. En este sentido, por ejemplo, Silvero (Quintana 2020) advierte que, al sacar a la calle la reflexión filosófica, habrá una mayor disposición a revisar certezas y a formular ideas que sean realizables en plena crisis de la Covid-19 y posteriormente. Además, asume que el sistema y, prácticamente, todos sus valores están en fuertes aprietos y, por ello, son necesarios muchos replanteos y nuevas ideas, que, sin duda alguna, pueden verse favorecidos con la tendencia inagotable de la filosofía a cuestionar todo, a dudar y a generar debate.

Por lo tanto, la filosofía es una herramienta necesaria para extraer aprendizajes de la trágica experiencia de la pandemia (Villacañas 2020). Sin duda alguna, según Lledó (de Llano 2020), alumbró los caminos más difíciles y es un pilar esencial en los tiempos más complicados. Tanto es así que, aunque comparte el mundo y las mismas evidencias que el resto de

la ciudadanía, asume su tendencia a valorarlo todo y su pasión por querer saber más, sin olvidar su propia condición democrática y su disposición a no aventurarse con diagnósticos precipitados. La filosofía parte de un deseo por madurarlo todo y por no dar una opinión a la ligera, así como, también, es bien consciente que el mundo no tiene por qué ser como las personas queremos que sea (Villacañas 2020). Puramente, al filosofar, se observa este mundo, se valora, se reflexiona y se interpreta desde puntos de vista varios, se brindan miradas que pueden gustar, o no, ya que el objetivo no es que sus interpretaciones agraden a todos los sujetos, sino, más bien, que *tengan lugar*, para que ayuden a percatarse de que las cosas siempre podrán verse desde tantas perspectivas como personas hay, siendo lo más interesante la posibilidad de establecer un diálogo entre todas ellas. De esta manera, para Martín Sáez (2020), actualmente, la filosofía ha de ser como una pandemia, aquella que está en todo y que nos impide priorizar; que nos hace reconocer nuestra finitud y que nos obliga a plantearnos nuevos problemas de acuerdo con los tiempos y con las necesidades de los seres humanos y de la naturaleza. Por este motivo, se inunda con reflexiones sobre lo sucedido con la Covid-19 y se preocupa por la incertidumbre que la envuelve. Una incertidumbre que, para Eurídice Cabañes (Reiné Gutiérrez 2020 26), hace de la filosofía una actividad totalmente necesaria, pues, aunque, como dice la autora, con ella no se encontrará la vacuna, es evidente que su asombro y admiración harán distinguir, claramente, lo verdaderamente prioritario de lo aparentemente importante. Por su parte, Loewe Henny (Reiné Gutiérrez 2020 27) alude a que la filosofía debe centrarse, sobre todo, en las problemáticas éticas, permitiendo cuestionarnos sobre temáticas como las que describen las siguientes preguntas: ¿A qué precio se salvan las vidas? ¿Qué se concibe como bienestar durante la pandemia? ¿Cómo se resuelven aquellos momentos en los cuales el hecho de salvar vidas y el bienestar se oponen? ¿Qué sucede con la disputa entre la libertad y la seguridad? Cuestiones estas, cuyo planteamiento ayuda a aportar sentidos y caminos distintos; a rebatir crítica, ética y creativamente algunas actitudes y/o a reafirmar otras muchas; a asumir la magnitud de los problemas y sus efectos; a idear salidas.

En resumen, ante una situación como la de la crisis de la Covid-19, se necesita tiempo para pensar (Tomás Cámara 2020). Un tiempo que debe venir de la mano, también, de la actividad del filosofar y que, como seña-

lan González Valerio y Martínez Ruiz (2020), ha de ser asumido sin prisas porque a la filosofía le viene mal ir rápido. Además, es evidente que los cambios causados con la pandemia requieren análisis pausados, que nos hagan aceptar, con más fuerza que nunca, lo ocurrido, para poderlo comprender y ser conscientes, al mismo tiempo, de la multitud de escenarios que se vislumbran después de las crisis. No cabe duda pues que, como expresa Cebrián (2020), ha llegado la hora de las y los filósofos; ha llegado el momento de recuperar la capacidad de pensar para volver a *humanizar* la vida y promover una nueva humanidad.

4 · La filosofía tras las Covid-19: hacia una revolución humana para una nueva humanidad

El pensamiento crítico, ético y creativo que se cultiva con la filosofía es una llave necesaria si se quiere sembrar una nueva humanidad, erigida sobre los pilares de una mayor *humanización* de las sociedades y las culturas después de la Covid-19. Una humanización que traiga consigo el rescate de ciertos valores que las personas hemos venido dejando de lado, al haber sido arrastradas, muy especialmente, por modos de vida más individualistas propios de los tiempos actuales. Hoy en día, sobre todo, en las sociedades occidentales, predomina la tendencia a pensar cada individuo en sí mismo, siendo complicado ponerse en la piel de las y los demás. Resulta difícil salir de los horizontes propios y establecer diálogos que vayan más allá del bienestar personal. En cambio, las peculiaridades de la actividad del filosofar ofrecen la posibilidad de hacer frente a esta tendencia, gracias a las formas como estimula nuestra curiosidad, las ansias por saber sobre todo lo que nos envuelve, con los ojos bien abiertos, a partir de *diálogos filosóficos* que toman en consideración las voces de todos los sujetos afectados (París Albert 2018a). Diálogos que se suceden al respecto de cualquier cuestión que afecta a los seres humanos y a la naturaleza e inducen a una reflexión crítica, ética y creativa con el objetivo de captar distintas posibles interpretaciones sobre lo que nos sucede, y de proponer respuestas varias a las situaciones que vivimos, para ser capaces de afrontar cualquier estado de crisis y/o de ansiedad. Se trata, entonces, de diálogos que cumplen su

finalidad con discursos argumentativos, que hacen expresar nuestras razones. Ello favorece su comprensión por parte de todos los sujetos implicados (Apel 1989; 1992; Cortina 1985; 1994; Habermas 1985; 2000). Sin embargo, no son diálogos en los cuales se busque una sola verdad, como se señalaba más arriba, sino, más bien, se pretende saber qué hay en la mente de las personas a fin de alcanzar un entendimiento lingüístico entre todas ellas, el cual ha de ser posible gracias a que todas las voces son consideradas en las mismas condiciones de igualdad y libertad (Apel 1989; 1992; Cortina 1985; 1994; Habermas 1985; 2000). Es decir, en los diálogos filosóficos priman la *intersubjetividad* y la *performatividad*, de acuerdo con las cuales se ensalza tanto la relación entre los sujetos como la petición de cuentas por aquello que se dice y/o calla, de la mano de una racionalidad comunicativa que excede la más pura racionalidad estratégica (Austin 1971; Martínez Guzmán 2001; 2005). En este sentido, no niegan el carácter ideológico que pueden tener los discursos y el control que pueden llegar a ejercer a través de los medios de comunicación y de las redes sociales. Sin embargo, el hecho de no negarlo, no impide su esfuerzo por cultivar otras formas de disponer de los discursos, del diálogo, mucho más favorables al reconocimiento de las diferentes voces y nutridos por usos menos autoritarios y destructivos del poder.

En resumen, desde la filosofía, se ensalza el diálogo, ya que nos permite interpretarlo como:

Acción de comunicarse dos o más personas pidiéndose o dándose razones de por qué se hacen, dicen o callan, lo que se hacen, dicen o callan. Etimológicamente procede del griego *diálogos* que, a su vez, viene del verbo *dialégomai* que significa hablar, decir, conversar. Es una palabra compuesta de la preposición *dia* como prefijo que significa “a través de” y de *logos* que significa, palabra, razón, discurso [...] Así “diálogo” es algo que nos hacemos dos o más personas, a través de las palabras, de las razones que nos damos, de los discursos e, incluimos, de los silencios comunicativos (Martínez Guzmán 2004 302).

Por consiguiente, no hay duda de que los diálogos filosóficos, tal y como han sido caracterizados aquí, fomentan el cultivo de dos valores que

son esenciales hoy en día, muy especialmente, en tiempos de Covid-19 y pospandemia. Me refiero a la *cooperación* y al *reconocimiento*. Dos valores, cuya práctica es de necesaria reparación si se quiere lograr, como se exponía más arriba, que la crisis del coronavirus sea una oportunidad para el cambio, para humanizar las sociedades y culturas, y para alcanzar una auténtica revolución humana (Han 2020a) que nos dirija hacia una nueva humanidad, en la cual seamos, cada vez, más conscientes del mundo en el que vivimos, de las personas que nos rodean y de la naturaleza. Una revolución humana hacia una nueva humanidad que nos haga capaces de escapar de nosotras y nosotros mismos, poniendo, en un primer lugar, el bien común y la solidaridad frente al bienestar de carácter individual y los bienes, esencialmente, materiales y que, al mismo tiempo, nos guíe hacia la revalorización de lo sencillo y cotidiano, así como del saber estar y convivir en paz con las y los demás.

La pandemia nos ha hecho conscientes de la necesidad de la *cooperación* (Žižek 2020a), entendida ésta como una actitud que fomenta el trabajo y el esfuerzo colectivo a la hora de superar los aprietos, para transformar las dificultades en auténticas ocasiones de reconstrucción y reconciliación de las relaciones humanas (Deutsch 2000; París Albert y Comins Mingol 2019 6; Rapoport 1992; Tjosvold 1989). La cooperación impulsa el bien común y rehúye de la interpretación más individual de los problemas, al concebirlas, más bien, como situaciones que las personas viven en la medida en que se relacionan con otras, y para las cuales la búsqueda de acuerdos debe hacerse entre todas y todos. Así, más allá de una mirada egocéntrica que quiere siempre ganar y satisfacer los intereses propios, la actitud de la cooperación se compromete con las necesidades de todos los sujetos y examina las maneras en las que se pueden cumplir en condiciones de igualdad. De esta forma, no hay duda de que pasa a ser una actitud totalmente necesaria durante la Covid-19 y tras ella, pues, tal y como afirma Nussbaum (Mejía 2020), ciertamente, la crisis del coronavirus requiere un desempeño en conjunto y comprometido de todas las personas, quienes han de ir remando en una misma dirección con el objetivo de encarar todos sus desafíos. En este sentido, los individuos precisan cooperar para acatar cualquier tipo de restricción y para aproximarse a alternativas formas de relacionarse que, evidentemente, protejan siempre el bienestar social de

las personas, sociedades y culturas. Una forma de proceder, la cooperativa, que, en efecto, viene favorecida por la actividad del filosofar, sobre todo, si se tiene en cuenta los modos cómo la filosofía estimula la escucha activa, la empatía y la inclinación hacia la prosperidad y la seguridad humana (París Albert 2018a 107).

Por lo tanto, la cooperación aviva las llamas de la *solidaridad* y su promoción en tiempos convulsos, como son los de la Covid-19 y los posteriores a ella. Al mismo tiempo, la solidaridad da paso a la *tolerancia* de todas las opiniones y al *reconocimiento* de puntos de vista ajenos a los propios. Esto, precisamente, facilita el entendimiento de las formas más plurales de reflexionar sobre la pandemia, su origen y sus efectos, así como el diálogo entre estas distintas posturas (Comins Mingol y París Albert 2019; París Albert 2018b 13; París Albert y Comins Mingol 2019). Así, pues, se trata de un reconocimiento que no deja de ser, también, prioritario si se quiere captar y comprender los diferentes sufrimientos padecidos durante la pandemia, así como las múltiples formas de vivir la crisis y los plurales modos de afrontarla según las circunstancias de cada persona. Un reconocimiento que, efectivamente, se ve, también, beneficiado con la capacidad de argumentación que potencia la actividad del filosofar y que se caracteriza por la reciprocidad de las acciones (Honneth 1997), de acuerdo con la que se desea reconocer en la medida que sentimos que nuestras miradas e interpretaciones sobre la Covid-19, nuestras vivencias y padecimientos, y nuestras vías para pensar más allá de la crisis, son correspondidas.

En resumen, la cooperación y el reconocimiento deberán ser dos valores que guíen la revolución humana propicia a una naciente nueva humanidad tras la Covid-19. Una humanidad que ha de ser moderna y actual, y que se caracterizará por ser fresca e inédita, al enfatizar, por ejemplo, la cooperación entre las personas, los esfuerzos colectivos, la mutualidad, la comunicación para el entendimiento lingüístico, las convivencias en paz, los bienes no materiales, los sentimientos, y el pensamiento crítico, ético y creativo. Es decir, hablamos, entonces, de una humanidad que ha de tender, necesariamente, hacia una imperiosa humanización de las personas, de las sociedades y de las culturas de la mano de la actividad del filosofar.

5 · Conclusiones

No hay ninguna duda de que el mundo ha cambiado desde que se originó la Covid-19. En términos generales, las personas no somos cómo solíamos ser y es evidente que la pandemia ha revolucionado, también, nuestras maneras de pensar y sentir. Entonces, lo que ahora toca es aprovechar esos cambios para fomentar una nueva humanidad que la terrible experiencia de la crisis del coronavirus le sirva para ensalzar ciertos valores, actitudes y conductas que se habían ido dejando de lado a causa de las propias exigencias del sistema capitalista, el cual lo inunda todo, especialmente, en Occidente. Tanto es así que a las personas se nos presenta la oportunidad para promover una revolución humana hacia una mayor humanización basada en una revalorización de lo cotidiano, lo colectivo, la cooperación y el reconocimiento. En este sentido, tenemos una ocasión para empezar a despreocuparnos tanto de lo puramente material y para empezar a poner a los sujetos, y a nuestras relaciones, en un primer lugar, teniendo muy en cuenta las formas cómo nos sentimos, nuestras palabras y silencios y nuestras acciones. En definitiva, debemos cultivar una mayor *intersubjetividad* que nos haga pensar más en el diálogo entre las personas, en la convivencia en paz, y mucho menos, en cambio, en las luchas contras las y los demás.

Para el cultivo de esta nueva humanidad basada en una mayor humanización, la filosofía debe jugar un rol prioritario, tal y como se ha resaltado en estas páginas. De este modo, durante la crisis del coronavirus y en los tiempos pospandemia, la actividad del filosofar pasa a ser un medio necesario en favor de una revolución humana hacia la nueva humanidad. Esta es la razón por la que hay que poner encima de la mesa su esencialidad y seguir reivindicando los beneficios que hay cuando la filosofía regresa a la calle y se pone al servicio de las gentes, las sociedades y las culturas.

6 · Bibliografía

Alconada Mon, Hugo. “Vamos a seguir siendo lo mismo, pero un poco peor”: Fernando Savater”, *El Tiempo* (2020). Disponible en: <https://www.eltiempo.com/cultura/musica-y-libros/fernando-savater-ha->

- bla-del-futuro-de-la-humanidad-tras-la-pandemia-514376 [4 de julio de 2020].
- Apel, Karl Otto. “La situación del hombre como problema ético”. *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, eds. Xabier Palacios y Francisco Jaranta. Barcelona: Anthropos, 1989. 23-45.
- Apel, Karl Otto. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant”. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, eds. Karl Otto Apel y otros. México: Iztapalapa, 1992. 11-44.
- Austin, John Langshaw. *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- Barranco Vera, Luz Alejandra. “Emociones cautivas durante el confinamiento: miedo-frustración-enojo”. *Pensamientos sociales de la nueva normalidad*, coords. Rosa Rabazo Ortega y Azahara Romero Sanz. Badajoz: AnthroPiQa, 2020. 77-93.
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Bermejo Barrera, José Carlos. *El Gran Virus: ensayo para una pandemia*. Madrid: Akal, 2020.
- Badiou, Alain. “Sobre la situación epidémica por Alain Badiou”, *Televisa.News* (2020). Disponible en: <https://noticieros.televisa.com/especiales/alain-badiou-opinion-cambios-politicos-coronavirus/> [31 de marzo de 2020].
- Carbajosa, Ana. “Peter Sloterdijk: “El regreso a la frivolidad no va a ser fácil”, *El País* (2020). Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-05-02/peter-sloterdijk-la-supervivencia-es-indiferente-a-las-nacionalidades.html> [3 de marzo de 2020].
- Castro, Ernesto. “La Covid-19 y las arrogancias de la filosofía”, *RdL Revista de Libros* (2020). Disponible en: https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=5504&t=articulos [24 de junio de 2020].
- Cebrián, Juan Luis. “Un cataclismo previsto”, *El País* (2020). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/03/21/opinion/1584787828_176852.html [23 de marzo de 2020].

- Comins Mingol, Irene y Sonia París Albert. “Reconocimiento y cuidado: filosofía para la paz y Paz imperfecta en diálogo”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 27 (2019): 1-26.
- Cortina, Adela. *Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Cortina, Adela. *Crítica y utopía: La escuela de Francfort*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1994.
- De Llano, Pablo. “Emilio Lledó: Ojalá el virus nos haga salir de la caverna, la oscuridad y las sombras”, *El País* (2020). Disponible en: <https://elpais.com/cultura/2020-03-28/emilio-lledo-ojala-el-virus-nos-haga-salir-la-caverna-la-oscuridad-y-las-sombras.html> [29 de marzo de 2020].
- Deutsch, Morton. “Cooperation and Competition”. *The Handbook of Conflict Resolution. Theory and Practice*, eds. Morton Deutsch y Peter Thomas Coleman. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2000. 21-40.
- Durán Guerra, Luis. “Filosofía de la pandemia: Una revisión crítica”, *Argumentos de Razón Técnica* 23 (2020): 93-149.
- Filolearning. “Entrevista con Habermas in “Kölner Stadt-Anzeiger”, *Filolearning* (2020). Disponible en: <https://filolearning.com/2020/04/05/entrevista-con-habermas-in-kolner-stadt-anzeiger-3-de-abril-de-2020/> [3 de abril de 2020].
- Gabriel, Markus. “El orden mundial previo al virus era letal”, *El País* (2020). Disponible en: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [25 de marzo de 2020].
- Garcés, Marina. *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2015.
- González Valerio, María Antonia y Rosaura Martínez Ruiz. “Covid-19: crítica en tiempos enfermos”, *Filosofía&co* (2020). Disponible en: <https://www.filco.es/covid-19-critica-en-tiempos-enfermos/> [13 de abril de 2020].
- Grimson, Alejandro. “Presentación. El futuro después del COVID-19”. *El futuro después del COVID-19*, coords. Lila Siegrist y otros. Argentina: Argentina Unida, 2020. 1-8.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.

- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Simancas ediciones, 2000.
- Han, Byung Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Han, Byung Chul. *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona: Herder, 2015.
- Han, Byung Chul. “La emergencia viral y el mundo de mañana”, *El País* (2020a). Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> [22 de marzo de 2020].
- Han, Byung Chul. “Por qué a Asia le va mejor que a Europa en la pandemia: el secreto está en el civismo”, *El País* (2020b). Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-10-24/por-que-a-asia-le-va-mejor-que-a-europa-en-la-pandemia-el-secreto-esta-en-el-civismo.html> [25 de octubre de 2020].
- Han, Byung Chul. *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder, 2020c.
- Han, Byung Chul. “Teletrabajo, ‘zoom’ y depresión: el filósofo Byung Chul Han dice que nos autoexplotamos más que nunca”, *El País* (2021). Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2021-03-21/teletrabajo-zoom-y-depresion-el-filosofo-byung-chul-han-dice-que-nos-autoexplotamos-mas-que-nunca.html> [21 de marzo de 2021].
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Horvat, Srečko. “Lo más contagioso es el miedo”, *El País* (2020). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2020/02/14/ideas/1581676668_075823.html [16 de febrero de 2020].
- Innerarity, Daniel. *Pandemocracia: Una filosofía de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.
- Kant, Immanuel. *Crítica a la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- Mariño, Henrique. “Emilio Lledó: el miedo invisible que provoca el coronavirus es feroz por la amenaza de lo irreal”, *Público* (2021). Disponible en: <https://temas.publico.es/covid-virus-que-cambio-nuestras-vidas/2021/03/10/entrevista-emilio-lledo-miedo-invisible-pandemia-coronavirus/> [10 de marzo de 2021].
- Martín Sáez, Daniel. “Filosofía en tiempos de pandemia”, *nuevatribuna.es* (2020). Disponible en: <https://www.nuevatribuna.es/articulo/socie->

- dad/filosofia-tiempos-pandemia/20200607163856175843.html [7 de junio de 2020].
- Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, 2001.
- Martínez Guzmán, Vicent. “Diálogo”. *Enciclopedia de paz y conflictos*, ed. Mario López Martínez. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004. 302-303.
- Martínez Guzmán, Vicent. *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Mejía, Jairo. “Nussbaum: La pandemia ha reactivado el deseo de una democracia social”, *Agencia EFE* (2020). Disponible en: <https://www.efe.com/efe/espana/destacada/nussbaum-la-pandemia-ha-reactivado-el-deseo-de-una-democracia-social/10011-4220792> [14 de abril de 2020].
- Montero, Fernando. “La historicidad de la Filosofía”. *La Filosofía Presocrática*, eds. Fernando Montero y otros. Valencia: Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, 1978: 13-47.
- Nussbaum, Martha Craven. *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2019.
- París Albert, Sonia. “Acciones educativas para afrontar algunos desafíos de la filosofía en el siglo XXI”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 74 (2018a): 105-119.
- París Albert, Sonia. “El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 74 (2018b): 369-385.
- París Albert, Sonia e Irene Comins Mingol. “La cooperación en la transformación pacífica de los conflictos: hacia la justicia y el amor como caminos del reconocimiento”, *Investigaciones Fenomenológicas* 16 (2019): 259-275.
- Pieper, Josef. *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1970.
- Quintana, Eduardo. “Covid-19: El papel de la filosofía es revisar certezas y formular ideas realizables”, *Ciencia del Sur. La evidencia sale a la luz* (2020). Disponible en: <https://cienciasdelsur.com/2020/04/20/covid-19-el-papel-de-la-filosofia-es-revisar-certezas-y-formular-ideas-realizables/> [20 de abril de 2020].

- Ramonet, Ignacio. “La pandemia y el sistema-mundo: un hecho social total”, *Comunicación: estudios venezolanos de comunicación* 190-191 (2020): 95-124.
- Rapoport, Anatol. *Peace: An Idea Whose Time Has Come*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Reiné Gutiérrez, José. “Filosofía e incertidumbre (sobre mariposas, cisnes y rinocerontes)”. *Pensamientos sociales de la nueva normalidad*, coords. Rosa Rabazo Ortega y Azahara Romero Sanz. Badajoz: AnthropiQa, 2020. 17-43.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia. Editorial Pre-Textos, 2012.
- Tjosvold, Deutsch. “Interdependence Approach to Conflict Management in Organizations”. *Managing Conflict. An Interdisciplinary Approach*, ed. M. Afzalur Rahim. New York: Praeger Publishers, 1989. 41-50. 1989
- Tomás Cámara, Dulcinea [ed.]. *Covidosofía: Reflexiones filosóficas para el mundo pospandemia*. Barcelona: Paidós, 2020.
- Vargas Lozano, Gabriel. “Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI”, *Eikasía. Revista de filosofía* 5 33 (2010): 41-59.
- Villacañás, José Luis. “El filósofo democrático”, *Levante* (2020). Disponible en: <https://www.levante-emv.com/opinion/2020/03/23/filosofia-democratico-11654333.html> [20 de marzo de 2020].
- Waisbord, Silvio. “Los falsos profetas de la pospandemia”. *El futuro después del COVID-19*, coords. Lila Siegrist y otros. Argentina: Argentina Unida, 2020. 123-130.
- Žižek, Slavoj. *Pandemia: La Covid-19 estremece el mundo*. Madrid: Anagrama, 2020a.
- Žižek, Slavoj. “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, ed. Pablo Amadeo. Buenos Aires: ASPO, 2020b. 21-28.

Historia e identidad: reflexiones en torno a Ibn Jaldún y Hegel.

History and identity: reflections on
Ibn Khaldun and Hegel.

Alejandro Martín Navarro¹

Universidad de Sevilla, España

Recibido 3 octubre 2021 · Aceptado: 19 diciembre 2021

Resumen

El presente artículo aborda las relaciones entre historia e identidad tomando como punto de partida ciertos conceptos compartidos en la obra filosófica de Ibn Jaldún y Hegel. En la introducción, expongo algunas de ideas básicas que se plantean en el ámbito de la filosofía de la historia, especialmente aquellas que afectan a la cuestión del motor de la historia; a continuación, abordo la reflexión jalduniana sobre las diferentes formas de civilización y el carácter dialéctico de sus relaciones recíprocas; en tercer lugar, analizo el concepto hegeliano de historia como realización del espíritu; por último, reflexiono sobre el aporte de ambos autores a la comprensión del sentido de la historia como ámbito de disputa de la identidad humana.

Palabras clave: Autoconciencia, historia, Hegel, Ibn Jaldún, identidad.

Abstract

This paper analyses the relationship between History and Identity, taking as starting point some common concepts in Ibn Khaldun's and Hegel's philosophical works. In the introduction, I first explain some of the main concepts from the Philosophy of History, particularly those which are related to the question of the cause of History; secondly, I address Ibn Khaldun's reflexion on different types of civilizations and the dialectical nature of their reciprocal relationships; thirdly, I analyse Hegel's concept of History as realisation of the Spirit; lastly, I reflect on both thinkers' contribution to the understanding of the meaning of History as the battlefield of human identity. *Keywords:* Self-awareness, History, Hegel, Ibn Khaldun, identity.

¹ amartinn@hotmail.com

1 · Introducción

La primera pregunta de una filosofía de la historia es “¿por qué hay historia y no más bien quietud?”. Es decir, ¿cuál es la causa de que el ser humano no se mantenga unido a una vivencia cíclica del tiempo, tal y como la encontramos en los estadios primitivos de la humanidad y en el resto del mundo animal? ¿Qué provoca la salida del hombre de su estado ahistórico e impulsa el devenir de las edades, los pueblos, las civilizaciones? Visto así, una filosofía de la historia estaría necesariamente vinculada a la metafísica y a la antropología, en tanto abarcaría al mismo tiempo la pregunta presocrática por el devenir y la pregunta socrática por el hombre. Si la historia fuera solo, como clamara Shakespeare, “un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada”, entonces sería también, como se lamentaba Joyce, “una pesadilla de la que intento despertar”. Encontrar un sentido en la historia, más allá del caótico desfile de los acontecimientos, es encontrar un sentido a la vida humana, comprender qué es el hombre y cómo ha llegado a serlo. Levantar, como en la imagen novalisiana, el velo de Isis y descubrir el propio rostro.

Pero, para llegar tan lejos, es preciso tener en cuenta que, de la misma manera que no es posible una lectura racionalista de la historia que la explicara por simples causas mecánicas, tampoco es posible abandonarse a la fe en los hechos desnudos, a la ingenua mística del puro acontecer. Como señalaba Cassirer,

para que los fenómenos históricos, de por sí mudos, se conviertan para nosotros en una unidad viva y llena de sentido, hay que partir de determinados principios objetivos de enjuiciamiento, de ciertos puntos de vista fijos de selección y plasmación. En ninguna otra parte se ve tan claro como en la historia del espíritu que su contenido y su cohesión no son algo dado, sino que tenemos que crearlos nosotros mismos a base de los hechos concretos: esa historia es solamente lo que nosotros hacemos de ella. (Cassirer 25)

Las obras de Ibn Jaldún y de Hegel me parecen, en este sentido, dos paradigmas fecundos de ese tipo de incursión en la historia que huye, por

un lado, del mero positivismo cronista y, por otro, de la bruta explicación materialista. Y es que, a pesar de ciertas interpretaciones de Ibn Jaldún como una especie de avanzadilla del materialismo decimonónico, lo cierto es que una lectura más atenta de su obra revela fácilmente que, para él, las fuerzas movilizadoras de la historia son de naturaleza “espiritual” en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, tienen que ver con la proyección de la identidad humana en el tiempo.

Es verdad que Ibn Jaldún presta, como Hegel, gran atención a las condiciones geoclimáticas en que se desarrollan los pueblos, así como a sus modos de producción y subsistencia. Por ejemplo, considera que los climas templados favorecen la aparición de culturas equilibradas, en las que florecen las ciencias y la moralidad, frente a los habitantes de las latitudes más áridas, donde abundan la violencia y la desproporción. Pero esto no implica una postura materialista ni determinista, como veremos. El desarrollo de la cultura tiene que ver más bien con lo que Hegel entiende que es un proceso espiritualmente inmanente: el proceso por el cual el espíritu, en la acción efectiva humana, busca saber de sí mismo objetivándose. Frente a la perspectiva que solo busca contemplar los hechos asépticamente, considerando toda manifestación cultural en su valor intrínseco o en cuanto expresión de condiciones materiales, todavía hoy se pregunta un filósofo como Rémi Brague si, por ejemplo, “no habrá una conexión entre la concepción de la persona (sobre todo de la mujer) sometida a ciertas conductas en materia de sexualidad y una tendencia al marasmo cultural” (Brague 23). Es decir –generalizando ahora la pregunta– si el desarrollo de la civilización no tendrá que ver menos con su actividad productiva cuanto con el autoconcepto que el ser humano configura y manifiesta en su moral, su religión, sus ideas. O, dicho de otra manera: si no será la historia una respuesta a la pregunta por la identidad.

La base de la historia –cuenta Ibn Jaldún en las primeras páginas de su obra– son las condiciones climáticas, en concreto, el equilibrio que se produce en los climas tercero, cuarto y quinto:

el clima cuarto es el más equilibrado de la zona cultivada. El tercero y el quinto, contiguos a él, están próximos a esa situación de atemperación. Los siguientes, el segundo y el sexto, ya están alejados de ella, y mucho más aún lo están el primero

y el séptimo. Por ello las ciencias, las artes, las construcciones, los vestidos, los alimentos, las frutas, los animales y todo lo que se encuentra en esos tres climas centrales se caracteriza por su equilibrio².

La desproporción que, según Ibn Jaldún, encontramos en los climas alejados de la zona central del mundo se manifiesta en sus condiciones materiales, pero también en sus costumbres, en su carácter, en su organización social y en sus símbolos: “Lo mismo ocurre en lo referente a su mundo religioso, y por ello no conocen la profecía ni se rigen por ley divina, salvo algunos de ellos que viven cerca de las zonas templadas” (Ibn Jaldún 136). El mismo sesgo profundamente realista tiene su explicación del origen del poder:

Es necesario (...) otro instrumento que los defienda [a los hombres] de la agresividad mutua, y ese instrumento no puede venir de otros seres ya que los demás animales carecen de capacidad para entender sus pensamientos y sus impulsos. Tal freno tiene que ser, por tanto, uno de ellos que tenga sobre los demás dominio, autoridad y poder para que ninguno pueda ejercer su agresividad contra un semejante. Y ése es el sentido del poder-real, que constituye un rasgo específico del hombre y le es absolutamente necesario. (Ibn Jaldún 71)

Sin embargo, todo este realismo –en el sentido de atención al sustrato natural de la historia humana– no puede confundirse con el materialismo. Las formas de organización de la vida en común y las técnicas de supervivencia tienen siempre prioridad sobre las condiciones estrictamente materiales. El verdadero conformador de la identidad humana va a ser siempre aquello que el hombre *hace* frente a aquello que simplemente le viene dado:

El ser humano es hijo de la costumbre y de los hábitos, no de la naturaleza y del temperamento. Son las circunstancias las que lo conforman hasta convertirse en rasgo natural, en elemento

² Ibn Jaldún 135. Cito a Ibn Jaldún por la traducción de Ruiz Girela para Editorial Almuzara, y cotejo con el texto en árabe en la edición de Jiahu Books.

dominante y en hábito, y esto sustituye a la naturaleza y al temperamento. (Ibn Jaldún 213)

Estas “circunstancias” se parecen mucho a lo que Ortega y Gasset entiende cuando usa esa misma palabra: son las condiciones sociohistóricas de los pueblos las que condicionan su identidad, es decir, por decirlo ahora hegelianamente, el espíritu objetivado en las expresiones culturales es la realización de la identidad humana. Por eso, el conocimiento histórico es conocimiento antropológico y pasa necesariamente por la comprensión de las relaciones mutuas entre las diferentes expresiones de la vida cultural de un pueblo:

El que quiera tratar de esta materia [la historia] necesita conocer los fundamentos de la política, la naturaleza de las cosas y las diferencias entre los pueblos, las regiones y las épocas en lo referente a formas de vida, idiosincrasias, costumbres, creencias religiosas, ritos y todas las demás particularidades. Y tener una idea completa de todo eso en el presente para poder establecer las semejanzas y las diferencias entre lo actual y lo lejano en el tiempo, así como las causas de las similitudes y de las disparidades”. (Ibn Jaldún 44)

En este escrito voy a abordar las relaciones entre identidad e historia al hilo de un estudio comparativo del pensamiento de Ibn Jaldún y Hegel, muy especialmente aquel que se encuentra plasmado en sus respectivas obras *Muqadimma* (1377) y *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1837). Por eso habría que plantear una última cuestión previa para dejar desbrozado el camino: cuando se aborda el estudio comparativo de dos filósofos alejados entre sí en el tiempo, da a menudo la impresión de que el rigor académico se conserva solo en la medida en que puedan establecerse influencias efectivas. Pero también es posible abordar dicho estudio desde el punto de vista de cómo los conceptos de ambos autores se iluminan recíprocamente y, lo que es más importante, cómo iluminan *la cosa misma* de que tratan. Ya Lewis, en *Cartas del diablo a su sobrino*, decía que

cuando a un erudito se le presenta una afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad (...). Considerar al escritor antiguo como una posible fuente de

conocimiento (...) sería rechazado como algo indeciblemente ingenuo. (Lewis 27)

Este es, por cierto, justo ese tipo de historiador que Ortega encuentra en Ranke y del que burlescamente afirma que la ciencia es en él “el arte de no comprometerse intelectualmente” (Ortega 2020 17). Pero es precisamente ese tipo de compromiso el que no puede faltar en el estudio de Ibn Jaldún y de Hegel, para quienes la verdad es precisamente lo único que importa.

2 · Dialéctica de la tribu en Ibn Jaldún

Uno de los primeros pensadores musulmanes en elaborar una historia en sentido moderno, recogiendo datos políticos, sociales, culturales, religiosos, etcétera, fue Ibn Hayyan (987-1075), el gran historiador andalusí junto con Ibn Hazm (994-1064). Pero, en general, la mayoría de pensadores musulmanes o bien no incluyen la Historia entre las ciencias propiamente dichas, o bien la consideran una disciplina instrumental de las ciencias jurídicas o religiosas (Cf. Martínez Lorca 27). Para Ibn Jaldún, en cambio, la Historia constituye no solo una ciencia por sí misma, sino que se encuentra perfectamente ubicada bajo el paraguas de la lógica y el conocimiento empírico, y constituye un *ilm al umran*, una ciencia de la civilización o la cultura. Vivanco Saavedra identifica esta ciencia inventada por Ibn Jaldún “en términos generales con la sociología moderna” (Vivanco 2000 27). Pero también él, como Cruz Hernández y otros muchos, advierte que no se debe magnificar la relevancia de la *Muqadimma* como precursora de Hegel ni de ninguno de los otros grandes pensadores de la historia contemporáneos. Siendo esto así, sí es posible considerar a Ibn Jaldún, como hace Jad El Khannoussi, pionero “en trazar las directrices del pensamiento político moderno” (El Kannoussi 101) al asentarse en “parámetros realistas” (ib 102). En este sentido, cabe añadir que la teoría de Ibn Jaldún

toma ante la filosofía una postura diferente [a la propia de Algazel], innovadora y original, que, desde un punto de vista lógico y claramente positivista, pone en duda los fundamentos epistemológicos sobre los que los filósofos erigen sus sistemas metafísicos. (Yabri 356, cit. Martínez Lorca 27 28)

Parte de este sesgo realista –positivista, según las palabras de El Khannoussi– tiene que ver con el hecho de que Ibn Jaldún refiera siempre las diferencias identitarias de los pueblos a los modos creados por estos para enfrentarse a la tarea de la subsistencia:

Las diferencias entre los pueblos dependen de sus condiciones de vida, que a su vez dependen de sus formas de procurarse los medios de subsistencia y de la organización social que poseen, que es lo que les permite cooperar para conseguir dicha subsistencia, comenzando por las necesidades primarias, previas a la consecución de otros bienes y comodidades. (Ibn Jaldún 203)

Pues bien: la filosofía de la historia contenida en la *Muqaddimah* de Ibn Jaldún trata de dar respuesta a la pregunta de cómo se originan y cómo se destruyen las civilizaciones. Para ello, Ibn Jaldún describe un proceso que podría compararse al ciclo natural de los seres vivos, según el cual existirían en la historia de la civilización humana cuatro etapas: la primera de ellas sería la cultura nómada (*‘umrán bádawi*), que representa el nacimiento de un grupo humano y que se basa en un fuerte sentimiento de pertenencia colectivo; a esta etapa la sigue una segunda llamada “cultura urbana” (*‘umrán hadari*), caracterizada por el sedentarismo, el desarrollo de las artes, las ciencias, etcétera; en tercer lugar habría una etapa de debilitamiento, provocado por la complejidad social, que debilita los vínculos de interdependencia y promueve los vicios y la relajación moral; y por último, una última etapa de destrucción a manos de un grupo de cultura nómada. Una estirpe decae en cuatro generaciones, siempre que se entienda que este número, para Ibn Jaldún, no es necesariamente literal: “El sentido del número cuatro en lo que se refiere a las generaciones hay que entenderlo así: el constructor, el que está junto a él, el que mantiene la tradición y el destructor”. (Ibn Jaldún, 234 235)

Las raíces de este planteamiento habría que buscarlas seguramente en la propia historia del islam, pues la conversión de la cultura árabe nómada en cultura urbana (y más aún: en imperio) implicó la necesidad de un enorme desarrollo jurídico, ya que el Corán por sí mismo no podía recoger la gran cantidad de problemas que se plantean en el contexto de una civilización avanzada. Y de ahí el alto desarrollo de la ciencia del derecho en

las cuatro escuelas jurídicas musulmanas –a una de las cuales perteneció el propio Ibn Jaldún³– y del propio papel del derecho en su comprensión de la historia.

La *Introducción* de Ibn Jaldún comienza de una manera ciertamente singular: en lugar de establecer, como anuncia en el *Prefacio*, “la excelencia de la ciencia histórica” (Ibn Jaldún 9), el autor comienza con una larga y prolija descripción de los errores típicos de los historiadores. Estos errores son la parcialidad, la credulidad, la incomprensión de los hechos, la aceptación acrítica de las noticias, el descuido de las circunstancias, la dependencia del poder, la ignorancia del sentido de la civilización, entre otros. La cuidada descripción de Ibn Jaldún, así como la gran cantidad de ejemplos que ofrece, nos da una idea bastante nítida del valor científico que tiene para él la Historia.

Ibn Jaldún resume el sentido del Libro Primero de su obra en disponer “de un patrón fiable por medio del cual los historiadores pueden valorar el camino de la verdad y la corrección de lo que transmiten” (Ibn Jaldún 61). El conocimiento histórico tiene como característica fundamental el hecho de que cae bajo el paraguas de la lógica. La historia es un relato con sentido, explicable, no una acumulación de arbitrariedades y fuerzas ciegas. Hay un logos, un orden que rige y explica las acciones humanas. Y por eso es posible una historia universal. De este modo, la Historia es una ciencia más que busca leyes y explicaciones causales. Esta característica epistemológica de la Historia está ligada a una característica ontológica de la historia, que es su *constancia*. Bajo el caleidoscopio de la diversidad se esconde un trabajo paciente de tendencias y estructuras que se repiten a lo largo del tiempo. Aquí se evidencia el sustrato aristotélico del pensamiento jalduniano, que lo es también de Hegel: la diferencia entre lo que es sustancial, por decirlo así, y lo que es accidental. De ahí también que haya una diferencia entre *ajbar* (narración histórica) y *tarij* (Historia como ciencia), siendo esta última explicativa en relación a las causas y comprensiva en relación al devenir histórico mismo (Cf. Ibn Jaldún 5).

La peculiaridad de la historia es que existe un sujeto de la misma, es decir, entre sus causas se encuentra la acción efectiva del ser humano como individuo y como colectividad. Hay una divina Providencia que arti-

³ Se trataría de la escuela malikí. Cf. Gibb 1933 23-31.

cula un modo constante de ser de las cosas, pero hay una enorme cantidad de humanas providencias que, en su interacción, dan lugar a las múltiples formas de la historia y la civilización. Dios establece unos cimientos y el ser humano construye la casa. Así, en el Capítulo Primero del Libro Primero, Ibn Jaldún toma como punto de partida la idea aristotélica de la sociabilidad natural del hombre y establece lo siguiente:

Éste es el sentido de la civilización, que se explica en el hecho de que Dios –alabado sea– creó al hombre y lo conformó de manera tal que sólo puede vivir y mantenerse por medio del alimento, y le dio la tendencia instintiva para buscarlo y la capacidad para conseguirlo. Pero ocurre que la capacidad de un solo individuo del género humano no basta para satisfacer sus necesidades de alimentación, de manera que no lograría, por sí mismo, la cantidad necesaria para vivir (...) La fuerza necesaria para poder satisfacer las carencias de muchos se alcanza, multiplicada, con la colaboración. (Ibn Jaldún 69)

Para explicar la manera concreta en que los seres humanos se constituyen en comunidades políticas, Ibn Jaldún recurre a un concepto que es mucho más realista que la moderna explicación contractualista de este problema: el poder político y el derecho no proceden de un pacto originario por el que el hombre, racionalmente, renunciaría a ciertos comportamientos y obtendría determinados beneficios. El origen de la civilización tiene que ver con el desarrollo de un proceso en medio del cual el *yo* se piensa a sí mismo como un *nosotros*, es decir, con la constitución de un sentido de la identidad, en el que no solo está comprometida la supervivencia material, sino también la construcción intersubjetiva del arte, el derecho, la filosofía, la moral, la religión, etcétera. Este lazo de cohesión primigenio es lo que Ibn Jaldún denomina *‘asabiyyah*.

Como vimos antes, una de las tendencias históricas fundamentales es el tránsito de la civilización nómada (*‘umrán bádawi*) a la civilización urbana (*‘umran hadari*) y la posterior destrucción de esta a manos de la primera, en una suerte de paradoja cultural que tiene la forma de un proceso dialéctico, según explicaré en seguida. Pues bien: para Ibn Jaldún, la civilización nómada está fuertemente cohesionada por eso que él denomina *‘asabiyyah*, es decir, el lazo grupal, mucho más fuerte aquí que en civili-

zaciones más desarrolladas. En el mundo preislámico, la *ʿasabiyyah* hace referencia a un tipo de vínculo familiar y tribal que después condenaría el profeta Mahoma por oponerse al vínculo religioso. Dice Ibn Jaldún que “los habitantes de Meca sentían fraternidad tribal [*ʿasabiyyah*] respecto al Profeta –Dios lo bendiga y salve– y eso les obligaba a apoyarle y protegerle, algo que no sentía ninguno de los beduinos árabes” (Ibn Jaldún 210). Esta fraternidad o cohesión tribal está basada en los lazos de sangre, pero en un sentido amplio en el que prima lo grupal mismo por encima de lo estrictamente biológico: “El fruto y la ventaja de pertenecer a una noble estirpe es la fuerte cohesión en el afecto y en la ayuda mutua” (Ibn Jaldún 228). Esta fraternidad se debilita cuando la civilización pasa a ser sedentaria, pues las relaciones sociales y los grupos se multiplican. Así, la nobleza propia de las culturas nómadas se pierde “cuando esa cohesión desaparece como consecuencia de la vida sedentaria” (Ibn Jaldún 229).

Ambos estadios de la cultura no son simples momentos históricos, sino que describen una dialéctica en espiral que transita toda la historia humana. Cada uno de ellos da paso al siguiente, pero lo hace en una forma renovada y siempre distinta. Y, al mismo tiempo, ambos se encuentran potencialmente en el otro como su elemento dinamizador. Es decir: la cultura nómada recibe su vitalidad de la fraternidad tribal, que le confiere una energía social inaudita por la cual es capaz de vencer a otros pueblos y de establecerse en un lugar para desarrollar una vida cultural compleja. Por tanto, la *ʿasabiyyah* es en un primer momento la causa del proceso civilizatorio. Pero el establecimiento de una cultura compleja, en la que se desarrollan el arte, la ciencia, el derecho y la política, tiene como consecuencia el debilitamiento de la *ʿasabiyyah* a la que debe su existencia. Por tanto, el nomadismo y el sedentarismo, entendidos como modelos culturales, se suceden uno dentro del otro, el segundo como causa final del primero (Cf. Ibn Jaldún 207).

Por tanto, el fin de la historia es la cultura, el espíritu objetivado en las expresiones complejas del arte, el derecho, la moralidad, la religión, las ciencias, etcétera. Y, al mismo tiempo, la cultura destruye la cohesión que la hizo posible, pues abre el horizonte de la identidad y debilita los vínculos puramente naturales. Los hombres pierden su sentido de la identidad, se dispersan los fines, se multiplican las costumbres, se diluye el carácter

inmediato del vínculo político. Por eso es evidente que Ibn Jaldún no piensa, sin más, que una cultura nómada pueda destruir militarmente a una cultura urbana, pues él mejor que nadie sabe que ninguna vitalidad ni cohesión moral es por sí misma suficiente para destruir muros y tomar ciudades. En lo que Ibn Jaldún piensa es en la propia autodisolución de la cultura urbana, una vez que esta ha realizado dentro de sí todas sus potencialidades. El desarrollo de su identidad topa con contradicciones insalvables y es eso lo que causa su destrucción. Por eso también, el último estadio de la cultura se corresponde con el de la máxima degradación a nivel moral: “Los nómadas están más cerca de la bondad que los sedentarios (...) Las poblaciones sedentarias (...) tienen sus espíritus percutidos por gran número de costumbres censurables y perniciosas que les alejan de los caminos y de las sendas del bien en la medida en que todo aquello las domina” (Ibn Jaldún 208). Es decir, que la civilización urbana es el fin de la historia en un doble sentido: como meta suya y como terminación.

Este planteamiento da lugar a lo que Ignacio Sánchez denomina los dos conceptos de cultura en Ibn Jaldún (Cf. Sánchez 206): la cultura como fin (al que tiende el asentamiento urbano, con su proliferación de bienes, artes, ciencias, etcétera); la cultura como medio (como medio de destrucción civilizatorio, al provocar la relajación de las costumbres, el despilfarro, etcétera). Sánchez insiste en una interpretación cíclica del proceso que le hace entender que hay una confusión entre fin y medio: la cultura como máxima cima del proceso civilizatorio da inmediatamente paso a la cultura como inicio de su desintegración. Pero lo que Sánchez llama “confusión” es, en realidad, lo que en la comprensión hegeliana de la historia resulta precisamente relevante: el trabajo de la negatividad, el carácter dialéctico de todo proceso histórico, en el que cada objetivación del espíritu genera sus propias contradicciones.

3 · Hegel o cómo se llega a ser lo que se es

La filosofía de la historia de Hegel se encuentra plasmada en tres obras que suponen enfoques fundamentales distintos, aunque complementarios: en primer lugar, la *Fenomenología del espíritu* (1807); en segundo lugar, los cursos de Berlín recogidos bajo el nombre de *Lecciones sobre filosofía de la*

historia universal (1837), de la que Hegel es autor solo de algunas partes, siendo el resto recopilación de textos que sus alumnos tomaron en sus clases en torno a 1830; y por último, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (también de 1830). Podríamos llamar a estas tres perspectivas, siguiendo a Jorge Aurelio Díaz, la subjetiva, la objetiva y la absoluta o especulativa, respectivamente⁴. En el enfoque subjetivo, propio de la *Fenomenología*, lo importante es comprender lo que ocurre en la conciencia y cómo eso que ocurre en ella, el complejo y violento devenir de la subjetividad, se va a reflejar en el curso de la historia. En el enfoque objetivo de las *Lecciones*, el foco gira sobre la realidad histórica en cuanto tal, sobre el sentido que se desvela en el curso de la historia universal. La perspectiva especulativa de la *Enciclopedia* unifica y sistematiza las dos anteriores.

Por evitar la dispersión en las fuentes, me gustaría centrar mi comentario en los textos de las *Lecciones* redactados por el propio Hegel. En esa obra considera que existen tres maneras de explicar la historia: la “historia original” (propia de los antiguos, como Herodoto y Tucídides), la “historia reflexiva” (o “reflexionada”, según el manuscrito de las *Lecciones*) y por fin la “historia filosófica”. Esta última comienza con “el simple pensamiento de la razón, de que la razón gobierna el mundo” (Hegel 20). Al igual que Ibn Jaldún, Hegel piensa que su objeto de estudio es “la historia universal filosófica, es decir, no son reflexiones generales sobre la misma que hubiéramos extraído de ella (...), sino que se trata de la historia universal misma” (Hegel 11). Esta historia, atentamente considerada, muestra su propio *logos*, que no tiene nada que ver con las explicaciones circunstanciales propia de los historiógrafos, ni desde luego con los prejuicios y equívocos que Ibn Jaldún denuncia en su obra, sino más bien con la naturaleza racional misma de la historia, que manifiesta un proceso inteligible de desarrollo del espíritu humano y que nada tiene que ver con nuestros intereses o expectativas individuales:

Esta finalidad [Endzweck] es a la que aspira la historia universal, el vasto altar de la tierra a la que son llevadas todas las víctimas en el transcurso del largo tiempo. Ella sola es la que se realiza y completa, lo único permanente en el devenir de los

4 Cf. Díaz, 2005, p. 95.

acontecimientos y las circunstancias, así como la verdadera fuerza actuante en ellos. Esta finalidad es lo que Dios quiere del mundo; pero Dios es lo más perfecto y no puede querer nada más que a sí mismo, a su propio querer. (Hegel 33)

La importancia de la historia en la filosofía de Hegel solo se entiende si se la observa en el lugar que el propio Hegel le confiere como realización del Absoluto. Y es que el punto de partida metafísico de su pensamiento es la comprensión de que el Absoluto no es simplemente, como sería en Spinoza, la totalidad de las cosas mecánicamente unidas por un orden de leyes. El Absoluto es precisamente una historia, el relato del viaje por el que ese mismo Absoluto se hace dueño de sí y, por tanto, se realiza como tal. La historia, explica Hernández-Pacheco, “no es otra cosa que el camino que el Absoluto recorre en el tiempo, como sujeto que en esa historia tiene que adueñarse de su destino para llegar, por sí, a ser sí mismo” (Hernández-Pacheco 47). Nuestra identidad como seres humanos no viene dada por nuestro inicio, ni tampoco por aquello que seremos al final de nuestro desarrollo, sino por aquello que, al final, ha quedado en nosotros como historia viva y memoria de nuestras contradicciones. Son los desafíos autoimpuestos y sobrevenidos los que, en el modo como los hemos superado, se conservan en nosotros como archivo de nuestra identidad. De este modo –en términos exclusivamente antropológicos ahora– la historia es el proceso de autorrealización de la identidad humana.

Por lo tanto, la subjetividad no es una realidad dada de una vez para siempre, sino que debe desarrollarse, realizarse y encontrarse a sí misma. En el transcurso de esa búsqueda de la propia identidad, la conciencia humana debe madurar. Para una conciencia inmadura, todo pasa por ella. Este es el ego-centrismo propio de la adolescencia y de los pueblos primitivos. Para una conciencia que está descubriendo su carácter absoluto, la sola presencia de otras conciencias resulta una amenaza. El otro se convierte en amenaza: el que habla distinto, el que reza distinto, el que come distinto. Y, por eso, para una conciencia inmadura, adolescente, el grupo lo es todo: el grupo propio en el que se reconoce y del que extrae la sustancia de su propia identidad por medio de esa fuerza que Ibn Jaldún llamaba *‘asabiyah*. La conciencia inmadura necesita ser reconocida por todos y así funda su poder en un vínculo patriarcal y autoritario, y no dudará en arriesgar su

vida para garantizar el reconocimiento de su propia absolutez. El despertar de la autoconciencia es, pues, el despertar de una guerra implacable en la que no caben acuerdos, ni sobornos, ni treguas. El resultado de este combate será, en el Hegel de la *Fenomenología*, la emergencia de dos formas de conciencia llamadas el señor y el siervo. La conciencia que prefiere salvar su vida lo hace a costa de sacrificar su libertad, diciendo “renuncio a ser reconocido como absoluto a cambio de garantizar mi existencia física”. Este es el siervo, pero es también la forma de conciencia propia de eso que Ibn Jaldún llama “cultura urbana” y que está en el origen de su decadencia. En cambio, quien asume la posibilidad de su propia muerte y la lleva hasta el final en la exigencia de ser reconocido como absoluto, ese será el señor, y su fuerza es también la que cohesiona las sociedades tribales nómadas. Una conciencia que Hegel vincula con el nacimiento del feudalismo: el señor feudal es aquel que, poniendo en riesgo su existencia física, consigue el reconocimiento de aquellas otras conciencias que, por el contrario, prefieren renunciar a su libertad antes que poner en riesgo su vida. Pero esa vitalidad, que paradójicamente se nutre de la asunción de la muerte, lleva en sí el germen de su propia destrucción. De manera similar –y esto es decisivo aquí– la *‘asabiyyah* jalduniana conduce a la civilización más elevada, pero, al hacerlo, sienta las bases de su propia negación.

En todo caso, tanto para Ibn Jaldún como para Hegel, el violento y conflictivo tránsito que es la historia conduce inevitablemente a un único punto: el Estado, es decir, la organización del poder con arreglo al derecho, en cuyo seno florecen las ciencias y las artes (Cf. Hegel 54 55). Para ambos pensadores, existe en la historia un estadio pre-estatal, donde la organización social se establece de acuerdo a impulsos de carácter primario y natural, como las relaciones de parentesco. El Estado es, por así decir, la causa final de la historia, aquello hacia lo que esta conduce en un proceso inteligible y racional. Para Ibn Jaldún, el sentido del Estado es la felicidad, es decir, lo que en árabe se conoce como *sa’adah* y en griego como *eudaimonía* (Cf. Rosenthal 1967). Lo que en último término significa: que solo en la constitución política se realiza plenamente la esencia humana. Ahora bien, el Estado no es un constructo inmaculado, ajeno a su propia prehistoria. Por el contrario, todo Estado conserva en sí mismo la memoria espiritual de su nacimiento. Por eso dice Díaz que “nos hallamos (...) en las antípodas de

las pretensiones contemporáneas de establecer una ética sin fundamento religioso” (Díaz 105). Creo que lo que Hegel plantea es más radical aun: el Estado no es una realidad aséptica, neutra, que tuviera una legitimidad racional, abstracta (a la manera de Ockham o de Hobbes), sino que surge de la dialéctica del espíritu tal y como esta se da en la historia. Su realidad emana de un devenir interior concreto y no puede darse fuera de este. El Estado refleja, pues, el concepto que un pueblo tiene sobre sí mismo. Para Hegel siempre existe una armonía interna entre las diferentes manifestaciones del espíritu. El pensamiento, el arte y la religión de un pueblo no pueden ser trasplantados sin más a otro contexto político o histórico. Según esto, la democracia europea sería incompatible con la religión india. El intento de concebir el Estado como un compartimento aséptico en el que caben todo tipo de concepciones del mundo es sencillamente *naif*:

Así, hay una individualidad que, en cuanto Dios, es representada, venerada y gozada, en la religión; que es expuesta como imagen e intuición, en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la filosofía. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. Esta forma del Estado solo puede coexistir con esta religión; y lo mismo esta filosofía y este arte pueden coexistir solo en este Estado. (Hegel 73)

El principio, históricamente hablando, es siempre la pasión, la violencia. Pero precisamente porque estos motores irracionales conducen inevitablemente al orden civilizatorio es por lo que puede decirse que el verdadero motor de la historia es el espíritu. La historia es la actualización de una potencia que solo se desvela *después*.

El principio [*Prinzip*], así como también el fundamento [*Grundsatz*], la ley, es algo interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los fundamentos, etc., existen en nuestros pensamientos, primeramente en nuestra intención interna, pero aún no en la realidad. Lo que es *en sí* constituye una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado todavía de su interior a la

existencia. Es necesario un segundo momento para la realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad del hombre en absoluto. Solo mediante esa actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí. (Hegel 36)

4 · La historia de la identidad, la identidad como historia

La historia es, en primer término, el torrente de las acciones humanas a través del tiempo. Pero el ser humano mismo se transforma por medio de esas acciones, alterando su sentido de la identidad y configurando multitud de culturas y civilizaciones. Es este un principio que tanto Ibn Jaldún como Hegel formulan en términos metafísicos y teológicos, pues es voluntad divina que el hombre deba recorrer ese tortuoso camino a lo largo de los siglos. Dice el primero:

Ocurre que las condiciones del mundo y de las naciones, sus costumbres y creencias no permanecen siempre igual y en la misma forma, sino que cambian con los días y las épocas, y pasan de una situación a otra. Esto es así con las personas, los tiempos y las ciudades, y ocurre igualmente con las regiones, los territorios, las épocas y las dinastías. Esta es la regla que Dios ha establecido para sus siervos. Existieron en el mundo los antiguos persas, los sirios, los nabateos, los *tubba*, los israelitas y los coptos, y tuvieron sus particulares características, sus Estados, sus reinos, sus formas de gobierno, sus industrias, sus lenguas, sus estilos (...) Tras ellos vinieron los modernos persas, los bizantinos y los árabes, y aquellas circunstancias cambiaron. Y al cambiar las circunstancias, las costumbres se transformaron en otras, parecidas o semejantes a veces, o dispares y diferentes en otras ocasiones. Llegó entonces el Islam con la dinastía de *Mudar*, y todas aquellas circunstancias sufrieron otra transformación y se convirtieron, transmitidas de generación en generación, en lo que nos es conocido en nuestra época con

pequeñas diferencias. Desapareció el imperio árabe y pasaron sus días de gloria. (Ibn Jaldún 46)

Y más tarde repite:

Todo va cambiando en los descendientes y nada tiene que permanecer necesariamente invariable. Esa es la forma de actuar de Dios con sus criaturas y encontrarás la práctica de Dios inmutable. Dios y su Enviado conocen y juzgan mejor lo oculto. Él es el Señor bienhechor, benigno y misericordioso. (Ibn Jaldún 140)

Cuando uno se adentra en las causas profundas que Ibn Jaldún encuentra en el devenir de la historia, no es difícil darse cuenta de que se trata de causas mucho menos realistas y “positivistas” de lo que la mayoría de sus comentaristas quisiera reconocer. De la misma manera que Hegel entiende que el espíritu (y, con él, el hombre) lleva dentro de sí impreso el anhelo de su propia libertad y que es la búsqueda de esa libertad lo que empuja la historia, también Ibn Jaldún entiende que el movimiento del alma está motivado por el deseo de librarse de las limitaciones del *dunya*, del mundo material: Hegel recibe del romanticismo esta visión de la historia como escenario de la lucha entre un yo que se sabe incondicionado y las resistencias a que ese yo tiene que enfrentarse para su plena autorrealización, superando el carácter condicionado de la realidad empírica. Para ambos autores, el hombre se sabe íntimamente absoluto y busca realizarse como tal: la historia es el relato de esa búsqueda. Esto nos lleva a la idea jalduniana, mística y apocalíptica, del “desvelamiento del velo de los sentidos”, que nos empujaría fuera de los límites de este trabajo (Cf. Vivanco Saavedra 2010, Poncela González 194 y ss.). Baste solo un rápido apunte en forma de cita:

El alma está continuamente en movimiento, porque ha sido impreso en ella el deseo ardiente de liberarse de las limitaciones e instintos humanos y pasar, en acto, a la forma de intelección del grupo espiritualmente más elevado, convirtiéndose en el primer nivel de los seres espirituales y alcanzando la percepción sin órganos materiales. Por ello está en continuo movimiento ascendente hacia esto, tratando de liberarse por completo de toda su humanidad y su espiritualidad humana y alcanzar la

angélica, como grado más elevado. (Ibn Jaldún 161)

Por lo tanto, la historia es la historia del alma, el itinerario del espíritu en la búsqueda de sí mismo, de su realización y de su autoconciencia. Los seres vivos encuentran su realización en su propia naturaleza física. Pero el ser humano necesita la cultura para exteriorizar y comprender en ella su naturaleza espiritual. La cultura es el espejo que el ser humano necesita para saber de sí mismo. Y en ese hacer está su segunda naturaleza, que es primera en todos los sentidos salvo el cronológico. La cultura constituye, pues, una suerte de segunda naturaleza. De hecho, no resulta difícil encontrar en esta idea el origen de ese otro concepto orteguiano de la cultura como “ortopedia” (Ortega 1982 108). Dice Ibn Jaldún al respecto:

El hombre ha sido dotado, como compensación de tales elementos, con la inteligencia y con la mano. La mano, con ayuda de la inteligencia, está preparada para la fabricación de objetos, y esa habilidad le proporciona utensilios que cumplen las funciones de defensa de los miembros especializados de los demás animales. Por ejemplo, las lanzas son como los cuernos que embisten; las espadas hacen la función de garras hirientes. (Ibn Jaldún 70)

El alma no sabe lo que es. Así que tiene que proyectarse fuera. Así ocurre en nuestra evolución como individuos: el niño dibuja y juega antes de saber lo que hace al dibujar y al jugar. Pero en ambas actividades realiza y exterioriza lo que él es, para poderlo observar y comprender más tarde. Lo mismo sucede en la relación con los otros: la conciencia no se forma sin pasar por la fase de una disolución bárbara en el grupo. Es en la identidad grupal, máximamente alienante, donde comienza a forjarse el yo.

Ya hemos visto que el concepto de *‘asabiyyah* puede traducirse como cohesión grupal, identidad colectiva, solidaridad social, entre otras maneras. Giovanni Patriarca lo traduce con el término de Rosenthal, *Volkstreben*, es decir, la tendencia o fuerza por la que un pueblo se constituye como tal y se mantiene unido (Cf. Rosenthal 1932 57). Aquí tiene su papel también la religión, que es la versión civilizatoria de la *‘asabiyyah*: la cohesión religiosa duplica la fuerza de la *‘asabiyyah* original (Cf. Patriarca 145). Efectivamente, la religión trata de mantener viva la fuerza del vínculo tribal allí

donde los símbolos concretos de la tribu ya no son efectivos. Dios, su Ley y su Texto Sagrado actúan como sustento de identidad especialmente en aquellos niveles de civilización en que las relaciones naturales se diluyen. Vale aquí recordar que el concepto de *ʿasabiyyah* procede del verbo *ʿasaba*, que significa “atar” o “ceñir” o incluso “apoderarse”; y que, en latín, la religión tiene que ver con *religare*, es decir, con el “vínculo”, la “unión”, y está relacionada con la *legio*, es decir, el grupo de hombres o bando que, en árabe, de nuevo, se llama *ʿusba*. En definitiva: la *ʿasabiyya* cohesiona y, en esa medida, es constituyente, pero finalmente incompatible con un poder real constituido, que aspira a una unidad más amplia. De ahí la importancia de la religión como sustituto del vínculo particular de la tribu (Cf. Cumsille).

5 • Conclusión

En definitiva, el análisis de la filosofía de la historia contenida en las obras de Ibn Jaldún y Hegel nos conduce a la idea de que la historia es el escenario de la creación de la identidad humana, pero también –y en la misma medida– de que la identidad misma es una historia. La identidad es una historia en un doble sentido: en primer lugar, en el sentido de que es un relato, una construcción discursiva por la que narramos aquello que somos; en segundo lugar, en el sentido de que es un proceso, algo que está expuesto permanentemente a sus propias insuficiencias y contradicciones y que se constituye resolviéndolas. La identidad nunca emerge de manera individual, sino que lo hace en el contexto de la interacción social. Lo más importante que me gustaría extraer de esta lectura que hemos hecho de las obras de Ibn Jaldún y de Hegel es la paradoja de que la identidad es tanto más fuerte cuanto menos reconocimiento del *otro* alberga. Las sociedades complejas, en las que se da una globalización del reconocimiento, pierden su sentido de la identidad y esa pérdida las sumerge periódicamente en nostalgias de identidades primigenias. Tal es el precio que se paga por avanzar hacia lo universal. En este sentido, me parece muy interesante el esfuerzo de Giovanni Patriarca por analizar la realidad actual de los movimientos políticos árabes en el sentido de su desplazamiento hacia lo “árabe-islámico” una vez implosionado el sustento soviético de muchos de los movimientos anti-

colonialistas árabes. Se produce aquí un “retorno a los orígenes” (Patriarca 140) que busca reconstruir una identidad colectiva en ruinas.

Para Ibn Jaldún, un pueblo inferior, menos desarrollado, en realidad tiene más fuerza que un pueblo en una etapa consolidada, por lo que puede erigirse a sí mismo en el nuevo pueblo dominante. Tal es la espiral de la historia que Ibn Jaldún encuentra ejemplificada en bereberes, turcos, mongoles, godos, vándalos, etcétera. La historia no es cíclica, sino que progresa en espiral, pues cada etapa parte de un lugar más elevado que la anterior. Una identidad primitiva (en sentido psicológico o histórico) es una identidad fuertemente ligada a la violencia y, en esa misma medida, llena de vitalidad. Pero precisamente ahí radica su contradicción: en que, al no reconocer al *otro* (a los otros pueblos, al enemigo, al bárbaro...), se mantiene en un nivel primitivo e infantil de subjetividad, profundamente vulnerable, pues necesita el reconocimiento constante de su carácter absoluto por parte de aquellos a quienes niega ese mismo reconocimiento. Como la conciencia hegeliana del “señor”, la subjetividad de la tribu nómada vence a costa de asumir dentro de sí la negación del otro. Pero su desarrollo efectivo muestra que no es posible sustraerse al curso efectivo de la historia: aquel que, a pesar de los movimientos en espiral y de los múltiples retrocesos, aspira siempre a lo universal, al reconocimiento de un *nosotros* definitivo.

6 • Bibliografía

- Brague, Rémi. *¿Adónde va la historia?*, Madrid: Encuentro, 2016.
- Cassirer, Ernt, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, I, Ciudad de México: FCE, 2018.
- Cumsille, Kamal. “Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente”, *Revista Pléyade*, 7, vol. IV – 1, 2011. 173-205.
- Díaz, Jorge Aurelio. “Consideraciones sobre la filosofía de la historia en Hegel”, en: *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, nº 92, 2005. 93-107.
- El Khannoussi, Jad. “El pensamiento político de Ibn Jaldún: términos esenciales”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 20, 2018. 97-118.

- Gibb, Hamilton A. R.. "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 7, nº 1, 1933. 23-31.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hegel: introducción e interpretación*, Sevilla: Independently Published by Amazon KDP, 2019.
- Ibn Jaldún. *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, Córdoba: Editorial Almuzara, 2008.
- Ibn Jaldún. *Al Muqaddimah*, (edición del texto en árabe), Great Britain: Jiahu Books, 2014.
- Martínez Lorca, Andrés. "Ibn Jaldún y su nueva concepción de la historia", *Al-Mulk: Anuario de Estudios Arabistas*, II Época, nº 6, 2006. 21-33.
- Lewis, Clive Staples. *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid: Rialp, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Meditación sobre la técnica*, Madrid: Alianza, 1982.
- Ortega y Gasset, José. "La "filosofía de la historia" de Hegel y la historiología", Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 2020. 15-32.
- Patriarca, Giovanni. "El eterno retorno de la Asabiyya. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 76, 2019. 139-153.
- Poncela González, Ángel. "La crítica a la Filosofía de Ibn Jaldún y la purificación del Islam", *Mediaevalia. Textos e estudos*, 32, 2013. 181-202.
- Rosenthal, Erwin. *Ibn Khaldun Gedanken über den Staat*, München: R. Oldenbourg, 1932.
- Rosenthal, Erwin. *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- Sánchez, Ignacio. "El ataque a la cultura de Ibn Jaldún", *Studia Historica. Historia Medieval*, 23, 2005, 251-273.
- Vivanco Saavedra, Luis Ignacio. "Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún", *Opción*, año 16, nº 31, 2000. 27-43.
- Vivanco Saavedra, Luis Ignacio. "La noción de 'velo de los sentidos' en el primer libro de la *Introducción a la Historia Universal* de Ibn Jaldún", *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2010, 15, pp. 171-192.
- Yabri, Mohammed Ábed. *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta: 2001.

“Nosotros en los otros”. La dialéctica de la autorrealización social e individual en la teoría del reconocimiento de G. H. Mead.

“Ourselves on the others”. The dialectic of social and individual self- realization in G. H. Mead’s theory of recognition.

Carlos Emel Rendón¹

Universidad Nacional de Colombia

Recibido 25 diciembre 2021 · Aceptado 8 febrero 2022

Resumen

En este artículo nos proponemos explicitar la doble significación que presenta el concepto de reconocimiento en la teoría psico-social del sí mismo que expone G. H. Mead en su texto fundamental *Espíritu, Sí Mismo y Sociedad* (1973) La tesis de fondo es la de que esta distinción apunta, a su vez, a una doble forma de realización del individuo, gracias a la cual éste deviene como sujeto reconocido como portador de derechos en el todo de la comunidad a la que pertenece (*socialización*), y como individuo dueño de una peculiaridad o superioridad funcional que se ven reconocidas en el proceso de relacionarse con los otros (*individuación*). En una conclusión final se pone de manifiesto el modelo de sociedad que subyace a esta distinción en el planteamiento de Mead. *Palabras clave:* Comunicación, autoconciencia, reconocimiento, “mí”, “yo”, autorrealización.

Abstract

In this paper we intend to make explicit the double meaning that the concept of recognition presents in the psychosocial theory of the self that G. H. Mead exposes in his fundamental text *Mind, Self and Society* (1962). The underlying thesis is that this distinction points, in turn, to a double form of realization of the individual, thanks to which he becomes a subject recognized as a bearer of rights in the whole of the community to which he belongs (*socialization*), and as an individual owner of a peculiarity or functional superiority that is recognized in the process of relating to others (*individuation*). A final conclusion reveals the model of society that underlies this distinction in Mead’s approach.

Keywords: Communication, selfconsciousness, recognition, “Me”, “I”, self-realisation.

1. crendona@unal.edu.co

La exposición que, casi cien años después de las teorías del reconocimiento de Fichte y Hegel, llevará a cabo G. H. Mead sobre el concepto de reconocimiento en los años veinte del siglo pasado, representará un giro fundamental en el planteamiento de este concepto: en la medida en que tal exposición se cumple sobre la base del “conductismo social”, que sustenta la teoría meadeana sobre la autoconciencia, el concepto del reconocimiento experimenta en este marco, como ha observado Habermas y, siguiéndole, Honneth, la superación “naturalista” de la concepción metafísica del reconocimiento. (Habermas 2011 291; Honneth 1997 90 ss.). Las explicaciones fisiológicas relacionadas con la constitución del cerebro humano, así como las explicaciones de carácter biológico sobre la relación de un organismo vivo con su entorno, y la teoría de la comunicación que abarca también el uso de gestos corporales, se hallarían en el trasfondo de este cambio de paradigma: con ellas, Mead pretende mostrar la índole esencialmente psico-social de la inteligencia humana y sus alusiones al fenómeno del reconocimiento evidencian, en parte, esta base empirista: es en las relaciones con un otro concreto en un medio social, donde puede surgir una individualidad autoconsciente, esto es, una individualidad que puede relacionarse o referirse a sí misma desde el punto de vista de los otros porque usa inteligentemente los gestos o símbolos que en ese medio social hacen posible la comunicación. Esta intuición determina la concepción del reconocimiento de Mead en la medida en que la estructura del reconocimiento tiene la forma específica de un *asumir la actitud del otro*, la cual presupone la comunicación entre los participantes inmersos en un mismo “proceso social”.

En este artículo nos proponemos mostrar que la concepción del reconocimiento de G. H. Mead involucra un ideal de *autorrealización*, cuya concreción se debe esencialmente a experiencias diferenciadas del reconocimiento que el individuo hace en tanto participa del llamado “proceso social” en que se halla inmerso. En primer lugar, llevaremos a cabo una somera reconstrucción del concepto de comunicación a fin de explicitar la concepción meadeana de la génesis de la autoconciencia (I). A continuación, abordamos las fases del “sí mismo” que se consolidan gracias a dicho proceso, esto es, las fases del “Mí” y el “Yo”. En esta parte se concentra el núcleo teórico del presente trabajo (II). En un tercer paso, buscamos sintetizar en una “Conclusión” la

comprensión meadeana de la autorrealización social e individual sobre la base de las distinciones en su noción de reconocimiento (III).

I

La definición básica que ofrece Mead del concepto de “sí mismo” (*self*) enfatiza la idea de una relación reflexiva, compuesta por dos fases: el “sujeto” y el “objeto”. “Self es un reflexivo e indica lo que puede ser tanto sujeto como objeto” (Mead 1962 136-137; 1973: 168 1973).² Lo que Mead se propone, en principio, es mostrar el proceso a partir del cual el “sí mismo” se constituye en “objeto para sí”. La tesis central aquí es la de que el individuo sólo deviene consciente de sí mismo como “objeto”, no como “sujeto”, es decir, no directa o inmediatamente (como en la forma del “yo = yo de Fichte), sino indirectamente, es decir, *a través de los otros sí mismos*. Ello supone el “salir fuera de sí” del individuo”. Por ello, para Mead, el “problema psicológico fundamental” de ser sí mismo o conciencia de sí es este: ¿Cómo puede un individuo salir fuera de sí (experiencialmente) de modo de poder convertirse en objeto para sí?” (Mead 1962 138; 1973 169). Formulada, en otros términos, tal pregunta equivale a ésta: ¿en qué medida la conciencia de sí presupone, ante todo, la constitución de sí como “objeto” y, por tanto, como un “otro” para sí?

La idea de que el sí mismo sólo deviene consciente en tanto es “objeto para sí” es, básicamente, la idea de que un individuo sólo se torna consciente de sí desde el punto de vista de aquellos otros con los cuales se encuentra en relación en un medio social determinado. Verse o experimentarse a sí mismo desde el punto de vista de los otros es adoptar, frente a sí mismo, una “actitud objetiva” (Mead 1962 138; 1973 169). Tal actitud objetiva es la actitud

² La traducción castellana del reflexivo “self” por “persona” no acoge este sentido reflexivo y dificulta por ello mismo lo que Mead quiere significar con este término: la persona, en efecto, no implica siempre la reflexividad o la autorreferencialidad. Por esta razón, hemos optado en este trabajo por mantener la acepción literal de “sí mismo”, a fin de poder mantener el matiz indicado. cf. Mead (1964), (2002). También E. Tugendhat crítica la traducción al alemán de “self” por “*Identität*”, en lugar de la cual debería ir, según él, simplemente el reflexivo alemán (sustantivado) “*Selbst*”: cf. Tugendhat (1979: 247).

de los otros hacia nosotros y por eso la constitución de sí mismo en objeto supone la adopción de dicha actitud en nuestra conducta o comportamiento. La condición fundamental para la aparición del individuo consciente en el proceso social, es decir, la condición para su interacción con aquellos con quienes comparte un mismo proceso social o comunidad, es aquella de la adopción de la actitud de los otros hacia él. De acuerdo con Mead, el individuo

entra en su propia experiencia ... sólo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí ... y se convierte en objeto para sí sólo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados. (Mead 1962 138; 1973 170; 2008 367-368)

La idea básica del sí mismo como aquella fase del individuo que deviene consciente de sí mismo o “entra en su experiencia” en la medida en que adopta las actitudes de los otros hacia él (“*taking the attitude of the other individuals toward himself*”), representa el principio fundamental de la explicación medeana de la génesis social de la autoconciencia. Según esta idea, *autoconciencia es el comportarse del individuo respecto de sí mismo como otros se comportan respecto de él*. Lo propio de este comportarse no es, como podría parecer, el imitar el actuar de los otros respecto de él o de ellos entre sí, sino, esencialmente, el poder controlar su conducta mediante el proceso de la adopción de las actitudes de los otros hacia él. Por ello, la adopción de la actitud del otro presupone la comprensión de la significación del “gesto” (corporal o vocal) con que el otro se dirige a él. Esta idea fundamental lleva a Mead a postular la “comunicación” como el medio en que surge el sí mismo social, porque la comunicación no alude a la simple “transferencia de símbolos abstractos”, sino al empleo inteligente de gestos o símbolos con los que nos dirigimos a los otros y, en esa medida, a nosotros mismos. Lo propio y distintivo de la comunicación humana es el que “uno habla consigo mismo como hablaría con otra persona”. (1962 141: 1973 172). ¿En qué medida esta idea de comunicación “introduce”, como dice Mead, un “sí mismo” en la propia experiencia?

Consideramos que la respuesta se encuentra en la concepción que tiene Mead del “símbolo”, la cual parece ser apenas una consecuencia lógica de su teoría de la comunicación. De acuerdo con Mead, “nuestros símbolos

son todos universales”, y ello quiere decir: “no se puede decir nada que sea absolutamente particular ... Se está diciendo algo que provoca una reacción específica en alguien siempre que el símbolo exista para ese alguien, en su experiencia, como existe para uno” (Mead 1962 146-147; 1973 177). Esta universalidad vale tanto para el tipo de comunicación más elemental, como el lenguaje gestual, hasta el lenguaje abstracto del pensamiento, pues tanto en uno como en otro se trata siempre de lo mismo, a saber de que el símbolo provoque en quien lo usa la misma reacción que provoca en el otro. Por ello la insistencia de Mead: “una persona que dice algo, se está diciendo a sí misma lo que dice a los demás; de lo contrario, no se sabe de qué está hablando” (Mead 1962: 147 1973 178).³

Mead había explicitado ya parte de esta concepción del símbolo en el capítulo sobre el “Espíritu” (“Mind”), al hablar de la “estructura lógica de la significación” (Mead 1962 80ss 1973 118ssss). Se trata de una estructura triádica. Esta se compone del *gesto* de un individuo (que inicia el “acto social”), la *reacción* de adaptación de otro individuo a dicho gesto y la *resultante* del “acto social” de dicha interacción (Mead 1962 80; 1973 118); (Düsing 1986 48). La complementación del “acto social” -aquello de lo que se trata en la conversación de gestos o en la comunicación en general- es posible en la medida en que el emisor provoca en sí mismo la reacción que provoca o tiende a provocar en el receptor, para lo cual debe poder contar con la reacción adecuada de este otro a lo que él le indica, pues “un gesto es no significativo (*not significant*) cuando la reacción de otro organismo frente a él no indica, al organismo que lo hace, frente a qué reacciona este otro organismo (Mead 1962 81; 1973 119).⁴ Lo que Mead en este contexto llama “comunicabilidad”

³ Mead, por lo demás, es consciente de que esta teoría no vale para toda forma de comunicación: se refiere particularmente a la conversación en que entran en juego “actitudes emocionales” (Mead 1962 147; 1973 178), pues en tal tipo de conversación el sujeto no tiende a provocar en sí la actitud que espera provocar en el otro, como sucede en las actitudes o expresiones con las que buscamos provocar miedo o amedrantar a alguien. Por otro lado, está el caso del actor, quien representa, ciertamente, el papel de otro, pero tal papel no tiene el “carácter simbólico” de una “situación natural”. En su crítica a la idea del “hablar consigo mismo” de Mead, Tugendhat (1979 255) omite, entre otras, estas acotaciones de Mead.

⁴ De manera semejante: “Existe comunicación sin significación cuando el gesto del individuo provoca la reacción en el otro sin provocar o tender a provocar la misma

(“*communicability*”) es el tipo de comunicación que resulta de la interacción entre el tipo de reacción que despierta en el emisor su propio gesto y el respectivo colocarse del receptor en la actitud de quien hace el gesto. La comunicación, por tanto, es el poder comprender nosotros mismos la significación de lo que decimos o indicamos a otro como precondition de nuestra comprensión de lo que el otro dirá o indicará ante lo que le decimos o indicamos. Esta precondition, es lo que hace posible el comportamiento que Mead denomina “*taking the attitudes of other*”.

El concepto esbozado de comunicación⁵ constituye la base de la teoría meadeana de la autoconciencia en virtud de la experiencia fundamental que ella provee a todo individuo que participa del hablar con otros: a la comunicación en este sentido, esto es, al acto de hablar con otros que involucra el hablar consigo mismo, acto que sólo es posible por el empleo inteligente de símbolos significantes (universales), remonta Mead el origen de la aparición del otro en la estructura de la personalidad autoconsciente. Y es ello, a su vez, lo que da sentido a su convicción fundamental de que el individuo sólo deviene consciente de sí por el rodeo de su devenir primeramente “objeto” (“otro”) para sí. Esta experiencia que provee la comunicación es la que Mead encuentra recreada en actividades que sólo pueden ser llevadas a cabo por el individuo en la medida en que, en ellas, adopta el papel de los otros hacia él.⁶ Que la comunicación precede a esas actividades y, a la vez, las hace posible, se explica por el hecho de que ella es lo que hace posible la organización so-

reacción en aquél” (Mead 1962 81 y nota 15; 1973 119, nota 15):

5 Dado que en la comunicación entra la explicitación de una expectativa de comportamiento–expectativa que se eleva a partir de la existencia de un “objeto social” común-, dicha expectativa no se eleva *únicamente* ante una reacción del tipo “sí/no”, como lo propone la crítica de Tugendhat (Tugendhat 1993 201), sino también en virtud de las significaciones comunes o “universales” que, tanto para el hablante como para el oyente, despierta el “objeto social”, como se ve en el ejemplo de Mead sobre la “propiedad” (Mead 1962 161; 1973 190; 2008 366); cf. también (2008 375).

6 Tales actividades son aquellas de carácter *lúdico*, como las que se dan en el “juego” (play) y el “deporte” (Mead 1973 152ss, 182ss). Nos limitamos a indicar que en tales actividades Mead encuentra la expresión básica del comportamiento que subyace al proceso de de la socialización del sí mismo, esto es, el comportamiento de la adopción de roles, dado que en ellas se halla presente ya la relación con otro (imaginario o concreto), respecto del cual el niño adopta las actitudes hacia sí que harán posible el jugar con otro o el participar en un deporte de conjunto. Acerca de esta temática, ver Mead 2006.

cial, desde sus formas más elementales hasta las más complejas, así como la comunidad universal del discurso.

II

El concepto de reconocimiento de Mead encuentra su formulación teórica a partir de las distinciones internas que establece en el concepto del sí mismo y de los modos de comportamiento práctico con el “otro generalizado” (Mead 1962 152ss; 1973 182ss) inherentes a estas distinciones. Tales distinciones y modos de comportamiento son los que Mead describe con las “fases” que estructuran el “sí mismo” – las fases del “Yo” (*I*) y el “Mí” (“*Me*”) (Mead 1962 173 192; 1973 201 218), o fases del “yo” y los “otros”. Ahora bien, se trata de una “distinción” que “se expresa en nuestra experiencia en lo que llamamos el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de nosotros en los otros”. (Mead 1962 194; 1973 220). El énfasis recae aquí en la idea de que el reconocimiento de los otros es condición de nuestra propia realización. Por ello Mead agrega: “No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros” (Mead 1962 194; 1973 220). Cómo se lleva a cabo tal autorrealización y qué experiencias del reconocimiento están a la base, es precisamente lo que se dilucidará a partir de las fases constitutivas del sí mismo. Ellas nos interesan aquí en la medida en que describen experiencias diferenciadas del reconocimiento y en la medida en que hacen evidentes la tensión que, como lo explicitaremos al final de este trabajo, se advierte en los modos de la autorrealización social e individual.

Las reflexiones de Mead sobre la constitución de un sujeto que deviene consciente de sí gracias a la adopción intersubjetiva de roles están destinadas a la acuñación del concepto del “mí”. Ya en los tipos ‘ideales’ de adopción de roles del juego y del deporte se apuntaba en esta dirección: en ellos se forja ya la figura del “mí” de la individualidad autoconsciente porque tal figura representa, dicho toscamente, el grupo de actitudes organizadas en la estructura de una persona:

El que logre tener conciencia de sí se debe a la capacidad del individuo para adoptar las actitudes de esos otros en la medida en que éstas pueden ser organizadas. La adopción de todas esas series

de actitudes organizadas le proporciona su ‘mí’; ése es el sí mismo (“self”) del cual tiene conciencia. (Mead 1962 175; 1973 203)

Por ello, cuando en la dilucidación de la naturaleza del otro y, por esa vía, determinaba el tipo de interacción que, frente a dicho otro, habría de asumir el individuo, Mead no hacía más que describir, con aquel concepto, el tipo de individuo que en el proceso de adopción de la actitud de los otros hacia él, refleja o expresa en ese comportamiento las actitudes que a su disposición pone el mundo social y sus instituciones como medios de sus reacciones o respuestas ante los otros: tales respuestas llevan o deben llevar en sí la impronta de la comunidad o el “otro generalizado”, y es sólo en tanto su respuesta refleja o expresa la naturaleza misma de la comunidad, es decir, en tanto refleja o expresa el mundo normativo que la identifica, como el individuo se acredita como miembro de esa comunidad, en la forma, ciertamente, de un sujeto normativizado: “El ‘mí’ es un individuo convencional, habitual. Está siempre presente. Tiene que tener los hábitos, las reacciones que todos tienen; de lo contrario, el individuo no podría ser un miembro de la comunidad.” (Mead 1962 197; 1973 222)

En esta su significación básica, es decir, en tanto individuo formado por hábitos y convenciones, y en cuanto dotado de un mecanismo de conducta que reproduce, en sus relaciones con los otros, la “pauta de conducta” de la comunidad, el “mí” adquiere también significación ética, en la medida en que la interacción así conducida le garantiza los derechos que la comunidad reconoce a todos sus miembros:

... su adopción de la actitud de los otros le garantiza el reconocimiento de sus propios derechos. Lo importante en esas circunstancias es ser un ‘mí’. Ello le confiere su posición, le concede la dignidad de ser un miembro de la comunidad, constituye la fuente de su reacción emocional a los valores que le pertenecen como miembro de la comunidad. Es la base para su incorporación a la experiencia de los otros. (Mead 1962:199; 1973: 223-224)

En postulados como estos, Mead acoge, por vías posmetafísicas, la intuición básica de la concepción idealista del reconocimiento: pues de un planteamiento como el recién citado se sigue que la importancia de ser un “mí”, es decir, la importancia de ser un individuo forjado o moldeado por ese

proceso formativo que representa la adopción de la actitud del “otro generalizado”, reside en que, bajo esta forma, obtiene el tipo de reconocimiento que le asegura su “posición y su “dignidad” dentro de esa comunidad, es decir, “el reconocimiento de sus propios derechos”, derechos que confiere la adopción de las actitudes de la comunidad. Tal reconocimiento es resultado de la interacción o interacciones mediante las cuales el individuo recrea y afirma conscientemente el *ethos* normativo de su comunidad: sólo porque los otros ven en él un ejecutor de las acciones con que dicho *ethos* se conserva y perpetúa lo acogen como un otro válido para la interacción. Como dice Mead, esta “es la base para su incorporación a la experiencia de los otros.” Quien interactúa en el sentido indicado, lo hace bajo la convicción de que recrea un mundo válido en sí mismo. Esta convicción es la que subyace a la actitud fundamental del “mí” frente a la comunidad: la actitud de la “dedicación” (Mead 1962 192; 1973ss: 218). Ella expresa el reconocimiento de parte del sí mismo de la validez del mundo normativo que le sustenta, el cual, a su vez, le compensa con su reconocimiento como miembro de ese mundo.

Pero esta significación ética que alcanza el “mí” por su condición de miembro de la comunidad y su actitud hacia ella tiene en Mead una variante más, vinculada con la precedente: pues el “mí” que es reconocido como portador de derechos porque hace parte de una comunidad a la que contribuye con la “dedicación” o la participación en sus procesos, es, por ello mismo, un sujeto que vale como coautor del mundo normativo que comparte con los otros. El “mí” es tal coautor, no sólo porque reproduce o actualiza este mundo en las distintas interacciones que lleva a cabo con los demás, sino porque tales interacciones describen también un comportamiento regulativo del que brota la posibilidad de un obrar conforme en todo momento al derecho. Es ello lo que hace del “mí” el ideal mismo del “ciudadano” en la psicología social de Mead (Mead 1962 199; 1973 224). Esta connotación no alude sólo a la pertenencia activa a la comunidad, sino también al ajuste permanente de la propia praxis a la conciencia del derecho como conciencia que debe acompañar sus interacciones con los otros concretos de la comunidad. Por este lado, el potencial y la realidad normativa del “otro generalizado” se encuentran también asegurados. La recreación intersubjetiva del *ethos* normativo se objetiva, desde esta perspectiva, en un mutuo reconocerse de los individuos como coautores de los valores, derechos y deberes comunes

a todos. Conforme a ello, la autorrealización y reconocimiento del sí mismo como un "mí" en el mundo social es, pues, su realización y reconocimiento como partícipe y coautor del mundo normativo- su autorrealización y reconocimiento como *ciudadano*. En esa medida, tales categorías: "autorrealización y reconocimiento", no designan en Mead la simple materialización de fines o metas individuales, y no podrían reducirse tampoco a la objetivación de cualidades valiosas y a la respectiva valoración de las mismas por parte de los otros.⁷

En su actitud de dedicación a la comunidad, el "mí" no tiene otra forma de realización ni alcanza, por tanto, otra experiencia del reconocimiento que las que la comunidad ha preestablecido como válidas para todos sus miembros. No es menos cierto, sin embargo, que la diversidad del proceso social como tal, es decir, la diversidad de relaciones en que tal proceso se lleva a cabo permite al individuo la más amplia participación en ese proceso con sus propias respuestas y reacciones al mismo y, en esa medida, experimentarse a sí mismo adoptando los roles que hacen posible tales procesos. El "mí" parece abierto a un haz de posibilidades que él mismo se empeña en concretar, al modo como el niño se empeña en llevar a cabo, él solo, los distintos posibles papeles de un compañero imaginario de interacción. El hecho de que el "mí" sea lo moldeado por las instituciones de un mundo que le precede, no pone en duda la posibilidad de que su realización en ese mundo en particular, en la medida en que ella comporta el ajuste del individuo a un medio diversamente estructurado, se cumpla en forma de un enriquecimiento de la individualidad gracias a la participación en la diversidad de roles que ese mundo pone a disposición y que, de ese modo, pueda experimentarse a

⁷ Este último aspecto es el que enfatiza Honneth en su interpretación del concepto de autorrealización en Mead y del que parte para su postulación del modelo de reconocimiento de la valoración social o la "solidaridad" y del tipo de autorrelación práctica -la "autoestima"- que de tal modelo se sigue. Véase Honneth (1992 148ss). Sin embargo, no es tanto en la valoración del sí mismo que logra objetivar cualidades valiosas en un proceso social determinado, como el del trabajo, donde Mead sitúa la autorrealización y, con ella, el reconocimiento social del individuo: al nivel del "mí" no son tanto las aportaciones y objetivaciones de potencialidades individuales en el mundo de la división social del trabajo, cuanto la preservación y mantenimiento del universo normativo, la "entrega a la comunidad", lo que determina el reconocimiento del sí mismo bajo esta fase. Sobre esto volveremos más adelante.

sí mismo como desplegando en el medio social la naturaleza abigarrada de ese medio. En su carácter “convencional”, “habitual”, conservador, el “mí” es también esa fase de nosotros en la que la riqueza y complejidad del medio social llegan a un singular sincretismo: es, ciertamente, lo formado y moldeado por el entorno, pero es también, a la vez, aquello capaz de responder conscientemente a ese entorno en términos de reacciones o actitudes conscientes en que se expresa no sólo una adaptación, sino también un dominio del “todo social” (pues su permanencia en este todo, su permanencia en la comunidad, es también posible por actitudes como éstas, no sólo por el abandono inconsciente a su proceso).⁸

A la luz de esto último, la idea de que el individuo sólo es objeto para sí gracias al comportamiento de la adopción de roles, puede verse como expresión de un determinado ideal de formación propedéutica del individuo, pues tal comportamiento es la actitud requerida para la apropiación consciente del entramado de interacciones sobre el que descansa el mundo social. Es cierto que este proceso propedéutico está acompañado y reforzado en todo su curso por la presencia del “censor”⁹, y que esta presencia –que alcanza hasta lo inconsciente de nuestra personalidad– es la que canaliza la energía creadora del sí mismo en función del mantenimiento de la comunidad u “otro generalizado” y de su propio mantenerse en ella. Este elemento censor resulta decisivo en el proceso indicado, ya que, según se desprende del análisis de Mead, es la instancia que, en virtud de su carácter regulativo, lleva a cabo aquel control social de la conducta y de las reacciones del sí mismo en forma de un dominio y una racionalización consciente de sus expresiones. Ello no obstante y quizá gracias a esta función formativa del comportarse

⁸ Mead, como se sabe, suele comparar los modos de adaptación de un individuo al “proceso social”, con los modos de adaptación de un organismo individual a su “medio natural”: Ver Mead (1962 125ss; 1973 158ss).

⁹ “En el censor plantado en la puerta de nuestra imaginación y en nuestras conversaciones interiores o cuando afirmamos las leyes y los axiomas del universo del discurso, asumimos la actitud generalizada del grupo” (Mead 2008 372). También: “Si usamos una expresión freudiana, el “mí” es en cierto sentido un censor. Determina la clase de expresión que puede tener lugar, prepara el escenario y da el pie.” (Mead 1962 210; 1973 233). Tal “censor” equivale pues, como bien observa, al “super-yo” de Freud, si bien Mead se aparta de la teoría psicoanalítica al dejar ésta de lado las “conexiones sociales”. Cf. Düsing, (1997: 51, nota al pie 53).

frente a sí y frente a los otros, es el "mí" quien contribuye a la constitución del mundo social en una segunda naturaleza de la individualidad autoconsciente: no sólo, ciertamente, porque convierte este mundo en material del que se apropia mediante constantes interiorizaciones, sino también, porque gracias a estas interiorizaciones logra traducir este mundo en términos de un "otro" en la propia estructura de la autoconciencia, "otro" cuyo representante es el propio "mí" y sólo en presencia del cual y en relación con el cual se está ante una autoconciencia en sentido estricto, esto es, ante un sí mismo que no sólo se adapta a ese "otro", lo expresa y reproduce, sino que también *reacciona* a él.

La fase del sí mismo que surge como respuesta o reacción a la actitud o actitudes del "mí" la denomina Mead el "yo" ("I"). El "yo" es propiamente el "sujeto" que reacciona ante el "mí" (el "yo-objeto") (Mead 1964 142ss; Düsing 1997 50, 51).

Frente al "mí" esta el "yo" ("I"). El individuo ... no sólo es un ciudadano, un miembro de la comunidad, sino que también reacciona a dicha comunidad, y su reacción a ella ... la cambia. El "yo" es la reacción del individuo a la actitud de la comunidad, tal como dicha actitud aparece en su propia experiencia. (Mead 1962 196; 1973 221)

En la medida en que la actitud que identifica al "yo" es la de la "reacción" a la comunidad, su comportamiento no es ya la de entrega o la dedicación, sino la de la "afirmación de sí" o de "lucha" (Mead 1962 192; 193 1973: 218, 219). Por ello, la fase de la autoconciencia a la que se llega con el "yo" es la fase en la que la conducta del individuo no es ya simplemente conducta controlada por el mí-censor, lo que hace que esta fase resulte "la parte más preciosa del individuo" (Mead 1962 324; 1973: 333).

Parte de este significado del "yo", a la luz del cual se alza en un marcado contraste con el "mí", reside en ese su carácter de ser, de acuerdo con Mead, lo "incierto" de nuestra personalidad. A causa de esta naturaleza suya, el "yo" es aquello de lo cual no tenemos conciencia y, en esa medida, no llegamos a tener siempre el control sobre él. No tenemos conciencia del "yo" en el sentido de que no sabemos cuál será su reacción frente a lo planteado por el "mí". Éste, siguiendo los ejemplos de Mead, sabe lo que hará en el juego de conjunto, y su reacción, en tanto se cumple como respuesta a lo esperado por

él, no entraña novedad alguna. Sabemos entonces qué hemos de hacer y en esa medida, tenemos conciencia de nosotros mismos. Pero, incluso allí donde sabremos qué hemos de hacer, no podemos decir cuál o como será nuestra reacción. El "yo" es algo de lo cual sólo sabemos *una vez que* hemos llevado a cabo esto o aquello, es el individuo que puede identificarse a sí mismo retrospectivamente como sujeto responsable de lo que *ha dicho o ha hecho*. "Sólo después de haber actuado sabemos qué hemos hecho; sólo después de haber hablado sabemos qué hemos dicho" (Mead 1962 196; 1973 222). El saber de sí que tiene el "yo" es resultado de la realización del acto, no la conciencia del acto mismo (el acto puede cumplirse de tal manera que en él no intervenga una conciencia de sí, como sucede en actos como aquellos en que tomamos simplemente el papel publicitario que alguien pone en nuestras manos). Pero el que el individuo sepa de sí como un "yo", esto es, como aquel que ha que ha hecho esto o aquello, no significa que sus reacciones sean comprensibles sólo como eventos de un pasado inamovible. A la naturaleza de su ser incierto pertenece también el aspecto del futuro.¹⁰ Y así como el individuo sólo sabe de sí como éste individuo cuando ha llevado a cabo su reacción, así mismo su saber de sí está condicionado también por la propia espontaneidad de su obrar: precisamente por el hecho de que comporta tal característica, el "yo", por así decir, no está puesto a disposición del propio sujeto: "Gracias al "yo" decimos que nunca tenemos conciencia de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción" (Mead 1962 174; 1973 202). En virtud de esta su naturaleza intempestiva, de su estar abierto al futuro y sustraerse al "presente especioso", el "yo" es aquello que, en nosotros, "proporciona la sensación de libertad, de iniciativa" (Mead 1962 177; 1973 205).¹¹

¹⁰ El símil que a este respecto trae Mead ilustra claramente esta naturaleza del yo: en el proceso de caminar "el simple hecho de dar los pasos esperados le coloca en cierta situación que tiene un aspecto levemente distinto del que se espera, cosa que, en cierto sentido, es novedosa. Ese movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del "yo"..." (Mead 1962 176; 1973 204).

¹¹ E. Düsing (1986 77) pone en duda esta fase del "yo", al afirmar: "Mead no logra fijar en su concepción total, y mucho menos justificar constructivamente, el concepto de un yo libre, que se proyecta de manera autorreferencial, éticamente autónomo y responsable que se construye individualmente." Esta crítica sólo se explica, sin embargo, por la poca o ninguna consideración y análisis que, lo largo de su exposición de las "aporías" en la concepción meadeana del "yo", le merece a la autora el problema del carácter "in-

Precisamente porque el “yo” surge, pues, como reacción (incierto) a lo planteado por el “mí”, por ello mismo su ser-reconocido debe destacarse del tipo de reconocimiento que conlleva el ser miembro de una comunidad de derechos. El modelo de autorrealización transita así del autocercioramiento de la propia validez jurídico-normativa en el todo de la comunidad de derechos, a un modelo en que dicha autorrealización se define, en parte, por la capacidad del sí mismo de expresar a su manera y sin coerción el mundo que tiene ante sí:

Tal réplica a la situación social involucrada en la serie de actitudes organizadas constituye el “yo” ... El individuo reacciona constantemente a dicha comunidad organizada, expresándose a sí mismo, no necesariamente afirmándose en el sentido ofensivo, sino expresándose, siendo él mismo en el proceso cooperativo que corresponde a cualquier comunidad. (Mead 1962 197-198; 1973 222-223)

Esta simple caracterización del “yo” y del modo en que se relaciona con el “mí” –relación que, dicho simplificada, es la de una reacción frente al “mí”– es ya un primer indicio del hecho de que, con el “yo”, el sí mismo aspira a una realización de sí que presupone distanciamiento o, como dice Mead, “libertad” frente al mundo normativo dado (Mead 1962 199; 1973 224). Concebida en la perspectiva de una liberación frente a lo válido existente, frente a “convenciones” y “leyes dadas”, tal realización se sustenta en la decisión del individuo de hacer valer una visión de mundo que, a sus ojos, resulta inconciliable con o, en todo caso, no realizable en la comunidad del presente. El “yo” es entonces la respuesta del individuo a la comunidad cuando esta comunidad no responde ya a sus valores. Lo que el individuo busca con ello es transitar hacia una comunidad en la que sus valores y derechos sean reconocidos. El individuo se dirige entonces a otros individuos de otra comunidad posible o futura, bajo la expectativa de que esos otros responderán a su “llamado”. Tal es la actitud que ha caracterizado, según Mead, a individualidades del tipo Sócrates o Jesús (lo mismo que a las figuras de la ciencia y el arte), en quienes la defensa del propio

cierto” del “yo” y de la forma en que esta su naturaleza determina su relación con el mí-censor.

punto de vista los lleva a pretender la ampliación de la estructura racional de la propia comunidad. Lo propio de esta actitud, que, por lo demás, no es exclusiva de las grandes individualidades, es el distanciamiento crítico de un mundo en el cual el individuo no encuentra lugar para la propia expresión de sí, pues a dicha actitud subyace la pretensión de constitución del sí mismo en una "diferencia significativa" (Mead 1962 200; 1973 225) y, en la medida en que esta actitud es para la propia persona la fase más importante de su experiencia vital, su relación con los otros estará marcada por la afirmación constante de esta pretensión.

Esto último lleva directamente a preguntar por la forma de realización que, en sus relaciones con los otros, es propia del "yo", pues si esta fase es lo propiamente no condicionado del sí mismo y su relación con el "mí" se plantea, en esa medida, como una relación de afirmación frente a éste, no es posible hacer valer aquí formas de realización distintas a aquellas en las que el "yo" destacaría de la estructura de la personalidad del propio y de la estructura normativa del "otro generalizado". La posición de Mead al respecto no deja dudas sobre el hecho de que el proceso de individuación que culmina con la aparición del "yo" en la conciencia, llega a comprender formas de realización con los otros en las que se trata de una "expresión" de la propia peculiaridad que abarca desde el autocercioramiento de la superioridad frente a los otros, hasta la concreción de esa superioridad en la ejecución de funciones determinadas por la organización social del trabajo. Entre ambas formas de realización existe el elemento común de un sentirse o saberse superior a los otros en virtud de la convicción, objetivamente demostrable, de que "los otros no son tan buenos como nosotros" (Mead 1962 208; 1973 230). Esta simple certeza se objetiva de forma diferente en ambos casos: pues, en primer lugar, el "sentimiento de superioridad" se revela para el individuo como esencial, no en tanto encuentra en él una forma egoísta y autocomplaciente que comporta el rebajamiento de los otros, sino, por el contrario, en tanto este sentimiento es la condición del respeto que el individuo se debe a sí mismo: es en vista de la conservación de este respeto de sí como el individuo, en sus relaciones con los otros, se comporta de tal manera que, en ese comportamiento, pueda marcar diferencias irreductibles entre él y los otros- incluso allí donde son ciertos acontecimientos los que definen la "superioridad" del individuo frente al otro (como sucede, siguiendo el

ejemplo de Mead, cuando contemplamos la caída de alguien en la calle). La idea de superioridad aquí implicada puede servir para dar cuenta de formas elementales de diferenciaciones fenomenológicas que, en la psicología social de Mead, parecen apuntar a una "autocomprensión" del "yo" que no es resultado de interacciones reales con los otros, sino de introspecciones inherentes al proceso de autodiferenciación. Es en ese proceso de introspección donde el individuo encuentra razones para una valoración autárquica de sí mismo: "Es interesante penetrar en la propia conciencia íntima y encontrar aquello de lo cual tenemos tendencia a depender para mantener nuestro autorrespeto" (Mead 1962 204; 1973 228). No es que el respeto de sí se obtenga en la autoadscripción arbitraria de una determinada excelencia, sino en la constatación de la existencia de esa excelencia en nuestra personalidad. Por ello, y para sustraer la noción de superioridad de toda connotación negativa, Mead precisa que tal superioridad sólo se legitima en la ejecución de "funciones" mediante las cuales el individuo puede acreditar sus destrezas en sus relaciones con los otros y, de esa manera, intervenir en su experiencia desde su propia y específica peculiaridad. Por eso, la aparente ambigüedad de esta forma de realización queda de plano despejada cuando Mead anota que "la superioridad no es la meta que tenemos a la vista. Es un medio para la conservación del sí mismo. Tenemos que distinguírnos de otros, y ello se logra haciendo algo que los demás no pueden hacer o no pueden hacer tan bien" (Mead 1962 208; 1973 232).

Al pasar al dominio de la interacción social, el autorreconocimiento de la propia superioridad se convierte de facto en motivo impulsor de la objetivación de las cualidades que distinguen objetivamente al individuo de todos los demás. Por ello, *en segundo lugar*, la certeza de que "los otros no son tan buenos como nosotros" da paso a una interacción en la que ya no se trata del simple autocercioramiento de la propia superioridad, sino de la realización de dicha superioridad en el proceso de relacionarse con los otros. Se trata aquí entonces de la superioridad de la cual el individuo "hace uso". Su relación con los otros, como relación en que el individuo pretende realizar dicha superioridad -como buen cirujano, buen abogado, buen político, buen artista, etc.-, es una relación que, desde su peculiaridad o especificidad, cambia o interviene en las actitudes de aquellos en relación con los cuales el individuo ejerce sus capacidades superiores. Las relaciones con los otros, en

cuanto se ven determinadas por las diferenciaciones de las funciones, proveen experiencias a los implicados que se alejan ostensiblemente de aquellas en las que domina el momento de la identificación con ellos y con el mundo que se comparte con ellos: pues lo propio de una tal relación o, en otras palabras, lo propio de la objetivación de nuestras capacidades en nuestras relaciones con los otros es la obtención de un reconocimiento social de dicha superioridad, en el que lo reconocido no es ya el individuo como tal, sino la superioridad funcional objetivada. El reconocimiento de la superioridad funcional individual, como reconocimiento que brota de la organización o división social misma de las funciones, se equipara por ello en Mead a un concepto de honor o "prestigio" (Mead 1962 285; 1973: 300) en el que no sólo no se halla presente el momento subjetivo de la exaltación de la personalidad -la llamada "superioridad del matasiete que se realiza simplemente en su capacidad de subordinar a alguien a sí"-, sino que tiende a hipostasiar la destreza individual en lo que ella tiene de elemento renovador de la racionalidad práctica de la comunidad en medio de la cual ella se ejerce. Lo intersubjetivo se convierte también por ello en el medio en que el individuo acredita su superioridad en un sentido que se corresponde con el concepto de excelencia en la ejecución de funciones que le subyace: como tal excelencia sólo se acredita en relación con los otros, estos se convierten, por ello mismo, en condición o instancia fundamental de su realización y, por ende, de su reconocimiento. Necesitamos a los otros a fin de podernos realizar en nuestras relaciones con ellos. Tal es el sentido de la idea, ya citada, de "no podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros". El 'cambio de paradigma' en el modelo de autorrealización del sí mismo se hace evidente, en tanto lo determinante no es ahora el respeto de los derechos, sino el valor social intrínseco de la función como tal. Es la excelencia en el cumplimiento de la misma la que asegura al individuo un reconocimiento que acentúa su capacidad para interactuar con los destinatarios de su función específica.¹² Ahora bien: tal reconocimiento pone en evidencia no sólo el valor social de las capacidades y destrezas: ello

12 "Un médico que, gracias a su superior habilidad, logra salvar la vida de un individuo, puede realizarse en relación con la persona a la cual ha beneficiado. No veo razón alguna para que esta actitud funcional no se exprese en la realización de la persona de uno en el otro." (Mead 1962 288; 1973 303)

evidenciaría también el “mérito” del individuo en el todo de una comunidad organizada en funciones (Honneth 1997 108ss.).

III • Conclusión

Al ponderarse en este modelo de reconocimiento al sujeto poseedor de la respectiva excelencia en la ejecución de funciones, el ideal de interacción práctica se vería afectado por la primacía que, en una interacción así planteada, tendría el “experto” frente a aquel respecto del cual cumple su función. Tal tipo de interacción podría verse como una praxis unilateral o asimétrica. Pero dado que, según se ha visto, la superioridad ha de ser acreditada funcional y no social u ontológicamente, ella se ve remitida a la capacidad del individuo de relacionarse con su destinatario de tal forma, que tal relación se resuelva en una praxis común y simétrica, en la que el criterio de validez es, invariablemente, el ponerse en el lugar de aquel con quien nos relacionamos desde nuestra propia especificidad “Una diferencia de funciones no excluye una experiencia común; al individuo le resulta posible ubicarse en el lugar del otro aunque su función sea distinta de la del otro” (Mead 1962 325; 1973 335). La mediación aquí implícita entre la diferenciación por vía de la distinción de funciones (individualización) y la pertenencia insuperable a la comunidad (socialización), llega incluso a convertirse en Mead en el ideal de la organización social al que debe aspirar la comunidad humana: “Se podría decir que la consecución de esa diferenciación funcional y participación social en grado pleno es una clase de ideal que tiene ante sí la comunidad humana”- ideal que tiene para él una expresión política propia, pues “la etapa actual de dicho ideal se presenta en el ideal de la democracia” (Mead 1962 326; 1973 335). No es, por tanto, casualidad, que en los párrafos finales de sus *Lecciones* Mead se proponga fijar, precisamente, el concepto de democracia (Joas 1980 21) que haga posible el tipo de interacción que se sigue de la “diferenciación funcional” y la “participación social”. En la democracia, la adopción de la actitud del otro alcanzaría su más elevada expresión, porque, en ella, dicha adopción no se lleva a cabo sólo en forma de una “identificación” de los que comparten o adoptan actitudes comunes, sino en forma de una relación entre el “yo” y “los otros” en la que el “yo” puede realizarse como tal “yo” sólo en tanto interviene de tal modo en sus experiencias o “penetra en sus actitudes”

que, en ese intervenir o penetrar (como médico, político o artista), puede alterar o modificar la "actitud" o, incluso, la vida de ellos o la comunidad en general. La democracia es el tipo de sociedad en el que la realización del "yo" no se cumple sólo en forma de un ejercicio libre e incondicionado de derechos y libertades individuales, sino también y, quizá más esencialmente, en forma de una interacción con los otros que le permita afectar la propia autocomprensión, la propia praxis de estos. Por ello, para Mead, la posibilidad misma de la democracia parece depender de la realización de tal forma de interacción: "El ideal de la sociedad humana no podrá existir mientras resulte imposible para los individuos penetrar en las actitudes de los otros a quienes afectan durante la ejecución de sus propias funciones peculiares" (Mead 1962 328; 1973 337).

IV · Bibliografía

- Düsing, Edith. *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1986.
- Düsing, Klaus. *Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- Cook, Allan. *Moralität und Sozialität bei Mead*, en: Joas, Hans (ed): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje*. Escritos filosóficos volumen 1. Barcelona: Paidós, 2011.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento Por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo, 1997.
- Joas, Hans. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- Mead, Georg Herbert. *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962.
- Mead, Georg Herbert. *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el Punto de Vista del Conductismo*, trad. Florial Mazía. Barcelona: Paidós, 1973.

- Mead, Georg Herbert. *Selected Writings*, ed. Andrew J. Reck. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964.
- Mead, Georg Herbert. *Movements of Thought In The Nineteenth Century*, ed. Merritt Moore. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1933.
- Mead, Georg Herbert. *Play, School and Society*, ed. Mary Jo Deegan. New York: Peter Lang, 2006.
- Mead, Georg Herbert. *La filosofía del presente*, ed. Ignacio Sánchez de la Yncera. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- Tugendhat, Ernst. *Autoconciencia y Autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. México: Fondo de Cultura Económica 1993.

Situación actual de los estudios sobre Jesús.

Current status of studies
about Jesus.

Jacobo Negueruela Abellá¹

UCH Valencia, sede Elche, España

Recibido 25 marzo 2021 · Aceptado 14 noviembre 2021

Resumen

Pretendemos en este artículo informar brevemente de los lugares por los que ha transitado la historia de los estudios sobre Jesús, desde sus inicios en el siglo XVIII hasta la actualidad. Igualmente distinguir el Jesús de los historiadores del Jesús real, finalizando con un elenco de algunas de las principales cuestiones que se han planteado sobre el hombre en estos tres últimos siglos. Esto no quiere decir que no merezca la pena recordar a otros autores distintos de los que aquí se tratan, ni que las cuestiones que se han planteado alguna vez estén todas sin resolver.

Palabras clave: búsqueda del Jesús histórico, Jesús real, cuestiones sobre la historicidad de Jesús.

Abstract

We intend in this article to briefly report on the places through which the history of studies on Jesus has passed, from its beginnings in the eighteenth century to the present. Likewise, distinguish the Jesus of the historians from the real Jesus, ending with a list of some of the main questions that have been raised about man in the last three centuries. This does not mean that it is not worth remembering authors other than those dealt with here, nor that the questions that have been raised are all unresolved.

Palabras clave: quest for the historical Jesus, Real Jesus, questions about the historicity of Jesus.

1. negueruelajacobo3@gmail.com

1 · Breve historia de la búsqueda sobre el Jesús histórico.

1 · 1 · La primera búsqueda, *the old quest*.

A lo largo de los últimos dos siglos y medio ha aparecido un nuevo ámbito de estudios históricos que ha tomado una gran relevancia. Desde las primeras obras de Reimarus hasta las más recientes de J.P. Meier, una serie de estudiosos se han encargado de buscar al hombre concreto, Jesús de Nazaret, que se escondía bajo la predicación de las Iglesias cristianas.

En efecto, la búsqueda del así llamado Jesús histórico nace en el contexto de la ilustración para oponerse a las pretensiones cristianas de ver en el maestro galileo al hijo de Dios encarnado, pretendiendo entenderle como un hombre más. La ilustración, como sabemos, fue un movimiento intelectual, que en sus representantes más radicales pretendió reducir todo fenómeno, natural, humano, histórico, a sus explicaciones materialistas, cientifistas y racionalistas, negando que pudiera haber ámbitos que escaparan a tales explicaciones y mantuvieran su realidad (Bloom 2012). Es por tanto un naturalismo y racionalismo de base, que en cuestiones de religión se torna en escepticismo, agnosticismo o ateísmo incluso.

Desde este punto de vista la Biblia no es más que el conjunto de mitos fundadores e historias nacionales del pueblo hebreo y Jesús de Nazaret no es sino un hombre, más o menos genial, más o menos revolucionario, cuya influencia puede haber cambiado la historia, pero comprendiendo que en el mundo no se dan los milagros, ni las intervenciones divinas, ni nada que no sea explicable por cuestiones de tipo político, intelectual, sociológico, etc. (Kant 2016)

Siguiendo este planteamiento, durante el siglo XIX se produjeron docenas de obras sobre Jesús que quisieron rescatar al hombre concreto, humano, normal, que se escondía bajo todos los grandes títulos con los que los cristianos lo adornaban: Mesías, Hijo de Dios, Santo de Dios, Salvador, Dios, etc.

Tuvieron entonces que empezar a explicar los fenómenos complejos que se desprenden de la figura de Jesús desde otro tipo de coordenadas. Así por ejemplo, hay que plantearse cómo se puede explicar desde una perspecti-

va racionalista fenómenos como el milagro, la pretensión de la encarnación, de la resurrección, de la ascensión a los Cielos, de la entrega del Paráclito, la expansión del cristianismo de los primeros siglos, etc.

Según se ha mencionado las posibilidades de explicación tenían que reducirse a fenómenos humanos conocidos y nada misteriosos: el error, el engaño, el fraude, la negación, la alucinación, la política, los deseos de poder o promoción, etc. Como en los primeros siglos del cristianismo ser cristiano era cualquier cosa menos una ventaja social, la mayoría de las explicaciones que se daban a los fenómenos como el martirio o la expansión cristiana eran del tipo del autoengaño, alucinación, o la búsqueda de consuelos trascendentes para las miserias presentes. (Voltaire 2007).

1 · 2 · El período de la no-búsqueda

Lo cierto es que esta primera etapa de la búsqueda de lo que se ha dado en llamar el Jesús de la historia acabó bastante mal. A comienzos del siglo XX, A. Schweitzer, uno de los más destacados miembros de esta búsqueda, gran erudito, escribió un libro así llamado *La búsqueda del Jesús histórico desde Reimarus a Wedre*, en el que mostraba como las reconstrucciones más eruditas, informadas y “científicas” de Jesús no eran mucho más que la proyección de las filias, fobias, deseos, etc. de los autores que las producían. El impacto que la obra tuvo fue tal que el propio autor dejó sus estudios, convencido como estaba de que era imposible escribir una biografía objetiva de Jesús, y se marchó a África a hacer de médico entre la población nativa, labor que le valió con el tiempo el ser distinguido con el premio Nobel de la paz.

No fue menor el impacto que la obra de Schweitzer tuvo entre el resto de los investigadores de su época, paralizando las investigaciones históricas sobre Jesús por muchos años. En aquellos años de impasse, que se han dado en llamar *de la no-búsqueda*, destaca la figura del gran erudito alemán Rudolf Karl Bultmann. Es también en esos años, que van desde comienzo de siglo XX hasta los años 50, cuando los autores católicos comienzan a interesarse tímidamente por esta cuestión, que hasta ese entonces ha estado en manos, esencialmente, de autores protestantes.

En efecto, la erudición protestante y el racionalismo escéptico comenzaron el camino de la destrucción del Jesús que predicaba la Iglesia, si

bien en el ámbito más católico el papado pudo contener ese movimiento durante algún tiempo. Pero a final del siglo XIX, estas ideas teológicas y escriturísticas se infiltran también en ámbitos católicos y aparece lo que se ha llamado el modernismo teológico católico que lanza ideas muy semejantes a las que proponían algunos autores protestantes liberales y postprotestantes, pero esta vez dentro del ámbito de la Iglesia católica. (Cárcel 2009).

El papa Pío X, reaccionó muy duramente contra estas infiltraciones a través del juramento antimodernista que se le hizo jurar a todo estudiante de seminario o profesor del mismo, acallando a unos, expulsando a otros, etc. (Pardo 2011). Pero el desarrollo de las teorías explicativas sobre la Sagrada Escritura sigue avanzando sin esperar a lo que la Iglesia católica decida. Es así como aparece una nueva corriente en este ámbito de la escriturística, que es lo que se conoce como la escuela o metodología de los géneros literarios o crítica de la formas. Tal escuela la desarrolla en un principio el sabio alemán Herman Gunkel (Gunkel 1967). Trata de comprender cómo la Biblia no es una simple y directa toma notarial de hechos ocurridos, sino que utiliza una serie de figuras literarias para narrar lo que quiere transmitir. Hay que interpretar tales figuras literarias, conociendo bien los géneros literarios antiguos y sus licencias, para comprender el significado de los textos. Así un texto puede ser aparentemente erróneo pero en lo esencial verdadero. Un ejemplo clásico: según el libro del Génesis, la creación del mundo fue realizada por Dios en 7 días. Esto era perfectamente asumible en 1340 pero era muy difícil de mantener en 1940 cuando la ciencia estaba hablando de que la edad de la tierra y del universo se medía en millones o en miles de millones de años. Ahora bien, si se entiende que el autor lo que está haciendo es usar un género literario determinado para explicar una realidad sobrenatural, es compatible la historia que se cuenta en la Biblia, que Dios creó el mundo, con la historia que la ciencia cuenta, que este proceso, lejos de ser en una semana, duró millones de años e implicó las fuerzas de la evolución.

Es verdad que este planteamiento es complejo porque si anulamos las imágenes que se usan en la Escritura, como licencias a tiempos incultos, o buscamos su “sentido profundo” pero no su realidad concreta, ¿quién nos asegura que el sentido profundo que estamos encontrando es el correcto o el que pretendió el autor sagrado? Así por ejemplo en el relato del Génesis está muy claro que es Dios quien crea el mundo, pero ¿tan sólo se pretende

decir eso tras la abundancia de imágenes en las que Dios crea las plantas, los animales, el hombre, etc.? ¿Qué es entonces la realidad de lo que se quiere decir y que es aquello que es circunstancial? No es tan fácil. (Sobre estas y otras cuestiones hermeneúicas véase Ricoeur 2003).

1 · 3 · Período de la segunda búsqueda

En cualquier caso después de la Segunda Guerra Mundial y de la cierta parálisis que durante casi una generación había afectado a los estudios sobre el Jesús histórico, se relanza esta búsqueda por obra de los postbultmannianos, antiguos discípulos de Bultmann ahora en desacuerdo con su maestro. Una de las cosas que permite ir un poco más allá en tal búsqueda es la incorporación de dos grandes descubrimientos textuales que, aunque no hacen referencia directa a Jesús, y menos al Jesús histórico, pueden ayudar a comprender mejor los procesos de la Iglesia naciente y del mundo en el que nació, vivió y murió Jesús. Nos estamos refiriendo al descubrimiento de los textos de Qumrán y la biblioteca de Nag Hammadi. La otra gran aportación de esta “segunda búsqueda” fue la introducción de criterios para discriminar qué provenía del propio Jesús y qué de la Iglesia posterior.

Los documentos de Qumrán son un conjunto de textos, que fueron encontrados por un pastor palestino en 1953, enterrados en vasijas de barro dentro de cuevas en esta región del antiguo Israel, y que contienen fundamentalmente los textos sacros de una comunidad monástica judía, que creemos pueden ser una rama de los esenios. Personajes de los que se conocía muy poco hasta entonces y que no eran mucho más que unas notas eruditas a pie de página extraídas del gran historiador judío Flavio Josefo. (García 2009).

El segundo gran corpus de textos que vino a completar un poco la imagen que podemos tener de las creencias del Mediterráneo oriental en los primeros siglos de nuestra era, fue el descubrimiento en una aldea egipcia, Nag Hammadi, en 1945, de una biblioteca con un gran cúmulo de textos de muy diversa procedencia, con un gran aliento gnóstico. Esto permitió leer, después de casi 2000 años, algunas de las obras que los padres de la Iglesia,

como San Ireneo de Lyon u Orígenes, habían descrito en sus trabajos como gnósticas o heréticas, y que se habían perdido hacía muchísimo².

1 · 4 · La tercera búsqueda

En el último tercio del siglo XX convivieron varias tendencias en la investigación “histórica” sobre Jesús; por un lado estuvieron aquellas obras que quisieron hacer de Jesús un extraterrestre, un iluminado gnóstico del mundo superior, una especie de Buda encarnado para occidente, un predicador político que quiso arrogarse el ideal del mesías político-militar pero que acabó mal, un pobre hombre extraviado mentalmente, un liberador de la opresión de los ricos y poderosos (la teología de la liberación hizo mucho hincapié esto) etc. Quizás lo más curioso de este fenómeno es que mientras merced a la divulgación, la prensa, la televisión y posteriormente internet, estas imágenes se multiplicaban *ad infinitum* el magisterio de la Iglesia parecía no darse por enterado y seguía predicando el mismo Jesús de siempre a una feligresía cada vez más confusa, eso cuando no ciertos sacerdotes o ex sacerdotes, que dejaban su ministerio, expandían tales o cuales imágenes de Jesús.

1 · 5 · La actualidad

¿Cómo está la cuestión sobre el Jesús histórico en la actualidad?

En primer lugar las perspectivas y teorías más causticas y corrosivas sobre Jesús, su personalidad, lo que dijo, lo que hizo, lo que sabemos de él, etc. siguen estando muy vigentes, y con grandes eruditos detrás, ya sean los miembros del *Jesus seminar*³ o cualesquiera otros. A falta de nuevos hallazgos textuales, y viendo que los textos no dan mucho más de sí, lo que estamos viendo es una reinterpretación de los textos y la tradición, que en resumen vienen a decir que todo se malentendió en la Iglesia y que ni lo que predicó

² <https://escritosdelcristianismoprimitivo.com/El-Descubrimiento-de-los-Manuscritos-de-Nag-Hammadi/>

³ <https://www.westarinstitute.org/projects/the-jesus-seminar/> aunque he parte han sido respondidas por el investigador norteamericano Craig A. Evans en su libro *El Jesús deformado* (Evans 2007).

Cristo, ni lo que creyeron los apóstoles, incluido Pablo, tenía nada que ver con lo que se ha sostenido durante los últimos 1700-1800 años.

Por otro lado hay un cierto cansancio y un cierto reposar de las aguas en otros ambientes. Parte de este receso en el que nos encontramos proviene, a nuestro entender, de varios hechos. En primer lugar cada vez hay menos cristianos en Occidente, de manera que las cuestiones sobre Jesús están perdiendo rápidamente su importancia en una sociedad más secularizada⁴.

En segundo lugar las promesas de los nuevos textos, que tan revolucionarios parecían en los años 70 se han agotado rápidamente, ni Nag Hammadi ni Qumrán, que tan revolucionarios parecieron, han permitido saber mucho más sobre Jesús o la Iglesia.

En tercer lugar la obra de J. P. Meier. La obra del padre Meier, erudito norteamericano católico, profesor en la universidad de Notre Dame en Indiana, se ha hecho justamente famosa en los últimos años. Bajo el título *Un judío Marginal*, el profesor Meier ha escrito un libro monumental, en 5 volúmenes, que prácticamente ha agotado todo cuanto se sabe o se puede decir en este momento sobre la cuestión del Jesús histórico. En efecto, más de 3000 páginas de una rigurosidad intelectual y erudición excepcionales, en los que Meier va desgranando las más candentes cuestiones que sobre Jesús se han planteado en los dos siglos y medio que se lleva de estudios críticos sobre él, hacen muy difícil añadir mucho más. Además cuando se publica una obra de este calibre, se requiere un tiempo de atención, aceptación, valoración y crítica, etc. por parte de la comunidad de estudiosos del ramo que han de hacerse con ella y asimilarla. Creemos que en este momento nos encontramos en el período de asimilar la gran contribución de Meier y ver por donde se puede ir después de él.

Finalmente, es cierto que en los últimos años está tomando mucha importancia el conocimiento y el estudio del arameo, con la traducción a varios idiomas actuales, el castellano entre ellos, de la Biblia arameo-siriaca (la *Peshitta*) y los *tárgumim* (traducciones al arameo de los principales libros de

⁴ Convendría reflexionar sobre la necesidad histórica de estas visiones secularizadas sobre el Jesús de la historia para una sociedad que se quería emancipar de la tutela de lo religioso y crear un nuevo mundo con nuevos valores e intereses al menos desde la época de la ilustración. Es obvio que no ha sido un simple y “desinteresado” proceso científico sin más.

la Biblia hebrea, hechas durante la antigüedad⁵). Es posible que este estudio del arameo nos depare nuevos descubrimientos y sorpresas a una erudición durante demasiado tiempo anclada en el estudio del texto griego.

2 · Una breve digresión: Reflexiones en torno al El Jesús de la historia, el Jesús real, el Cristo de la fe.

Es un lugar común de la investigación erudita sobre Jesús, decir que ella se ocupa del Jesús de la historia y no del Cristo de la fe. Conviene hacer unas aclaraciones a esto para no confundirnos completamente. Por Jesús de la historia se entiende el personaje Jesús de Nazaret que el historiador puede rescatar haciendo uso exclusivamente de los métodos histórico-críticos. En ese sentido el Jesús de la historia no es diferente de cualquier otra persona del mundo que nos haya dejado algún testimonio, propio o de un tercero, sobre su paso por el mundo. Así podríamos hablar del César de la historia o histórico, el Napoleón de la historia o el Picco della Mirándola de la historia. Este personaje, el Jesús de la historia, no es la persona real, la que vivió y existió, sino la reconstrucción erudita que podemos hacer de él con los materiales y fuentes que tenemos. El problema en el caso de Jesús es triple y se resume en que primero, él no escribió nada, por tanto todo lo que sabemos sobre él son cosas que otros dicen de él; segundo, las fuentes sobre su vida se reducen a un periodo muy breve de 3 años de predicación pública al final de la misma y unas parcas noticias sobre su infancia; y tercero, lo que dicen sus seguidores, los escritores de las fuentes que tenemos sobre él, es que era el Hijo de Dios, Dios encarnado, la Salvación de Dios, el mesías del judaísmo, el juez escatológico que ha de venir al final de la historia a juzgar a vivos y muertos, etc. Es decir, que hay una desproporción enorme entre lo que él nos dejó escrito (nada), lo que sus amigos y seguidores, la Iglesia, afirmaron de él.

⁵ Peshitta en español. Ed. Broadman & Holman Publishers, 2017. Los diferentes targumim, están siendo publicados por la editorial Verbo Divino, habiendo sido publicados ya los correspondientes a los 4 primeros libros del Pentateuco y varios a distintos profetas, así como numerosos midrash (comentarios a otros libros de la Biblia).

2 · 1 · El Cristo de la fe.

El Cristo de la fe por el contrario sería este último personaje que la Iglesia predica desde el principio como salvador del mundo, Dios encarnado e Hijo de Dios. A finales del siglo XIX, cuando en Alemania se crea esta distinción en los ambientes escépticos, lo que se está queriendo decir es que por un lado estuvo el Jesús histórico, el que puede reconstruir el historiador racional como si estudiase a Escipión o Aníbal y otro muy diferente que es el ser celestial al que la Iglesia da culto. Sobre ese ser divino, que preexistía a la Creación, que se anonadó de su condición divina para hacerse un ser humano judío del siglo I, que tras morir resucita o es resucitado, que asciende al Cielo y que desde entonces gobierna el universo y la historia a la derecha de Dios, ¿qué puede decir la ciencia histórica del hombre? Pues muy poco o nada. O se niega porque no se cree en el anuncio de los cristianos sobre su Señor, o se acepta porque sí se cree, pero ¿cómo podría la ciencia comprobar si Cristo era Dios y rebajó su divinidad para hacerse hombre? ¿Cómo podrá probar que ha resucitado, que ha ascendido al Cielo y desde allí nos guía? Como mucho podrá garantizar la honradez psicológica y la temprana afirmación que los cristianos hacen de tales cosas, pero ¿quién subirá a los cielos a interrogar a Dios sobre esto? Allí ya entra la fe. Podemos tratar de encontrar la tumba de Alejandro, reseguir los testimonios históricos sobre ella y, si la fortuna nos ayuda, tal vez encontrar el cuerpo del macedonio, hacerle pruebas de ADN y carbono 14 que compaginar con otras de su familia y su época para tratar de asegurarnos que es él y que la tumba que hemos encontrado es la suya, pero ¿cómo comprobaremos científicamente las afirmaciones de la fe cristiana como que cuando el sacerdote perdona los pecados *in persona Christi*, el Dios eterno que existe y es creador lo hace también y nos introduce en la bienaventuraza futura?

El problema filosófico con el que nos encontramos es que como la matriz que creó esta distinción era escéptica, el uso que se hace de estas nociones es el siguiente: el Jesús de la historia es el Jesús real hasta donde nos es posible reconstruir, y el Cristo de la fe no es más que el mito cristiano, falso, que precisamente el estudio del primero va a permitir destruir. Así no sabemos si Jesús, tras morir, no fue enterrado en la tumba de José de Arimatea, pero afirmamos que fue enterrado con los ladrones en una fosa común

y que nunca se encontró el cuerpo en un intento evidente de contrarrestar las afirmaciones del Cristo de la fe, es decir de destruir la fe cristiana. Es por eso que en esta historia de la búsqueda del Jesús histórico se da un fenómeno muy curioso, todos afirman que la historia no puede sostener la fe, pero al mismo tiempo muchos se esfuerzan porque esa misma historia la destruya. Casos muy evidentes en este sentido son los de famosos estudiosos que perdieron su fe como se aprecia en los libros de Crossan 2000, Ehrman 2007 o Piñero 2011.

Esto es así porque en realidad, esta división esquizofrénica entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, no tiene mucho más recorrido que el de la pura distinción académica. En realidad lo único que existió es el Jesús real. El personaje, nacido en Belén hace 2021 años, más o menos, que predicó unas cosas, hizo otras, vivió unas terceras y murió, fue crucificado y resucitó para su ascensión a los Cielos, si es que tal cosa pasó. En el fondo cuando nos dicen que las cosas que se predicán de Jesús son símbolos, imágenes, metáforas, etc. el creyente común, y el increyente común, lo que entienden es que simplemente aquello no pasó y por tanto tales hechos no tienen importancia.

En ese sentido conviene hablar más del Jesús real, aunque haya muchas cosas que no podamos saber de él, que del Jesús de la historia que es un constructo intelectual que por la propia metodología histórica de la que nos hemos dotado, no puede alumbrar la realidad de la persona de Jesús, la verdaderamente existente, la que vivió en Palestina hace 2000 años. Es posible que Jesús resucitara entre los muertos, es más, es posible que solo aquello pueda explicar la constitución de la Iglesia y su vigencia hasta hoy, tal vez todo eso sea verdad pero es, o nos parece en este momento, imposible de demostrar (aquí sí que decimos demostrar y no simplemente mostrar, porque podemos mostrarlo por los testimonios tempranos de los apóstoles) históricamente. Por tanto el Jesús de la historia deja consciente e inevitablemente fuera de su propuesta, su imagen y su reconstrucción, al Jesús real, ya que la afirmación cristiana sobre Jesús, desde el Nuevo Testamento, es que el mismo Jesús de Nazaret, humano como todos los demás, es el Cristo “de la fe”, predicado, confesado, Señor de la historia, sentado en Gloria a la derecha de Dios, etc. Pueden ser dos momentos distintos, pero no dos personas diferentes. Puede ser que esto no se acabe de comprender sin una gracia especial de Dios, puede ser que la Parusía se retrase, pero no que una persona

y la otra no sean la misma, o vana es la fe, que recordémoslo, es por lo único por lo que se recogió la historia de este aldeano judío y por lo que se sigue enseñando y estudiando hasta el día de hoy. Quizás por ello J.P. Meier prefiere la expresión el Jesús de la historia (aquel que puedo demostrar solamente con la ciencia histórica más rigurosa y que si lo aplicásemos a casi cualquier otro personaje histórico nos quedaríamos sin personaje, así de exigentes son los criterios que se usan para decir que algo proviene de Jesús) y el Jesús de la fe⁶. El Jesús de la fe no es distinto del Jesús de la historia, no es otra persona, es la información que la Iglesia nos transmite sobre Jesús, a la luz del conocimiento que ella recibió de manera sobrenatural tras la resurrección de Jesús y Pentecostés, así como por la guía constante del E. Santo.

3 · Bibliografía esencial.

A los títulos que presentamos aquí se podrían sumar decenas más. Muchos de ellos incluso con tantos méritos o más como los que hemos seleccionado, pero creemos que, en conjunto, reflejan bien las obras de los más destacados autores o al menos formarán profundamente al lector interesado en estos temas.

3 · 1 · Textos:

Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer. 2018

Díez Macho, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, 2016 (VI vols).

Traducciones arameas de la Biblia I: Los tárgum al Pentateuco. I Génesis Teresa Martínez Sáiz y Miguel Pérez Fernández. 2004

Traducciones arameas de la Biblia II: Los tárgum al Pentateuco. II Éxodo. Teresa Martínez Sáiz y Miguel Pérez Fernández. 2010

Traducciones arameas de la Biblia iv: Los tárgum al Pentateuco. IV Números. Miguel Pérez Fernández. Ed. Verbo Divino. 2016

Novum testamentum graece Netslé-Alland (28ª edición). Ed. Verbo divino. 2012

⁶ Nótese que no dice Cristo de la fe, como si este fuera un mito inventado por una sobredosis de teología de influencia gnóstico-helenística-platónico-irania, sino Jesús de la fe (el mismo personaje creído en su propuesta religioso-salvífica).

3 · 2 · Estudios:

- Becker, J.: *Pablo, el apóstol de los paganos*. Sígueme, Salamanca, 2007
- Bloom, P.: *Gente peligrosa, el radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Anagrama, 2012
- Bovon, F.: *El evangelio según Lucas*. Sígueme, Salamanca, 2015 (IV vols.)
- Brakke, D.: *Los gnósticos*. Sígueme, Salamanca, 2013
- Brown, R., Fitzmeyer, J. Y Murphy, R. editores. *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo*. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2004 (II vols. cada uno de más de 1200 pag.).
- Brown, R.: *El Nacimiento del Mesías: Comentario a los Relatos de la Infancia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982
- Brown, R.: *La comunidad del discípulo amado*. Sígueme, Salamanca, 2016
- Bultmann, R. K.: *Historia de la tradición sinóptica*. Sígueme, Salamanca, 2000.
- Bultmann, R. K.: *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 2011
- Carcel, V.: *Historia de la Iglesia. Vol. III: La Iglesia en la época contemporánea*. Ed. Palabra, 2009
- Carrón, J, Y García, J.M.: *Cuándo fueron escritos los evangelios*. Encuentro, 2001.
- Crossan, J. D. *El Jesús de la historia. La vida de un campesino judío*. Crítica, 2000.
- Dunn, J.: *El cristianismo en sus comienzos*. Obra compuesta de 4 vols.: 1) *Jesús recordado*, 2) *Comenzando desde Jerusalén 1*, 3) *Comenzando desde Jerusalén 2*, 3) *Ni judío ni griego*. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2018
- Ehrman, B.: *Jesús no dijo eso. Los errores y falsificaciones de la Biblia*, Crítica, Barcelona 2007
- Ehrman, B.: *Los Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Crítica, Barcelona, 2003
- Evans, C. A.: *El Jesús deformado*. Sal terrae, 2007.
- Fitzmyer, J.: *El evangelio según Lucas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005 (IV vols.)
- Fitzmyer, J.: *Los hechos de los apóstoles*. Sígueme, Salamanca, 2003 (II vols.)
- García Martínez, F.: *Textos de Qumrán*. Editorial Trotta, 2009
- Gnilka, J.: *Evangelio según san Marcos*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2019 (II vols.)
- Guijarro, S.: *Los 4 evangelios*. Sígueme, Salamanca, 2016

- Gunkel, H: *The Psalms: A Form–Critical Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1967
- Hurtado, L.: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca, 2008
- Jeremias, J.: *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 2009
- Jeremias, J: *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2017
- Luz, U.: *El evangelio según san Mateo*. Sígueme, Salamanca, 2006. (IV vols.)
- Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid, 2016
- Meier, J.p.: *Un judío marginal*. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1999 (V vols).
- Pardo, R.: *Yo, san Pío X*. Cobel comunicación. 2011
- Piñero, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta, 2011
- Piñero, A.: *Guía para entender a Pablo de Tarso*. Trotta, 2018
- Reed, J.I.: *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*. Sígueme, Salamanca, 2006
- Ricoeur, P.: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. III vols. FCE, 2003
- Sanders, E.p.: *Jesús y el judaísmo*. Editorial Trotta. 2004
- Sanders, E.p.: *La figura histórica de Jesús*. Editorial Verbo Divino. 2010
- Schnackenburg, R.: *La persona de Jesucristo reflejada en los 4 evangelios*. Herder, Barcelona, 1998.
- Schweitzer, A.: *Investigación sobre la vida de Jesús*. EDICEP, Valencia, 2002.
- Theissen, G.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*. Sígueme, Salamanca, 1997
- Theissen, G.: *El movimiento de Jesús*. Sígueme, Salamanca, 2005
- Voltaire: *Diccionario filosófico*. Akal, 2007
- Vidal, S.: *El Nuevo Testamento*. Sal Terrae, 2015
- Vidal, S.: *Hechos de los apóstoles y orígenes cristianos*. Sal Terrae, 2015
- Vielhauer P.: *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Sígueme, Salamanca, 2003

Praxis, daños e intención. Una aproximación al problema de daño sin víctima póstumo en sede aristotélica.

Praxis, damages and intention. An approach to the problem of posthumous damage without a victim in the Aristotelian base.

Jan María Podhorski¹

Universidad de Navarra, España

Recibido 1 febrero 2022 · Aceptado 4 abril 2022

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo mostrar algunas de las deficiencias en la comprensión de la acción humana en el debate del daño sin víctima. Tales deficiencias se pueden enmendar con el planteamiento de Aristóteles y pueden resolver con éxito algunas paradojas o dificultades que surgen si no se tiene en cuenta la teoría del Estagirita.

Palabras clave: acción, intención, daño, víctima, Aristóteles.

Abstract

This article tries to show some deficiencies in the understanding of the human action in the debate of harms without victim. Those deficiencies can be surpassed with the thought of Aristotle and can resolve some paradoxes or difficulties that would otherwise arise if his thought is not taken into account.

Keywords: action, intention, harm, victim, Aristotle.

1 jpodhorski@alumni.unav.es

1 • Planteamiento

Más allá de las dificultades teóricas que plantea este problema o el problema del mal en general – prueba de ello es el amplio tratamiento que recibe esta cuestión en la literatura especializada – tanto en sede normativa como metaética, hay otro elemento que puede ser un obstáculo para una confrontación cabal de estas cuestiones. Tal obstáculo es la definición de partida o *a priori* que tengamos de los elementos que componen la formulación del problema, de un lado; y, de otro, la comprensión de *qué es* una acción humana. Además, creo que es conveniente destacar de un modo particular la cuestión de la acción humana. En efecto, si se delimita ese concepto de una manera lo suficiente precisa, las nociones de “daño” y “víctima” se aclararán con mayor profundidad y, de modo paralelo, estamos en condiciones de detectar (en su diversidad) y en una situación dada, *cuál es* el daño y *quién es* la víctima. Por otro lado, según la concepción que ofreceré acerca de la acción humana, desde una interpretación de Aristóteles, se justifica, incluso, por qué se puede plantear, en general, el problema del *daño sin víctima*. Por lo que, en definitiva, el propósito de este breve trabajo es ofrecer una aproximación a la cuestión del daño sin víctima (es decir, si lo hay o no, y en qué sentido lo hay o no) desde la filosofía de Aristóteles. Para ello, me propongo seguir la siguiente estructura expositiva: i) explicar en detalle qué es la acción humana en sede aristotélica y ii) desde las aclaraciones sistemáticas ofrecidas en el apartado precedente resolver – sin pretensión de exhaustividad – el problema del daño sin víctima, especialmente en lo que se refiere a los daños *póstumos* (es decir, si lo hay o no, y en qué sentido lo hay o no).

2 • Praxis e Intención. Aproximación a la estructura de la acción humana

Corresponde en este apartado realizar una caracterización precisa de la acción práctica racional humana. Ahora bien, antes de comenzar a caracterizar la acción racional humana, es necesario realizar unas anotaciones semántico-lingüísticas previas que ayudan a evitar malentendidos y a situar correctamente el alcance y ámbito propio de la reflexión aristotélica. Como

bien señala Vigo², se trata de examinar en primer lugar si hay algo así como la noción de “acción” en el imaginario lingüístico aristotélico y si es el equivalente inmediato a su noción de “praxis”³. Por otro lado, si no se examina adecuadamente lo anterior, ese problema lingüístico se puede traducir en un serio problema conceptual e interpretativo.

La noción de “acción” en castellano (e incluso en inglés y francés⁴) ofrece una amplitud semántica tal que se puede usar con propiedad para referirse tanto al actuar propio de sujetos racionales como para describir los procesos mecánicos⁵. Como es evidente, la amplitud semántica de “acción” puede sugerir que tanto las máquinas como los seres humanos actúan o realizan acciones en un sentido parecido o, incluso, bajo ciertos aspectos, idéntico. No obstante, el término griego *praxis* no es adecuado para describir el funcionamiento que obedece, digamos, a causas puramente mecánicas, es decir, no racionales (tomando causa en un sentido amplio). Esto es así puesto que “praxis” recoge un sentido de cumplimiento⁶, en sentido de perfección y, además, recoge las connotaciones de *teleología* y de *intencionalidad*⁷. Por su parte, la palabra “acción” en castellano guarda un significado y uso primario que difiere totalmente de lo anterior, en concreto, se enfatiza, ante todo, el aspecto de *eficacia*. Es decir, acción pone el énfasis, primariamente, en que una *acción es efectivamente* producida, o lo que es igual, que produce algún tipo de *efecto constatable* (intersubjetivamente). En ese sentido, la noción de acción se aproximaría a la noción de “evento” o “suceso”. Ahora bien, Aristóteles reservaría el uso precedente de “acción” para elaborar un discurso acerca de aquellas realidades que son específicamente tales, a saber, que tienen realidad efectiva, esto es, por lo pronto las *físicas* y los procesos

² Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 57

³ Los lugares en los que Aristóteles habla de la noción de *praxis* son: *Ética* a Nicómaco (en adelante EN) I 1 y *Metafísica* IX 6 (en adelante Met.)

⁴ En alemán la diferencia de matiz se conserva en las palabras “wirkung” y “aktion”.

⁵ Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 57

⁶ Ross, David. *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, 1939, 300

⁷ Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 58

relacionados con ellas⁸. El uso de “praxis” queda restringido, por su parte, al ámbito propio del actuar humano; por ello mismo, el uso de acción con sus connotaciones *efectivas* queda desplazado en la consideración del actuar humano. O si las hay, se debe examinar de manera cautelosa su inclusión. Examinaremos esto más adelante. (Puesto que Vigo repara en esta cuestión como elemento clave de la ontología de la acción de Aristóteles, seguiré, en gran medida, su interpretación, además de porque la estimo, justamente por eso mismo, muy acertada; y no encuentro otros autores que pongan tanto énfasis como él hace respecto desde este punto de esencial importancia *sistemático-interpretativa*)

Ahora bien, lo anterior dista de ser una caracterización cabal de la acción humana en cuanto que tal, puesto que ahora se la ha caracterizado en tanto que contrapuesta a la *efectividad*. Es decir, “lo constitutivo de toda *praxis* no puede jamás capturarse de un modo puramente exterior”⁹. Éste es el núcleo, a mi juicio, de lo que Aristóteles puede aportar a la consideración del daño sin víctima. En cualquier caso, justificar esa afirmación implica examinar una serie de elementos de los que Aristóteles se vale para la caracterización específica de la acción humana. Algunos de ellos ya han sido adelantados: la *teleología* y la *intencionalidad*. Estos elementos ponen de relieve que lo relevante para la ejecución y producción de la acción (y, por lo tanto, su correlativa descripción y comprensión) son los componentes “internos” al sujeto de acción, por ejemplo, los estados disposicionales del agente, sus preferencias, apetencias, etc. Ahora bien ¿cuáles son, *en concreto*, tales elementos? Dice Aristóteles en EN VI 2 que “tres son en el alma las cosas que gobiernan la acción y la verdad: la percepción [sensible], el intelecto y el apetecer”¹⁰. Ahora bien, ninguna de esas tres cosas mencionadas es, por ella misma principio de acción. Continúa diciendo en EN VI 2 1139b30 y ss: “El principio de la acción es [...] la elección (*προαίρεσις*) y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin [...] porque todo el que hace una cosa, la

⁸ Vigo, “Libertad como causa” Este texto es una aproximación al mismo problema desde una perspectiva más bien fenomenológica y desde los problemas que plantea Kant respecto de la causalidad y de la libertad.

⁹ Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 60)

¹⁰ Τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὄρεξις. Cfr. EN VI 2

hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando sino la acción misma, porque es el hacer las cosas bien lo que es el fin, y es eso es el objeto de deseo”¹¹. La interpretación de este pasaje es ciertamente compleja, pero lo que importa destacar son los siguientes puntos: 1) la elección (*προαίρεσις*) es el resultado de la concurrencia de dos factores: el desiderativo y el epistémico y es, a su vez, el principio (*ἀρχή*) de la acción¹² y 2) la acción es el fin y lo que desea, es decir el fin está en la intención. En ese sentido, la acción racional, en sentido estricto, es aquello que se elige. Por ello mismo, *no es condición suficiente, en general, para ejecutar una acción, realizar su efectivo ingreso en el mundo causal*. En otras palabras, realizar una acción no equivale, sin más, a iniciar una nueva cadena causal en el mundo físico.

Ahora bien, dentro de este tratamiento general de la acción, creo que se puede distinguir una clase particular de acciones, que, si bien cumplen los requisitos previamente señalados, se le añaden otros. En efecto, si bien es cierto que lo principal de la acción es su cumplimiento en cuanto a la elección del fin y no su satisfacción efectiva, (según la distinción que propone Ross)¹³, a pesar de ello, hay una serie de acciones que implican, por su propia naturaleza, un ingreso en el mundo causal. Tal ingreso se realiza merced lo que denomina Vigo el *sustrato kinético de la acción*¹⁴. Caso paradigmático de tales acciones es, justamente, la técnica o en las artes productivas en general.

Si bien es cierto que, en algún sentido, tal sustrato es un componente de la acción, *no es la acción como tal*. Dicho de otra manera, si queremos dar cuenta o, en general, *describir* la acción que se está realizando, no parece cetero proceder capturando los elementos fáctico-efectivos¹⁵ y esto es así porque tal descripción no puede ser suficiente para explicar acciones (en sentido fáctico) idénticas, pero *significativamente* diferentes, como, por ejemplo, la

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 90

¹² Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 61; Vigo, “La concepción aristotélica del silogismo práctico”; Vigo, *Aristóteles. Una Introducción* 111

¹³ Ross, David. *Foundations of Ethics*, Oxford University Press, 1939, 300

¹⁴ Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 67

¹⁵ Que es justamente lo que hacen, por ejemplo, (Pitcher) y (Grover), dialogando justamente con Pitcher.

diferencia que existe entre un guiño y un pestañeo¹⁶. Con esto quiero señalar que, lo más relevante a la hora de dar cuenta de la acción es, como se ha ido diciendo, el fin o la intención *con la que se realiza la acción*¹⁷. Y es, justamente, mediante la identificación y delimitación de tal fin como podemos explicar cabalmente no sólo *qué ha hecho* un determinado agente sino también *qué ha pasado*, puesto que sabemos *por qué* ha hecho tal o cual acción. Sin embargo, el *sustrato kinético no es un mero concomitante a la intención subjetiva*, sino un cierto medio. Y en arreglo a su estatus de medio, en todo momento del proceso “efectivo”, la acción ya está realizada en el proceso kinético. Por ello, “en tal elevación al plano de sentido, y desde la perspectiva interna a la propia praxis, el sustrato kinético de una determinada acción ya no comparece, como tal, en su materialidad, sino más bien, sólo en su significado, esto es, en su aporte específico a la unidad total de sentido de la que forma parte”¹⁸. Es por ello, por lo que, en esos casos, el sustrato kinético resulta *relevante* para la determinación de la moralidad de la praxis, puesto que es un *medio*, para realizar el fin¹⁹. De esta manera, de acuerdo con una teoría de la acción que contemple el sustrato kinético como incluido en la ejecución intencional de la acción, se puede considerar tal sustrato *como fuente de la moralidad* de una determinada acción. Esto permite considerar, como moralmente relevantes, toda una constelación de acciones que pudieran no ser consideradas como tales, en caso de restringir la descripción de la acción a factores puramente subjetivos. Incoa, además, una consideración de la acción como *esencialmente abierta* al mundo y al otro.

Respecto a lo dicho, se hace necesario realizar una precisión más en lo que concierne a la comprensión global del actuar humano, particularmente en su esencial apertura al mundo y al otro. En efecto, la ética no es una disciplina que se deba considerar herméticamente, sino en tanto que subordinada a la política²⁰. Esto resulta de crucial importancia puesto lo que implica es

¹⁶ El ejemplo lo tomo de Juarrero, Alicia. *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*. A Bradford Book, 1999 (citado de la introducción)

¹⁷ Torralba, José María. *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*. EUNSA, 2005, 133–43

¹⁸ Vigo, “Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional.” 70

¹⁹ Sobre las fuentes de la moralidad puede verse: (Torralba 107–08)

²⁰ EN I 2 “ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὐσα”

que el ser humano sólo puede desarrollarse cabalmente como tal sólo en el contexto de la polis²¹, que se debe entender como una praxis en común. Ahora bien, esta afirmación, requiere, a su vez, de otras precisiones. Primero, la cuestión clave es que la polis está al servicio del desarrollo de las virtudes²², de modo que conjuga, en su interior, un elemento normativo y otro educativo. Segundo, “polis” se puede entender en el sentido de cultura²³, es decir, como aquello que los hombres han hecho y que los hace mejores. En ese sentido, “polis” abarca una serie de acciones, costumbres, tradiciones etc. que pueden quedar inconexos salvo que se los entienda en tanto que contribuyen a la virtud. Por último, Aristóteles hace especial énfasis en que el discurso ético se trata, fundamentalmente y de modo eminente, de un bosquejo, una guía, para el buen actuar; más que una doctrina inamovible para lograr algún buen “estado” del alma²⁴. En ese sentido, toda acción buena no solo contribuye a la perfección del agente en cuanto que tal, sino que también contribuye al perfeccionamiento de la comunidad política. Por ello, la clave no está en el florecimiento o desarrollo ontológico del agente, sino de proporcionar una guía provisional para que acierte con sus decisiones, de tal modo que obtenga un conocimiento práctico de lo práctico.

Así pues, en sede aristotélica, es imprescindible considerar los siguientes aspectos para determinar qué se está haciendo: (i) por qué se está haciendo algo, esto es, el fin; (ii) cómo se está haciendo lo que se está haciendo (aquí se integra tanto los medios como el sustrato kinético) y (iii) las circunstancias en las que se hace lo que se está haciendo (aquí se considera,

²¹ (Vigo, *Aristóteles. Una Introducción* 221) V

²² Martí Sánchez, Miguel. “Amistad y reconocimiento. Sobre la philia aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto.” *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 22, no. 3, 3, 2017, 42) Ahora bien, argumentar por esta línea, implica tener en cuenta, ciertamente los intereses de los demás, tanto para promoverlos como para frenarlos. Sin embargo, estas consideraciones distan de ser consecuencialistas. En ese sentido discrepo de Winter, Stephen. “Against Posthumous Rights.” *Journal of Applied Philosophy*, vol. 27, no. 2, 2010, 197

²³ Así por lo menos lo da a entender (Vigo, *Aristóteles. Una Introducción* 221)

²⁴ No podemos explorar todo el alcance de esta afirmación. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que el conocimiento relevante de una acción es justamente aquél que está orientado a ejecutarla. Es decir, el conocimiento práctico de lo práctico. Para profundizar en esta cuestión puede verse: Torralba, 170

justamente, el aspecto relacional de la acción, la cultura, etc.). Estos tres elementos resultan relevantes para la determinación de la moralidad de una acción²⁵ y ponen de relieve que la realidad de la acción humana es compleja, puesto que implica la consideración conjunta de diversidad de factores, epistémicos de un lado, y apetitivos por otro, a la par que el contexto de acción.

3. Intención, daño y facticidad. El daño póstumo de difamación

Antes de entrar de lleno en la discusión, acerca de si hay daño sin víctima o no y en qué sentido lo hay o no, se hace necesaria la delimitación de los dos nuevos conceptos que se van a introducir en este apartado. De lo contrario, no se sabrá de lo que se está hablando. En línea con Thiebaut, “propongo, a partir de ahora, que comprendamos el daño precisamente como aquel tipo de mal que no es necesario que ocurra, o que hubiese ocurrido, y que, además, sería necesario que no ocurriese”²⁶.

Ahora bien, acepto tal definición de “daño” pero con las siguientes presunciones: entiendo por “mal que no es necesario que ocurra” como aquel tipo de mal justamente que no es explicable completamente por una serie causal-fáctica. En otras palabras, una comprensión puramente “causal” no da cuenta de la realidad de ese mal, aunque tenga realidad causal-efectiva. La única realidad que no se puede explicar cabalmente según causas, es justamente, los actos de conciencia en general y, en este caso, las *acciones deliberadas*²⁷ que es lo que se ha intentado poner de relieve en el apartado precedente. Por su parte la sentencia “sería necesario que no ocurriese” la entiendo a la luz de las siguientes premisas: (i) lo que es debido, en general, a algo como tal, es aquello que contribuye a que tal algo sea mejor en cuanto que tal algo y (ii) si tal daño sucede y además se reclama que no debería haber sucedido, se afirma: (1) tal daño no estaba abocado a ocurrir, por lo que (2) aquello que lo originó era, *prima facie*, tan capaz de realizar tal daño como de no realizarlo. La condición (2) sólo se satisface por aquel tipo de capaci-

²⁵ Torralba 107,108, 204

²⁶ Thiebaut, Carlos. “Mal, daño y justicia.” *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 7, 2005, 25

²⁷ Sobre esto hemos hablado al principio al delimitar el ámbito propio de la praxis.

dades que pueden producir un determinado efecto, al igual que su contrario. En la doctrina aristotélica sobre las capacidades, sólo serían las potencias racionales las capaces de semejante acción y por lo mismo serían las únicas susceptibles de virtudes²⁸. De modo que, en definitiva, el daño, a mi juicio, sólo lo pueden ocasionar agentes racionales o, al menos, en sentido principal. Así pues, cuando se habla de daño, debe haber un sujeto racional, capaz de praxis, identificable como el responsable directo de tal daño. Es decir, sobre lo que me parece que no cabe duda es que no hay daño sin alguien que lo inflija. Por ello mismo, el reto, a mi juicio, no es solucionar aquellos casos en los, aparentemente, alguien quien ocasione el daño, sino aquellos en los que parece que, a primera vista, no hay nadie/nada quien/que sea dañado. Es decir, en los que aparentemente no hay víctima (esto es, el paciente del daño).

Ahora bien, la tarea precedente tiene sentido en la medida en que es, al menos, plausible sostener que, en cualquier caso, *siempre hay algo/alguien que/quien recibe la acción del agente*. En otras palabras, creo que la afirmación “daño sin víctima” causa extrañeza puesto que parece que la noción de daño exige, inmediatamente, un *paciente*, una *víctima*. Creo que esta suposición es cierta y, además, siguiendo a Aristóteles, se puede entender de la siguiente manera: toda acción implica una modificación de algo²⁹. Por ello, siempre hay algo que modifica y algo que es modificado o, dicho de otra manera, la acción es siempre la actividad del paciente y del agente. En cualquier caso, siempre se cumple la estructura: agente-acción-paciente³⁰. Con esto creo que queda justificada la tarea.

²⁸ (Vigo, *Aristóteles. Una Introducción* 205) En el corpus Aristotélico puede consultarse *Metafísica IX 2* y *Metafísica X 5*. (Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*)

²⁹ Esta cuestión es ciertamente compleja, puesto que hay acciones que son cambios, por lo que el paciente es identificable de una manera más clara; sin embargo, hay acciones que no son cambios, por lo que el paciente no es fácilmente identificable. La praxis se corresponde con este último tipo de acciones. Me remito a *Metafísica IX* para sostener esta afirmación. También resulta útil, para esta cuestión, la consulta de Beere, Jonathan. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford University Press, 2009. Aristóteles también trata de esta cuestión en *Categorías X*

³⁰ No obstante, Pitcher argumenta que la causalidad no necesariamente está presente en aquellas ocasiones en las que ocurre un daño. Sin embargo, la noción de causalidad que maneja es incorrecta. Baste anotar que supone que para que haya causalidad debe haber una cercanía espacio temporal. Tal supuesto está injustificado y es erróneo. Pitcher,

En este apartado quiero mostrar mediante unos comentarios a algunas afirmaciones de investigadores que han tratado de pensar el *daño póstumo*, que no trabajan con una neta distinción³¹ entre lo que es una acción racional (una decisión deliberada) y lo que es una acción física (o causal efectiva) y que eso impide advertir cuál es la víctima del caso.

Pues bien, en lo que respecta al daño póstumo, una posible vía de aproximación es la siguiente: aunque la persona muera, se puede decir que permanecen sus intereses. Pero, si la persona en cuestión está difunta, ¿en qué sentido se puede decir que tiene intereses? La solución que propone Partridge, si la he entendido bien, bascula, principalmente, en la teoría del contrato social; es decir, estamos obligados moralmente a respetar los intereses en la medida en que quedan protegidos por un orden institucional. No obstante, según Levenbook³² esa solución no sería válida, puesto que, en rigor, no serían intereses del difunto. Además, no parece justificado afirmar que hay intereses de un sujeto, al margen de tal sujeto, lo cual estaría en línea con el planteo de la cuestión de la praxis en Aristóteles. Por otro lado, Partridge y Feinberg comparten algunos de los presupuestos de los cuales se valen para argumentar su posición, como señala Levenbook, por ello mismo yerran en el mismo punto. En efecto, según ella, aquellos son, fundamentalmente dos: “(1) Dañar es invadir (o bloquear o frustrar) un interés [...] y (2) Una condición necesaria para que una persona sea sujeto de interés dado un tiempo no se cumple cuando esa persona no existe en ese tiempo”³³. Por lo que si Feinberg está comprometido con (1), entonces está abocado a sostener que hay intereses de un sujeto cuando este está muerto, de lo contrario no se podría hablar de daño póstumo. Por otro lado, si definimos dañar respecto en términos de “bloquear” o “frustrar”, lo que se frustra no es tanto el la intención o el interés como tales, sino esa intención o interés *vehiculadas en el sustrato kinético*. Por ello mismo, a mi juicio, respecto al examen de la

George. “The Misfortunes of the Dead.” *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1984, 186

31 Probablemente por descuido.

32 Levenbook, Barbara Baum. “Harming Someone after His Death.” *Ethics*, vol. 94, no. 3, 1984, pp. 407–19.

33 Levenbook, 409

acción humana realizado previamente, creo que Feinberg equipara, sin más, acción intencional con la acción intencional *en el sustrato*.

Aún con todo, creo que Feinberg procura una idea muy interesante al debate cuando afirma que parece que hay daños que dañan, aunque no sean conocidos como tales por el sujeto al cual esos daños están dirigidos. Ahora bien, ¿cómo se puede justificar esta afirmación? La intuición que subyace, a mi juicio, en la argumentación es que no es condición necesaria para ser dañado el ser consciente de ese daño. Y esto estriba en que, como dice Portmore, “uno no solo se ha de preocupar de sentirse respetado, sino también de ser respetado”³⁴, lo cual volvería a estar en línea con Aristóteles, puesto que para él es más importante el tener una disposición estable, una virtud, respecto de los bienes y no una disposición meramente afectiva.

Por su parte, Levenbook, después de analizar (1) y (2) concluye que posiciones que partan de esos supuestos son complicadas de sostener puesto que albergan paradojas de no fácil solución e incluso sin solución. Así pues, propone una definición alternativa de daño. En efecto, en vez de considerarlo como una invasión de intereses lo define en términos de *pérdida*. Lo que me interesa destacar ahora de este planteamiento es que para Levenbook, el daño entendido como pérdida es un cierto tipo de evento, que se puede situar en coordenadas espacio temporales. Dice ella: “losses, like interest invasions, are events and therefore occur at some particular time”³⁵. Por lo mismo, Levenbook se desliza hacia una interpretación causal-efectiva de la acción humana al sostener que la acción de dañar es *localizable sin más en coordenadas espacio temporales*. En otras palabras: de acuerdo con la descripción de daño como evento, creo que es correcto asumir que dañar es, a su vez, un evento. Sin embargo, creo que dañar no es ningún evento, el daño, en cambio puede ser un evento, pero no le es intrínseco ser así. Justamente para advertir esta sutileza y la manera en que puede resolver este problema, es necesario traer a colación el planteamiento de Aristóteles y, en especial, la comprensión adecuada de la noción de *πρῶξις*.

34 Traducción mía. “that you care not only about *feeling* respected, but also about *being* respected” Portmore, Douglas W. “Desire Fulfillment and Posthumous Harm.” *American Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 1, 2007, p. 27

35 Levenbook, 413

En efecto, a mi juicio, el daño a un difunto se plantea como caso de daño sin víctima si se considera lo relevante de una acción o bien su *efectividad* o bien su *sustrato kinético* (no es extraño, por ello mismo, que las soluciones que se ensayen amplíen el estatus moral al modo del *fisiocentrismo* o pretendan una especie de *dignidad atemporal* sobre la cual recaería el daño póstumo). Es decir, si la acción se concibe como un cierto ingreso en el mundo causal y de ahí se extiende al plexo de interrelaciones fácticas, no parece admisible sostener que el difunto se vea afectado por ese tipo de acción, puesto que carece de existencia fáctica; aun así, *nos sigue pareciendo que se realiza algún daño*. Feinberg intenta argumentar que el daño (harm) radica en la invasión de los intereses del sujeto³⁶, de modo que el daño sería para con el difunto³⁷. No obstante, como dice Partridge³⁸ y también Levenbook³⁹, no parece tener sentido hablar de los intereses de X, si X no existe o no tiene existencia fáctica relevante. Es decir, no parece consistente hablar de intereses de alguien, si tal alguien no es, siquiera, identificable como estando en algún sitio. Sin embargo, sí se podría sostener que los intereses pueden permanecer en la medida en que su correlativa subjetividad permanece más allá de la mera existencia fáctica⁴⁰. Ahora bien, creo que tal solución, más allá de que no sea admitida por Feinberg⁴¹, no consigue capturar la especificidad del daño que nos ocupa, como tendremos ocasión de ver, puesto que dejaría de lado el componente político del problema.

Ciertamente, comparto con Partridge la sugerencia de que el problema sobre el mal póstumo puede ser recogido por la política (él propone, como ya dije, una aproximación desde el contrato social) pero no al modo que él

36 Citado en Partridge, Ernest. "Posthumous Interests and Posthumous Respect." *Ethics*, vol. 91, no. 2, 1981, 244

37 Sin embargo, me parece que gran parte de la argumentación de Feinberg bascula sobre argumentos consecuencialistas. Véase por ejemplo: Taylor, James Stacey. "The Myth of Posthumous Harm." *American Philosophical Quarterly*, vol. 42, no. 4, 2005, 319

38 (Partridge 247)

39 (Levenbook 407)

40 Ciertamente, Aristóteles sostuvo la inmortalidad del alma humana. Otra aproximación a esta cuestión podría realizarse desde la dignidad atemporal de la persona humana. Uno de los pensadores de nuestro tiempo que con más intensidad ha pensado a la persona humana ha sido Leonardo Polo.

41 (Levenbook 407)

lo hace, sino entendida en sede aristotélica: entendiendo que toda acción individual es una acción política. Comparto con Levenbook la descripción del daño como una cierta *pérdida o privación*. No obstante, creo que estos dos elementos se pueden articular de una manera diferente. Expongo, a continuación, mis sugerencias que tienen como objetivo resaltar *qué* es una acción de difamación (póstuma), lo cual arrojará luz para determinar con precisión *cuál* es la víctima.

(1) Parece que toda acción de difamación precisa de un sustrato kinético. Más aún, una “buena” difamación, es decir, que pretenda ser exitosa, ha de poseer un “buen” sustrato kinético, como, por ejemplo, la falsificación de documentos etc., para “demostrar” que una persona determinada se comportó, en realidad, de tal o cual manera. La intuición que yace tras esta afirmación es la siguiente: no parece plausible sostener que es suficiente con tan sólo pensar en que tal persona se comportó de tal o cual manera y esperar que el resto de los integrantes de la comunidad, de modo inmediato, compartan esa opinión. Es, preciso, por el contrario, contar con algún tipo invención que sea soportada con algo físico, para hacer *plausible* la difamación. En ese sentido, se ve como el *sustrato kinético* opera en calidad de medio, para conseguir difamar. Sin embargo, aun cuando no se consiga dañar en ese sentido, el *agente ya se ha dañado a sí mismo*.

(2) En este caso, el componente político, en sentido amplio, de la acción que se realiza es fácilmente detectable. En efecto, no parecer tener sentido realizar difamación alguna si uno está solo. La difamación como tal ha de realizarse en el contexto de una comunidad.

De modo que para aproximarnos correctamente a este problema hemos de identificar la imbricación que existe entre: la acción (la correspondencia entre medios y fines), el sustrato kinético y el componente político de la acción. Probablemente lo más difícil sea dar cuenta de la unidad de la intención, de un lado; y del componente fáctico, de otro. Para ello propongo distinguir entre a) ejecución en la intención y b) ejecución de la intención en el sustrato kinético (Feinberg, como señalé, no repara en esta cuestión). Esta distinción, más allá de ser una sutileza conceptual, permite dar cuenta, con mayor rigor, de la ejecución de una praxis. Así las cosas (a) hace alusión a aquello que se *cumple en la intención*, mientras que (b) alude a lo que *satisface en lo fáctico*. En ese sentido (a) es la acción propiamente, en tanto que la

intención es lo querido por el agente y en la medida en que el agente quiere tal intención ordena su conocimiento de los medios y de (b), que es también un medio, para satisfacer tal acción. Por ello, (b) se quiere bajo razón de (a) y no viceversa y, por lo tanto, si (b) se quiere, (b) queda integrado en la acción. Por otro lado, toda praxis es política, por lo que tal acción siempre revierte en el ethos común o intersubjetivo.

Si se considera, así las cosas, se detecta las víctimas de la acción de difamación póstuma: la comunidad política y el propio agente. En efecto, la persona difunta no puede padecer la acción de difamación de ninguna manera relevante, no sólo porque no entre en el plexo de intereses de forma interesada (porque ella misma ya no es sujeto de acción práctica), sino porque, a mi juicio, la acción de difamación no está dirigida directamente a ella, sino a la comunidad política⁴². En ese sentido, la difamación operaría al modo de la desinformación. Así se atenta contra la verdad debida a los ciudadanos, en tanto que se les presenta, *deliberadamente*: una narrativa, discurso, etc, que no es *verdadero*. En la comunidad política confluyen, justamente, tanto la *intención*, como la *intención* en el *sustrato*, la *intención de hacer daño*, se vehicula a través de su ingreso en el mundo causal y de su consiguiente adopción de un estatus fáctico. Por lo que, en definitiva, la adecuada comprensión del sustrato de la acción (y entender ésta, a su vez, de un modo adecuado) permite identificar no sólo a los pacientes/víctimas moralmente relevantes, sino al paciente/víctima en cuestión. La consideración adecuada de la acción humana permite ampliar, por lo tanto, el espectro de víctimas. Concretamente, si la intención en el sustrato no fuera satisfecha, la intención querida por el agente lo victimiza, es decir, lo vuelve malo. En ese sentido, se puede decir, sin error, que el agente es *siempre víctima del daño en tanto que lo quiere*, y no sólo por haberlo realizado con mayor o menor éxito.

En resumidas cuentas, tras el examen de algunas afirmaciones de, principalmente: Feinberg, Partridge y Levenbook, se concluye, a la luz de la estructura humana presentada por Aristóteles:

Feinberg yerra al sostener que un daño es bloquear/frustrar un interés, en la medida en que esa afirmación supone identificar acción intencional

⁴² Aquí discrepo de la caracterización general que hace Portmore sobre el “standard account of posthumous harm”. Discrepo, en cuanto que no acierta a describir correctamente qué es una acción de difamación póstuma. (Portmore 1)

e intención en el sustrato, que, como sostengo, son diferentes, siguiendo a Aristóteles.

Levenbook se desliza a una comprensión causal-efectiva de la acción humana. Sostener que el daño es un “evento” la compromete a sostener que dañar es, a su vez, un evento. Por ello se propuso ampliar la noción de daño al propio sujeto de la acción, corrigiendo una afirmación citada de Thiebaut. Con todo, se entiende, como Levenbook y Aristóteles, que el daño es una pérdida, pero con las antedichas precisiones.

Respecto de Partridge se asumió la indicación acerca del componente político de un daño póstumo. Sin embargo, se resolvió la cuestión de otra forma puesto que él lo afronta en sede contractualista, mientras que yo lo propongo desde una ética de virtudes políticas, en línea con Aristóteles.

De modo que, desde Aristóteles se puede afrontar la cuestión del daño póstumo entendiendo, de forma más unitaria los elementos que en él se dan cita: la acción humana, el daño y la comunidad política. La filosofía práctica de Aristóteles permite un esclarecimiento de la cuestión en, al menos, esas tres direcciones. De ello resulta, además, que el agente es *siempre víctima de su propia mala intención* al margen del éxito de tal acción. Esto último ni siquiera es mencionado por los autores examinados.

4 · Conclusión

Ciertamente no existe una sola manera de responder negativamente a que *no hay mal sin víctima*. Tal tarea se podría realizar mediante: La extensión del estatus moral a lo físico: fisiocentrismo; o la extensión del daño más allá del sufrimiento: desde el antropocentrismo, sosteniendo una dignidad atemporal. O bien desde una suerte de subjetivismo moral: no existe el daño sin víctima porque tal afirmación implica constatar algo como mal en esos casos, es decir, conlleva defender algún tipo de realismo moral.

Sin embargo, lo físico no parece tener estatus moral porque no puede realizar acciones morales. Por otro lado, las acciones malas, no son malas porque las padecen sujetos moralmente relevantes, sino porque el agente que las realiza es malo. Por ello, el estatus moral del paciente es indiferente en lo que concierne a la determinación de la moralidad del acto. O, mejor, todo paciente es “relevantemente moral” en cuanto que cualquier acción mala

implica una privación y las privaciones se pueden dar tanto en lo material como en lo psicológico, con lo que descarto también una aproximación desde el subjetivismo moral. De otro modo, la admisión de una dignidad atemporal resulta problemática, en tanto que tal “entidad” no es sujeto de intereses puesto que no es sujeto capaz de praxis y de ahí se dan las paradojas en las que incurren Partridge y Feinberg. En ese sentido, discutir el daño póstumo en esos términos me parece desacertado.

Así las cosas, se propuso que una respuesta a cabal a este problema debe proceder revisando la noción de acción humana. A la par, se constató que algunas acciones poseen sustrato kinético. Tales acciones incorporan el sustrato al modo de medio, por lo que, en cierto sentido, quedan integrados dentro de la acción, y adquieren un *sentido* preciso, explicable según la intención (recuérdese el ejemplo del guiño y del pestañeo). Examinando la cuestión del daño póstumo, a la luz de una descripción de la acción en los términos propuestos, lo que se pone de relieve es que tal acción no busca el dañar al difunto, *sino a lo que se sabe de él*. Por ello, se ha de considerar la dimensión política de la praxis individual. En ese sentido es una acción dirigida contra la comunidad⁴³ política.

5 · Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Translated by María Araujo and Julián Marías, 11th ed., CPC, 2018.
- Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles: edición trilingüe*. Edited by Valentín García Yebra, Gredos, 2018.
- Beere, Jonathan. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics The-
ta*. Oxford University Press, 2009. *University Press Scholarship*, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199206704.001.0001>.
- Grover, Dorothy. “Posthumous Harm.” *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 39, no. 156, 1989, pp. 334–53. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2220175>.
- Juarrero, Alicia. *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*. A Bradford Book, 1999.

⁴³ Posturas como la de Partridge, que intentan argumentar que no se puede dañar una vida completa no aciertan a dar con lo específico de la acción. (Partridge 249)

- Levenbook, Barbara Baum. "Harming Someone after His Death." *Ethics*, vol. 94, no. 3, 1984, pp. 407–19.
- Martí Sánchez, Miguel. "Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 22, no. 3, 3, 2017, pp. 37–50. revistas.uma.es, <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3755>.
- Partridge, Ernest. "Posthumous Interests and Posthumous Respect." *Ethics*, vol. 91, no. 2, 1981, pp. 243–64. JSTOR.
- Pitcher, George. "The Misfortunes of the Dead." *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1984, pp. 183–88.
- Portmore, Douglas W. "Desire Fulfillment and Posthumous Harm." *American Philosophical Quarterly*, vol. 44, no. 1, 2007, pp. 27–38.
- Ross, David. *Foundations of Ethics*. Oxford University Press, 1939.
- Taylor, James Stacey. "The Myth of Posthumous Harm." *American Philosophical Quarterly*, vol. 42, no. 4, 2005, pp. 311–22.
- Thiebaut, Carlos. "Mal, daño y justicia." *Azafea: Revista de Filosofía*, vol. 7, 2005, pp. 15–46. revistas.usal.es, <https://doi.org/10.14201/3786>.
- Torralba, José María. *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*. EUNSA, 2005, https://www.eunsa.es/libro/accion-intencional-y-razonamiento-practico-segun-g-e-m-anscombe_101851/.
- Vigo, Alejandro Gustavo. *Aristóteles. Una Introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, 2006.
- Vigo, Alejandro Gustavo. "La concepción aristotélica del silogismo práctico: en defensa de una interpretación restrictiva." *Dianoia: anuario de Filosofía*, vol. 55, no. 65, 2010, pp. 3–39.
- Vigo, Alejandro Gustavo. "Libertad como causa: Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad." *Anuario filosófico*, vol. 43, no. 97, 2010, pp. 161–81.
- Vigo, Alejandro Gustavo. "Praxis Como Modo de Ser Del Hombre. La Concepción Aristotélica de La Acción Racional." *Filosofía de La Acción: Un Análisis Histórico-Sistemático de La Acción y La Racionalidad Práctica En Los Clásicos de La Filosofía*, edited by Gustavo Leyva, Editorial Síntesis : Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 53–85.
- Winter, Stephen. "Against Posthumous Rights." *Journal of Applied Philosophy*, vol. 27, no. 2, 2010, pp. 186–99.

Traducciones.

Dominique Chateau: Étienne Souriau: una ontología de la singularidad.¹

Traducción de **Sergio González Araneda**²

Universidad de Santiago de Chile, Chile

Recibido 23 enero 2022 · Aceptado 16 junio 2022

Original de **Dominique Chateau**

Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia

A menudo me reprocho en silencio no haber hecho lo suficiente para promover el (re)conocimiento de Étienne Souriau. Aunque lo he hecho: todos los años he hablado a mis alumnos de sus teorías estéticas o filosóficas, así como de su contribución a la teoría del cine; en varios libros o artículos, he evocado o analizado sus propuestas. En *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*³, entre otros, dedico un capítulo entero a las consecuencias relacionadas al Séptimo Arte y su división entre lo representativo y lo presentativo. La lista de mis alusiones o referencias a su obra no está finalizada. Pero este reproche que ahora evoco no les concierne. Se trata más bien de la idea de dedicar a Souriau todo un estudio, lo más exhaustivo posible, en cualquier caso, dedicado a presentarlo y a mostrar toda la admiración que tengo por él, y que creo que es una cuestión objetiva.

No es necesario ampliar su obra con ditirambos forzados. En primer lugar, impresiona tanto en cantidad como en variedad. Yo añadiría, por mi

¹ Versión original: Chateau, D. (2017). "Étienne Souriau: une ontologie singulière" en *Nouvelle revue d'esthétique*, 19, pp. 33-41.

² sgonzalezaraneda@gmail.com

³ Chateau, D. (2009) *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*. Paris: L'Harmattan, capítulo IX, "L'ontologie filmique".

parte, que su obra es cualitativamente considerable. Contiene una parte de la historia intelectual de su tiempo, esa historia que se escribió después de la guerra y que nosotros (los de mi generación, al menos) hemos heredado, razón de sobra para reprocharnos no haber dado suficiente testimonio de ella. Con los nuevos caminos que abre, ciertamente arrastra muchas huellas de una época de pensamiento un tanto olvidada. Hay nombres que suenan extraños repartidos por toda su obra; citas en latín que ya no se hacen; formas de expresarse extinguidas. Me interesa este aspecto, a primera vista extraño. ¿Quiénes son esos Prémontval y Strada, nombres dignos de una novela de capa y espada, que invoca Souriau? ¿Qué es esta extraña patuidad a la que es especialmente aficionado? ¿Qué significa el *punctum saliens lucidum* que caracteriza su interpretación personal del cogito?

Todas estas rarezas surgen con motivo de una propuesta ontológica. Si hay un problema central en la filosofía de Souriau, es el de la ontología. No la ontología del ser abstracto, sino la ontología captada en el desafío de la existencia, de los modos de ser, de la representación, del arte. Por ello, este gran filósofo se encuentra entre los pensamientos que me inspiran.

En cuanto a la ontología, Souriau destaca por su voluntad de refrescar los problemas tradicionales que otros abandonan. Esto prontamente se observa, en 1938, con su luminosa definición del alma como la asunción que se hace frente a un “universo” constituido por el conjunto estructurado y modificable de “sus pensamientos, de sus ideas, de sus comportamientos, de sus tendencias”, un “microcosmos, que es posible concebir (con o sin razón, no importa) según el modelo de un ser y de un mundo”⁴. Conservaremos esta palabra “universo” para definir el alma (podríamos hablar de un mundo, de un mundo posible encarnado por un individuo) y el vínculo analógico que podría conectarlo con el “universo fílmico”. Volveré más adelante sobre las ideas transversales que animan una obra que parece, a primera vista, dispersa y huidiza.

En el mismo texto, en lugar de “concebir”, Souriau utiliza la palabra “representar”. Sabemos que fue un filósofo especialmente atento en rela-

⁴ Souriau, E. (1938). *Avoir une âme. Essai sur les existences virtuelles*. Paris: Les Belles Lettres, p. 13. Existe una reciente traducción al español de *Avoir une âme*: Souriau, E. (2021). *Tener un alma. Ensayo sobre las existencias virtuales* (trad. Sebastián Puente). Buenos Aires: Editorial Cactus, p. 21.

ción a la representación; sus investigaciones sobre las correspondencias de las artes y sobre el cine así lo atestiguan. En este caso, se refiere a que nos representamos al otro como un alma, quizás de forma equivocada, pero lo importante es que lo hacemos. Aquí le interesan menos los “procedimientos de representación” que autorizan la figuración del alma, que el hecho mismo de la suposición, sobre todo porque se trata, en el plano práctico, de justificar algo que una pesada responsabilidad metafísica había condenado a la “desgracia”: suponer el alma en el otro, fijar en una representación el mundo virtual y lábil del otro, cediendo a un modo de “conocimiento que puede elevarse hasta el de lo singular”.

La ontología de lo singular es lo que señala el título. Agrego: ontología de la singularidad, en busca de esa propiedad del ser que no se agota. Algunos, por supuesto, la rechazan por considerarla inaccesible al pensamiento, reservada al ser en el mundo, y por tanto a ser vivida más que comentada. Por el contrario, Souriau acepta este reto. No cabe duda de que el arte y su obsesión por las representaciones singulares tienen un papel más que fundamental en su convicción. Al mismo tiempo, lejos de negar el hecho de que la singularidad se basa en la experiencia individual, en la experiencia vivida y en el sentimiento, teorizará sobre ella.

Un año después de teorizar sobre el alma, aparece un curioso concepto en la obra de Souriau que llama la atención: la patuidad. Acompaña al concepto seminal de instauración:

Indiquemos brevemente el vocabulario técnico que utilizamos en estos estudios: llamamos instauración a todo proceso, abstracto o concreto, de operaciones creativas, constructivas, ordenadoras o evolutivas, que conducen a la posición de un ser en su patuidad, es decir, con una vivencia suficiente de la realidad; instauración es todo lo que se presta a tal proceso.⁵

Centrémonos en la curiosa expresión: “[...] que conducen a la posición de un ser en su patuidad”. Varias definiciones de “patuidad” en Internet la definen como: el hecho de sentir por empatía. Pero esta es una etimología falsa. Patuidad, que no tiene h, no pertenece a la serie de derivados del *pathos*.

5 Souriau, E. (1939). *L'Instauration philosophique*. Paris: Félix Alcan, p. 10, nota 1.

Viene de *patere*, que significa: estar abierto, practicable, accesible, a disposición, estar descubierto, dar paso a, estar ante los ojos, visible, ser claro, evidente, patente (de donde *patet*: es evidente que; y *patens*: descubierto, abierto, evidente, manifiesto, patente), o extenderse (un país, una ciencia). Souriau no inventó la palabra que viene del perfecto de *patere*: *patui*, *patuit*. ¿De dónde viene entonces?

El filósofo aclara este punto al comienzo de *L'Instauration* ⁶:

Supongan, niños, que existen; que el mundo existe, y deduzcan de ello su conocimiento de lo que es, como una mera combinación, como una mera adaptación mutua de estas dos cosas. Ahora bien, no estoy diciendo que no existan en absoluto, sino que sólo existen de forma imperfecta, de una manera confusa, a medio camino entre la existencia real y esta ausencia de realidad, que quizás incluso conlleva la ausencia de existencia. Porque la existencia misma necesita de la realidad, para ser existencia verdadera, y existencia de algo o alguien. O al menos hay muchos tipos de existencia. Pero nuestra existencia real, concreta, individual, se propone casi siempre como algo que hay que conseguir. Cumplirías con tu realidad si pudieras ser, manifiestamente y para ti mismo, en tu “aseidad” como decía Prémontval; en la “patuidad” de tu ser, como decía Strada, en su brillo total, en su presencia singular y esencial –y esto plantea un problema de verdad. Por lo que ustedes mismos, que creen que existen, sólo existen en la medida en que participan más o menos en lo que sería su existencia real; y es simplemente en relación con lo que ustedes serían en la actualidad.

Esta aclaración, en primer lugar, introduce otro término inusual, aseidad, junto con dos fuentes no menos extrañas. El primer autor mencionado, Prémontval, más concretamente André-Pierre Le Guay de Prémontval, es mencionado por Diderot en *Jacques le fataliste*, principalmente por haberse enamorado de su alumna en la clase de matemáticas⁷. También publicó obras

⁶ *Ibíd.*, p. 6.

⁷ Se sugiere revisar en *La Bibliothèque électronique du Québec*, “À tous les vents”, vol. 824, p. 120 (Montréal: *Les Éditions du Bélier*). Su estudiante, con la que Prémontval se casó, Marie Anne Victoire Pigeon, (hija de Jean Pigeon, de quien Prémontval fue estudiante antes de dar clases), tenía fama de ser una excelente matemática. Véase Michaud,

sobre filosofía y metafísica⁸, en las que utilizó el término escolástico *aséité* (*aseitas*)⁹: lo que es por sí mismo, *causa sui*, quizás con una conexión con Spinoza. Souriau hace de este término la hipótesis de ser manifiestamente y para uno mismo un estado hipotético que supone la realización, al que se opone el estado real de ser que está en proceso de llegar a ser, en proceso de realizarse.

El segundo autor mencionado es aún más extraño: Strada, cuyo nombre real era Gabriel-Jules Delarue, pero que era conocido por una serie de seudónimos: Jules de Strada, J. de Strada, J. Strada, J.-Gabriel Strada, José de Strada. En la prensa provincial, este extraño personaje fue llamado “pintor-poeta de Poitou”¹⁰, su obra incluye numerosos cuadros que fueron casi todos destruidos a su muerte junto con las mil páginas de su última obra, titulada *Moi*, y poemas “filosóficos” de estilo bastante pomposo. Édouard Estaunié, en *Souvenirs*, dice de su libro conservado, *El Ultimum Organum*, que es “una mina de ideas nuevas, expuestas en un estilo pascaliano”¹¹. Y añade que a menudo veía en casa de Strada el enorme manuscrito titulado *Moi*, “la historia de su vida y de su pensamiento [...], una suma de observaciones y conocimientos digna del mayor interés”¹². Por último, cuenta que descubrió la muerte de su amigo demasiado tarde: su hermana, con la que Strada mantenía una disputa religiosa y que consideraba que la obra de su hermano era “demoníaca”, había hecho quemar sus libros, manuscritos y cuadros, salvo dos o tres pinturas salvadas por su fiel sirviente.¹³

Al igual que Prémontval, tiene una vasta ambición metafísica, la ambición de los grandes sistemas. Su principal obra al respecto, publicada en 1865, se titula *Essai d'un ultimum optimum* o *Constitution scientifique de la*

M., *Biographie universelle ancienne et moderne*. Paris: A. Thoissnier Desplaces, p. 314.

⁸ André-Pierre Le Guay de Prémontval. (1757). *Vues philosophiques ou Protestations et Déclarations sur les principaux objets des connaissances humaines*. Berlin: Joachim Paul.

⁹ Véase en la obra anterior, el texto institulado *La Théologie de l'Être ou Chaîne d'Idées de l'Être jusqu'à Dieu, SIX Du principe de l'aséité universelle*, pp. 350-399.

¹⁰ Véase Landreau, P. (2012). “Gabriel-Jules Delarue (dit Strada)”, *Bulletin de la Société historique et scientifique*, n. 7.

¹¹ Estaunié, E. (1973). *Souvenirs* (éd. Georges Cesbron). Paris: Librairie Droz, p. 53.

¹² *Ibíd.*, p. 54.

¹³ *Ibíd.*, pp. 55-56

méthode.¹⁴ ¿Cómo pudo Souriau interesarse por Strada? Es de suponer que le llamó la atención el influyente informe de Félix Ravaisson de 1889 *La philosophie en France au XIXe siècle*,¹⁵ en el que no sólo se tomaba muy en serio a Strada, sino que a su teoría del *Ultimum Organum* y alabó su “espíritu libre” en el ámbito ontológico. La patuidad es un tema recurrente en el libro de Strada.

Se trata ante todo de Dios:

El método absoluto encontrado debe darnos a Dios siempre fijo, siempre presente; debe hacernos sentirlo por las leyes inmutables en cada desarrollo humano en el arte, en la ciencia, en la vida y en cada fenómeno del arte, de la ciencia y de la vida. Este es el velo corrido; esta es la patuidad de Dios.¹⁶

Y también se refiere al Ser, como atestiguan los dos pasajes siguientes:

El hecho es consecuencia de la cualidad que tiene el ser de ser patente por lo que es. Esto es la patuidad del ser. Es una cualidad inherente al ser y sin la cual no se puede comprender. La manifestación puede verse o no, aunque de por sí es visible. El hecho considerado en su naturaleza es, por tanto, la cualidad necesaria del ser para estar en manifestación permanente.¹⁷

En cuanto hemos encontrado un hecho, hemos tocado al ser; el contacto es inmediato. El hecho sólo es la presencia, la patuidad del ser adquiere ese carácter necesario que es inherente al ser. El hecho es una manifestación necesaria, siendo incluso en la contingencia sólo un compuesto de cualidades necesarias. Todo hecho, en tanto que hecho, es, pues, cierto, porque deriva su certeza directamente y sin intermediarios del ser que manifiesta.¹⁸

¹⁴ Strada. (1865). *Essai d'un ultimum optimum ou Constitution scientifique de la méthode*. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie.

¹⁵ Ravaisson, F. (1889). *La Philosophie en France au XIXe siècle*. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, pp. 154.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 132.

¹⁷ *Ibid.*, p. 285.

¹⁸ *Ibid.*, p. 306.

Estas citas nos permiten ver con más precisión lo que Souriau entiende por patuidad y hasta qué punto esta noción convoca a la intuición, sin recurrir, sin embargo, al tema comunicativo de la empatía. La patuidad del ser es objetiva, es una “cualidad inherente al ser”, algo que “debe hacernos sentir”.

Quizá el texto más significativo a este respecto sea este pasaje de *L'Ombre de Dieu*:

Desde el momento en que el propio yo se pone en cuestión en el cogito, es un hecho que la verdad primaria sólo es admisible en esta forma: hay actualmente pensamiento, por lo tanto algo existe. Nunc cogitatur, ergo quid est. Todavía es dudoso si el cogitatur puede ser recibido como inmediato, y si no debería ser sustituido por algo más directo y más íntimo de lo que ya muestra la palabra pensamiento. No deberíamos tener cogitatur, sino patuidad (patefit). Y si queremos precisar esta patuidad en relación con el cogito cartesiano, podemos decir que se trata de la evidencia misma, en la medida en que es primordialmente constitutiva de la experiencia, y no abstraída posteriormente como constatación: la constatación concierne a un problema de verdad en el juicio, que subvierte el orden de las cosas.¹⁹

Esta reflexión de Souriau sobre el cogito me parece, en efecto, bastante pertinente en la medida en que separa oportunamente el momento reflexivo del cogito – “hay actualmente pensamiento, por lo tanto algo existe” –, del momento no menos intuitivo de su descubrimiento, en su patuidad: *patefit*, escribe, eligiendo, esta vez, no *patere*, sino *patefacere*, cuya semántica es muy cercana. Cuando Souriau describe este momento intuitivo como “la experiencia del pensamiento, como *punctum saliens lucidum*”²⁰, pensamos no sólo en el significado anatómico de *punctum saliens*, “el punto de salto”, la primera manifestación del corazón en el embrión –la experiencia en cuestión es un nuevo nacimiento–, sino también en la oposición barthesiana de *studium* y *punctum*.

¹⁹ Souriau, E. (1955). *L'Ombre de Dieu*. Paris: PUF, p. 97. Véase Declève, H. “L'Ombre de Dieu et le retrait de l'Être (à suivre)”, *Revue philosophique de Louvain*, n. 69, 1988, pp. 37-58.

²⁰ *Ibíd.*, p. 98.

Por mi parte, utilizo la distinción de Souriau sobre la experiencia en general y, en particular, la experiencia estética²¹, cuidando evitar la confusión entre el sentimiento directo de la experiencia y su extrapolación en forma de reacción en contextos lingüísticos. Esta es la diferencia entre encontrar algo bello y decir de la cosa: “¡Es bella!”. A veces, al oírlo decir, se rompe el hechizo. Uno puede encontrar algo bello sin querer decirlo, o porque se calla, o porque la palabra entonces parece indiscreta, al igual que uno puede decir que algo no es bello para no sobresalir del grupo o no molestar a alguien.

También descubrí recientemente, durante una visita a Japón, que otro filósofo, aún más desconocido que Souriau, había propuesto una interpretación del cogito comparable, pero antes que él. Merece la pena relatar las circunstancias. En la universidad japonesa donde enseñé estética, hay un filósofo, Ko Murase, que se interesó por Jules Lequier y, por ello, contribuyó a un coloquio del que da testimonio el sexto número de *Cahiers Jules Lequier*.²² Ko Murase me lo regaló y así pude descubrir a Lequier. Como síntoma de su acercamiento al cogito, escribe: “Yo existo; he aquí una certeza que obligará a tomar de apoyo a cualquiera que pretenda ser superior a ella. Aunque fuera imposible explicarme la unión en mí mismo del yo que soy y del yo que contemplo, siento que vivo, están unidos, no importa saber cómo”.²³

No he encontrado pruebas de que Souriau leyera a Lequier (aunque mi conocimiento de sus archivos es muy limitado). Ravaisson hace una brevíssima alusión a Lequier refiriéndose a Renouvier, que fue el primero en interesarse por este insólito filósofo (“algunas de las ideas de M. Renouvier sobre la libertad, escribe Ravaisson, fueron compartidas entre él y otro pensador amigo suyo, Jules Lequier, de quien publicó cuidadosamente varios escritos póstumos”²⁴).

Prémontval, Strada y, en menor medida, Lequier, Ravaisson y Renouvier: referencias fechadas que podrían reducirse a hitos históricos para los

21 Sobre la diferencia entre la experiencia de algo bello y el decir de algo bello véase de Dominique Chateau. (2010). *L'Expérience esthétique: intuition et expertise*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

22 Le Brech G., Worms, F. (2016). *Jules Lequier, Une philosophie de la liberté*. Rennes: Les Perséides, n° 6. El artículo de Ko Murase se titula “Lequier et la recherche d'un commencement”. Allí muestra que Lequier difiere de la búsqueda filosófica tradicional, donde en lugar de comenzar a fundar, pretende fundar desde el comienzo.

23 Lequier, J. (1993). *La Recherche d'une première vérité et autres textes*. Paris: PUF, p. 70.

24 *Op. cit.*, p. 115

puristas, los numismáticos de la filosofía (Valéry hablaba de los numismáticos del lenguaje en relación con lo bello) o como índice de un pensamiento en sí mismo fechado. Referencias, como Lequier, que también pueden reaparecer con un nuevo brillo cuando un pensamiento simpático ha extraído el jugo retraído en el olvido o previamente inadvertido. Souriau, en cualquier caso, se diferencia de las referencias más o menos extrañas de las que se nutre, en que su legado, tal como lo considero, es perfectamente vigente. Por supuesto, no me refiero a la vigencia periodística, sino a la posibilidad de que una filósofa siga siendo fungible e influyente, más allá de lo que la ata a su propia modernidad. En cuanto a Souriau, otra prueba de la actualidad del legado de su pensamiento son las instituciones que fundó y que siguen vivas.

Pero he llegado imperceptiblemente más allá del comentario sobre las fuentes del filósofo, a una reflexión más personal sobre el interés que tengo en él mientras me acompaña y sirve en mi investigación en curso. A este respecto, vuelvo a la instauración tal como se define en *La Correspondance des arts*:

¿Qué es el arte? Si hemos de dar un concepto general, “el arte es la actividad instauradora”. Es el conjunto de las búsquedas, orientadas y motivadas, que tienden expresamente a conducir un ser [...] desde la nada, o desde un caos inicial, hasta la existencia completa, singular, concreta, de la que da fe su presencia indubitable.²⁵

Aquí, la instauración es un predicado de la definición de arte. Es un predicado cuyo concepto me parece muy fértil a condición de que se extienda más allá incluso de lo que Souriau pudo o quiso prever en términos de arte. Por cierto, sería interesante realizar un estudio sobre sus referencias y gustos artísticos (¿tal vez desalentadores?). Pero ese no es mi propósito aquí. Más bien quiero explicar cómo interpreto y exploto la idea de instauración artística en general y en el arte contemporáneo. Principalmente es a través de

²⁵ Souriau, E. (1947). *La Correspondance des arts. Éléments d'esthétique comparée*. Paris: Flammarion, p. 45. *La Correspondance des arts* ha sido traducida al español por vez primera en 1965. Para esta versión véase: Souriau, E. (1986). *La correspondencia de las artes* (trad. Margarita Nelken). México: FCE, p. 34.

esta cautelosa extrapolación como considero más fructífero el pensamiento de Souriau.

Hay autores ante los que uno se inclina porque sus palabras nos persuaden (¡en su momento!), y otros con los que uno piensa porque sus palabras despiertan en nosotros la maduración de descubrimientos y profundidades...

Así, estimulado por este concepto de instauración, sin duda poco proclive a una ortodoxia que, por otra parte, el estudio de Souriau no deja de diluir, concibo tres niveles o modos de instauración. En primer lugar, a través del hacer, de la *poiétique*, es decir, de un proceso de fabricación que se abre con diversas fuentes (de ideas, de materias, etc.), que pasa por diversas operaciones (manipulación, construcción, representación) y concluye con un resultado (la obra o lo que ocupa su lugar). En segundo lugar, por la creación de mundos que se inspiran más o menos en lo que ya existe, en la memoria o en la imaginación, mundos más o menos probables, o al menos posibles en el sentido en que instalan uno de los mundos posibles en la realidad. Por último, por la declaración de arte, es decir, por la decisión de un individuo, avalada por una institución, de proponer como arte algo que no posee necesariamente propiedades artísticas –pienso aquí, evidentemente, en Duchamp y sus seguidores.

En este contexto, considero la idea de instauración en relación con la idea valeriana de *poiétique*: la producción vista desde el resultado, desde esa patuidad que nos toca en la obra de arte, y desde el lado del proceso, del hacer, de la acción. También podemos considerar la instauración en términos de mundos posibles, de *diégèse* (una teoría que he desarrollado en otro lugar); aquí también desde el lado de la ontología, ya no de la obra como ser, sino de los seres que la obra instaura, y que podemos fomentar con el deseo de ficción que la patuidad propicia. Por último, podemos contemplar una patuidad del *Ready-made*, esta no-obra, tan ostensiblemente no-obra, pero que seguimos considerando arte, subyugada por la simplicidad de su modo de presencia...

Dejo el problema abierto. Existe otro aspecto de la ontología de Souriau que me parece que complementa fundamentalmente la geometría de la instauración. Ya no se trata de considerarla en relación con el resultado, sino en relación con los planos en los que opera. Deleuze y Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* aluden a la instauración según Souriau en relación con el

“plano de la inmanencia”²⁶. Me inclino más por utilizar la palabra en plural: no un plano, de instauración o inmanencia, sino planos, de existencia o realidad, por tanto de instauración. En esta idea de los planos de existencia o de realidad está, me parece, una de las claves de la filosofía de Souriau.

De hecho, vuelve a ella una y otra vez, rozando lo obsesivo. La idea se encuentra en *Avoir une âme*:²⁷

No tenemos derecho a hablar filosóficamente de un ser como real, si al mismo tiempo que decimos la especie de verdad directa o intrínseca que le hemos encontrado (quiero decir, su manera de ser en su máximo estado de presencia lúcida) no decimos también sobre qué plano de la existencia, por así decirlo, le hemos caído, sobre qué dominio lo hemos alcanzado y lo hemos forzado. [...] En términos generales, se puede decir que para saber qué es un ser, hay que instaurarlo, incluso construirlo, ya sea directamente (¡dichosos, en este aspecto, los que hacen cosas!), ya sea indirectamente y por representación, hasta el momento en que, alzado hasta su punto más alto de presencia real, y determinado completamente por lo que deviene entonces, se manifiesta en su consumación entera, en su propia verdad.

En *L'Univers filmique*:²⁸

Una de las cosas que me parece especialmente útil en cuanto a los logros de este trabajo en equipo, es el desarrollo de un cierto vocabulario. Muy pronto nos dimos cuenta de que nuestro trabajo se veía muy obstaculizado por la vaguedad de los términos en uso, por la imposibilidad de designar claramente, con palabras precisas y unánimemente aceptadas, ciertos hechos o ciertas nociones básicas, en particular en lo que se refiere a los diversos géneros o, mejor dicho, a los diversos planos de la realidad en los que estos hechos se sitúan, y que conforman el espesor del universo fílmico.

²⁶ Deleuze, G, Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minituit, p. 44. Para la versión traducida al español véase: Deleuze, G, Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* (trad. Thomas Kauf). Barcelona: Editorial Anagrama, p. 45.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 23-25. En la versión traducida al español citada anteriormente véase: Souriau, E. *Tener un alma*. *Op. cit.*, pp. 34-35.

²⁸ Souriau, E. (1953). *L'Univers filmique*. Paris: Flammarion, p. 6.

Y esto, bajo otra forma, la de una cuadrícula de aprehensión de los modos de existencia, en el prolífico cuerpo de los *Différents modes d'existence* y, de manera más concentrada, en la cuadrícula ontológica inaugural de *La Correspondance des arts* –la de los modos de existencia físicos, fenomenológicos, reicos y trascendentes.²⁹

Así, la existencia que apareció como *punctum*, en el momento suspensivo y reflexivo de la intuición del yo (de la patuidad), se despliega ahora en varios planos, en la diferenciación y en el espesor. Estos planos de existencia o de realidad captan la ontología ya no como la emergencia del ser a través de un sentimiento del ser, sino como la experiencia diversificada de las representaciones constitutivas, plurales, hasta encontrar la unidad de un ser o de una cosa destinada a los seres –la unidad del individuo, del cine o de cualquier otro objeto de comunicación parcialmente estético.

Lo importante de esta ontología, que no rehúye ante la complejidad, es que descubre constantemente modos más o menos separados o asociados –los seres no son compartibles, los modos sí. En la división entre la ontología del ser y la ontología de los modos de ser, no cabe duda de que Souriau debe situarse en el segundo lado, aunque no abandone el primero. Así comienza el primer capítulo de los *Différents modes d'existence*:

Si cuando se habla del ser la esperanza es verlo establecerse numéricamente solo, muy pronto la multitud de los seres que el sentido común creía distinguir deviene fantasmal, y esos presuntos seres, para reunirse en el ser y fundirse en él, se reúnen por tribus, cada una de las cuales sigue el estandarte de un género particular de existencia. Así, se reúnen entre sí todos los cuerpos, luego todas las ideas. O bien, los posibles, los contingentes, los necesarios.³⁰

Ésta es una perspectiva que sitúa a Souriau del lado de los filósofos que desafían la ontología del ser, como Charles Peirce que, dando la espalda

²⁹ Véase mi capítulo “L’ontologie filmique”, en *Philosophie d’un art moderne: le cinéma*. Paris: L’Harmattan.

³⁰ Souriau, E. (1943). *Différents modes d’existence*. París: PUF, pp. 79–80. Para la traducción al español véase: Souriau E. (2017). *Los diferentes modos de existencia* (trad. Sebastián Puente). Buenos Aires: Editorial Cactus, pp. 95–96.

a la tradición que extrapola en nombre, Ser (*Being*) y el verbo es (*is*), cuando se supone “que todas las cosas en las que podemos pensar tienen algo en común”, en tanto que “no existe tal cosa que observar”,³¹ llega a proponer una ontología de los modos de ser, más precisamente, con “tres modos de ser”³²: el modo del ser de la posibilidad, el de la actualidad y el del derecho. Souriau y Peirce: un buen tema para una futura tesis.

Siguiendo con los modos, terminaré esta especie de defensa (mi pro-Souriau) destacando el interés, entre las categorías de los modos, de la distinción entre submodos representativos y presentativos. Me llamó especialmente la atención en la medida en que permite pensar en dos categorías de obras y, al menos en mi opinión, en dos modos que pueden cohabitar en cualquier obra. Lo ensayé en *Philosophie d'art moderne: le cinéma* con el ejemplo del cine, que me permitió pensar tanto en términos de ficción creadora de mundo como en términos de los procedimientos abstractos que pueden competir con la ficción o acompañarla. Uno piensa inmediatamente en la oposición entre el cine narrativo y el “abstracto”. Pero, más interesante que esta división de géneros, de grandes géneros (a los que añadiríamos el documental como tercer gran género), observamos la posibilidad de obras donde narración y abstracción se encuentran, comparten, se amalgaman. Películas en las que la narración vacila en la representación, u otras en las que la presentación de configuraciones y acontecimientos plásticos bosqueja una narración.

El modo representativo se refiere al tipo de obra en el que se produce una “escisión ontológica” entre la propia obra y los seres reales o ficticios que sugiere (esto corresponde, cabe señalar, a la instauración de mundos, de la *diégèse*); por el contrario, “en las artes presentativas, la obra y el objeto se confunden”.³³ Esta distinción, que he aplicado a una reflexión sobre la onto-

31 Véase Peirce, Ch. (1993). *À la recherche d'une méthode* (ed. Michel Balat y Janice Deledalle-Rhodes). Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, p. 89.

32 Peirce, Ch. (1903). “Lowell lectures” en *Collected Papers* (ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss) (vol. I-VI, 1931-19063), A.W.Burks (vol. VII-VIII, 1958). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. Peirce, Ch. (1978). *Écrits sur le signe* (trad. Gérard Deledalle). Paris: Seuil, p. 69.

33 Souriau, E. *La Correspondance des arts*, *op. cit.*, p. 89. En la edición traducida al español mencionada anteriormente véase: Souriau, E. *La correspondencia de las artes*, *op. cit.*, p. 83.

logía del cine, me ha permitido también aclarar la noción de representación. Esto implica una discusión, que estoy llevando a cabo en otro lugar, sobre este mismo concepto, que a veces se restringe (hasta el punto de la semejanza), a veces se extiende (para abarcar todo lo que aparece).

Sólo para abrir una perspectiva al cerrar esta defensa, insistiré en una paradoja: encontramos en el modo presentativo algunos tipos de obras y artes que responden a la representación en el sentido de espectáculo (una instauración activa en cierto modo), lo que sugiere complejizar el concepto de representación. La idea se me ocurrió mientras elaboraba este texto; al mismo tiempo pensé en una traducción de la mimesis aristotélica ciertamente como “representación” en lugar de “imitación”.³⁴ En este caso, también es Souriau quien profundamente me inspira y me hace actuar, y tengo todas las razones para creer que esto no es el final.

34 Aristóteles. (1980). *Poétique* (Trad. Dupont-Roc et Lallot). Paris: Seuil.

Reseñas bibliográficas.

Ferrer, Anacleto. *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias fotográficas de perpetración de la Shoah*, Valencia: Shangrila, 2020, 226 pp.

Melania Torres Mariner¹

Universitat de València, España

**“Puesto que Auschwitz es obra de los hombres y no del demonio, removerá las aguas del Aqueronte: sondeará hasta el fondo el comportamiento humano, el de las víctimas, el de los opresores y el de sus cómplices, durante y después del Lager”
Primo Levi (1972).**

Dos niños húngaros, con el abrigo y la gorra de las Juventudes Levente y la estrella amarilla que caracterizaba a los judíos durante el nazismo, miran a la cámara en la fotografía que constituye la portada del libro *Facticidad y ficción*, de Anacleto Ferrer. Es una de las fotografías tomadas por el Servicio de Identificación de Auschwitz y se conserva en el álbum hallado durante la liberación del campo de Dora por la superviviente Lili Jacob y donado al World Holocaust Remembrance Center en 1980. Se trata, por lo tanto, no cabe duda, de una fotografía de las víctimas, pero es también al mismo tiempo un documento del perpetrador, destinado a formar parte del mecanismo interno de la masacre conocida como “Acción húngara”; significa, pues, esta fotografía también una pieza del engranaje exterminador que aniquilaría entre 325.000 y 349.000 judíos magiars en 1944 (Bruttman; Hördler; Kreutzmü-

¹ melaniamariner@gmail.com

ller, *apud* Ferrer 50). *Facticidad y ficción* examina la figura del perpetrador a través de las imágenes que constituyen los vestigios de su actividad en estas fechas frenéticas del exterminio.

Cinco secuencias de fotografías, de distinta procedencia y de distinto cariz, vertebran este análisis de las miradas; contra la tan citada premisa de la irrepresentabilidad de la *Shoah*, la fotografía es considerada aquí en su calidad de vestigio del acontecimiento, pues la imagen capturada, en su encuadre, en su disposición, en el lugar que ocupa en el contexto del genocidio, en tanto que límite, si bien no *dice*, sí *muestra* [*zeigt*], da testimonio [*zeugt*]. Así pues, las fotografías desde distintos ángulos enarbolan aquí una constelación del perpetrador, en la convicción de que en la articulación de estas imágenes, en su escrutinio y en su disposición en un determinado *montaje*, reside una determinada figura, el boceto de un retrato de quienes llevaron a cabo el genocidio. Este libro es, en consecuencia, el resultado de aplicar la idea benjaminiana de “recuperar para la historia el principio del montaje” (Benjamin 6) pues este “escapa a las teleologías, visibiliza los pecios, acoge los anacronismos y repara en la temporalidad de los objetos creando nuevas coherencias” (Ferrer 52), constituyendo también un paso en el proceso de ir arrojando luz sobre “los mecanismos que vuelven a las personas capaces de cometer estos crímenes” (Adorno 601).

Por este motivo los documentos del perpetrador concebidos para su uso interno en la maquinaria de los campos resultan fundamentales. Las imágenes del campo de Westerbork en los Países Bajos pertenecen a este grupo; forman parte de un reportaje encargado al fotógrafo de las SS Rudolf Werner Breslauer con el fin de demostrar la eficiencia de un campo de tránsito, del que entre 1942 y 1944 más de 100.000 prisioneros partieron con destino a Auschwitz, previamente seleccionados. Prisioneros en formación, trabajando en el ramal ferroviario, incluso celebrando una ceremonia judía o en una clase de gimnasia se intercalan con las imágenes de identificación de los convoyes rumbo a Auschwitz, entre las que se encuentra la niña Settela Steinbach. Fotografías que en el montaje del documental *Aufschub* de Farocki, mediante la ironía, el intercalado de imágenes y los intertítulos, nos muestran la cara interna del proceso, el orden y la eficiencia con la que los perpetradores se representaban su papel en el acontecimiento. En esta misma línea, la del disparo eficiente de la cámara que guarda [*bewährt*] al mismo

tiempo que destruye [zerstört] —en palabras de Farocki en su film *Imágenes del mundo e inscripciones de guerra*— se ubican las fotografías del Álbum de Auschwitz, tomadas por los fotógrafos de las SS Ernst Hofmann y Bernhard Walter, del servicio de identificación, cuya función, también interna, es la de ilustrar lo acontecido desde el punto de vista de la organización y la eficacia, dejando a su vez la huella de la ideología nazi en la selección de las imágenes, la composición de las fotografías e incluso en su disposición y en sus rótulos en el álbum. Hombres retratados bajo la inscripción de *Aussortierung* [selección] repiten la imagen arquetípica de los *Ostjuden* que documentales como el de Fritz Hippler o publicaciones como el *Völkischer Beobachter* promovían (Ferrer 115). Mujeres, niños y ancianos esperando su turno para las cámaras de gas en el bosque de abedules, o mujeres y hombres que son forzados a mirar a la cámara mientras marchan hacia el campo de concentración para el trabajo esclavo, son fotografiados como prueba interna de que el procedimiento se está llevando a cabo en óptimas condiciones.

Otras perspectivas configuran en *Facticidad y ficción* esta constelación del perpetrador. Frente a este doble disparo que conserva y destruye se encuentran las secuencias de imágenes que surgen de la necesidad de mostrar, del “imperativo moral que, pese a la adversidad del instante, empuja a hacerlo” (Ferrer 154): se trata de las cuatro fotografías tomadas por los *Sonderkommando* en agosto de 1944 en Birkenau desde la cámara de gas del crematorio. El riesgo y el miedo se entrevén en la vacilación del enfoque de quienes se han “aproximado al fuego de la historia” (Didi-Huberman 2012 31); nos traen, en una captura apresurada y desenfocada, el vestigio de la mirada de la víctima sobre el victimario en medio de la maquinaria del horror. Por otro lado, las fotografías aéreas tomadas durante el período de más agitado funcionamiento de Auschwitz por parte de la aviación británica constituyen en el libro materia de sugerente reflexión, pues en ellas no se descubrirá la presencia del campo —incluso de los presos en marcha hacia una de las cámaras de gas— hasta 1980; la fotografía se presta al trabajo del “mezzotinto”, de la capacidad de borrar en ella lo aparentemente sustancial para hallar lo accesorio, lo anecdótico, lo que no se buscaba y constituía por lo tanto un punto ciego en la mirada que lo hubo concebido; se trata, en definitiva, de la tarea benjaminiana de “pasarle a la historia el cepillo a

contrapelo” (Benjamin 53) leyendo en la fotografía lo que en ella, como en un palimpsesto, se oculta.

La secuencia que explora el punto ciego en la mirada del perpetrador, abordándolo en este caso en la vida cotidiana en la vecindad de los campos entre mayo y diciembre de 1944, es el álbum de Karl-Friedrich Höcker. Este *Obersturmführer*, ayudante del comandante Richard Baer, aparece en las fotografías junto a sus compañeros de las SS tomando el sol en la terraza de la majestuosa cabaña en el valle del Sola, la *Solahütte*, o repartiendo arándanos entre las *SS-Helferinnen*, siempre en actitud solazada o de camaradería, como es el caso de la fotografía tomada en la fiesta de despedida de Rudolf Höss, donde también aparecen Otto Moll o Josef Mengele. Estas imágenes, en su composición, en la pose de los retratados y en los elementos que las constituyen dan pie a considerar el vínculo del “camaradizar” como pieza que habría jugado un papel cohesionador fundamental en el acontecimiento de los campos y que configuraría uno de los núcleos duros de la figura del perpetrador. Presente ya en los *Freikorps*, aquella camaradería de la *Horst-Wessel Lied* es la que une a Höcker —cajero que se alistó a las SS en 1933— con sus camaradas en la idea nacionalista de comunidad, orden y decencia que caracterizó al nazismo.

El libro de Anacleto Ferrer alude a todas estas cuestiones, de capital importancia para la comprensión del genocidio, a partir de las “imágenes supervivientes” (Chéroux) que, desde distintos ángulos, retratan al perpetrador en el punto ciego que constituye a todo sujeto. Contra el discurso de Himmler en Posen, donde los crímenes nazis se hallan en una “página de la historia que no se ha escrito ni se escribirá”, *Facticidad y ficción* se propone contribuir a la escritura de esta página nunca escrita de la historia. Nos ofrece la mirada como lo más cercano al acontecimiento, a la facticidad, ya que “las imágenes de Westerbork, las de los álbumes de Lili Jacob y de Karl-Friedrich Höcker no son meras escenificaciones, sino parte activa de los actos de perpetración” (Ferrer 196). Al mismo tiempo, sin embargo, lo lleva a cabo necesariamente a partir de un *montaje* que remonta las imágenes, que las sitúa en un lugar y que las piensa; así pues, también *ficción*, la ineludible ficción de disponer el testimonio del otro. Eso sí, una ficción que, dejando de lado los afectos, persigue producir el distanciamiento y la reflexión para una mayor y necesaria comprensión de quienes han sido capaces de cometer el genocidio.

En la tarea descrita por Didi-Huberman como llegar a “comprender cómo el pasado llega al historiador” (Didi-Huberman 2006 135), Anacleto Ferrer rastrea aquí las huellas y las marcas, las miradas sobre él depositadas desde sí mismo o desde otros, para lograr así un conjunto articulado de reflectores en torno a la compleja figura del perpetrador.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Crítica de la cultura y sociedad*. Pablo Oyarzún Robles (trad.). Madrid: Akal, 2009.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Pablo Oyarzún Robles (trad.). Santiago de Chile: Arcisloam, 1995.
- Chéroux, Clement (dir.). *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis, 1933-1999*. Paris: Marval, 2001.
- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Oscar Antonio Oviedo Funes (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Didi-Huberman, Georges. *Arde la imagen*. Serieve 6: Mexico, 2012.
- Ferrer, Anacleto. *Facticidad y ficción. Ensayo sobre cinco secuencias de perpetración de la Shoah*. Shangrila, 2020.
- Levi, Primo. *Vivir para contar. Escribir tras auschwitz*. Albert Fuentes (trad.). Barcelona: Alpha Decay, 2009.

Sánchez Biosca, Vicente.
La muerte en los ojos.
Qué perpetrán las imágenes
de perpetrador. Madrid: Alianza
Editorial, 2021, 301 pp.

Rafael Rodríguez Tranche¹

Universidad Complutense de Madrid, España

Al final de *Intolerancia* (D.W. Griffith, 1916), The Boy (el protagonista de la cuarta historia) es condenado y sentenciado a la horca por un crimen que no ha cometido. En la secuencia culminante el director norteamericano recurre a uno de sus hallazgos favoritos, el *Last-Minute-Rescue*, para hacernos creer que el condenado morirá antes de que se demuestre su inocencia. Nuestra angustia como espectadores se sitúa en esa incertidumbre, en esa cuenta atrás, que Griffith hace pender literalmente de un hilo, al tiempo que una serie de indicios, desplegados en una vertiginosa estructura de montaje paralelo, presagia una final feliz. Las imágenes derivadas de esta trama, y otras similares que han conformado el *thriller*, nacen de esa frágil naturaleza en la que la muerte se antoja producto de lo contingente.

Al otro lado del espejo, existen unas imágenes nacidas como prolongación de un brazo ejecutor: las llamadas “imágenes de perpetrador”, “imágenes tomadas por los perpetradores de crímenes de masas, tortura o genocidio como parte de su acto criminal”. Igualmente, están relacionadas con la angustia y la muerte, pero no para especular con su acaecimiento, sino para abismarnos como espectadores en su condición de inexorables. Si la ficción cinematográfica nos hace incardinar la muerte en un relato causal, estas imágenes escapan a cualquier lógica, pues se presentan sin ningún imperativo moral que las regule.

¹ tranche@ucm.es

El último libro de Vicente Sánchez-Biosca se adentra en este particular universo, conformado por un variopinto registro de atrocidades, que tiene como elemento común hacer de las imágenes una prolongación del sufrimiento de las víctimas. Imágenes no necesariamente ideadas para ser difundidas más allá de un círculo de adeptos ni restringidas a los crímenes de masas. Dado que la casuística es amplísima, alcanzando a manifestaciones que se han multiplicado con el uso de los dispositivos móviles y de internet, el autor opta en la primera parte de su ensayo por conceptualizar su naturaleza y delimitar su funcionamiento. Tres serían los síntomas que las definen: su capacidad para cortocircuitar toda fórmula narrativa, el efecto traumático que produce su contemplación y, al tiempo, el modo en que impelen a “transformar el estado de cosas que la imagen presenta”. Pese a causarnos repulsión o su reprobación, el texto revela que estas imágenes constituyen documentos de una gran complejidad derivada de su confusa autoría, intrincada génesis y extraña circulación. Renunciar a estudiarlos o simplificar su significado como meras encarnaciones del mal nos alejaría de un fenómeno más amplio: la psicología de los perpetradores y su justificación del crimen establecida a partir de la demonización del enemigo. Se trata, además, de documentos muchas veces incompletos, mal conservados y carentes de información adicional sobre las circunstancias en que se produjeron. De ahí que el investigador recurra a múltiples disciplinas (historia general, historia de las imágenes, tecnología y narrativa audiovisual) para desentrañarlos y que, en función de su diversidad y singularidad, deba aplicar una metodología *ad hoc* para cada caso.

No menos importante es diferenciar las imágenes de perpetrador, de las imágenes de atrocidades recogidas por liberadores y testigos (reporteros y fotoperiodistas). Estas últimas son las que, por ejemplo, han fundado el conocimiento sobre los crímenes perpetrados por el nazismo. Así, las imágenes captadas por operadores soviéticos, británicos y norteamericanos en los campos de concentración y exterminio a partir de julio de 1944 (Majdanek, en Polonia, fue el primero) permitieron descubrir las atrocidades cometidas contra los prisioneros, la mayoría judíos. Sin embargo, estas imágenes de perpetración, que fundaron la llamada “pedagogía del horror” para aleccionar a la población alemana y dar cuenta a la opinión pública mundial, no son reveladoras de las intenciones de los verdugos.

Precisamente, el capítulo dos se consagra a establecer una metodología que permita extraer las particularidades de estas imágenes: el modo en que fueron captadas, lo que se muestra y lo que se omite. Junto a estas circunstancias de rodaje, los elementos que las acompañan (textos, documentos) y las vías de circulación (en ocasiones, las intersecciones entre imagen fija y en movimiento). A ello habría que añadir la relación entre los participantes en la escena, víctimas y victimarios, y quien la capta. Relación que, pese a la compenetración entre autores de la imagen y agentes de la perpetración, puede revestir distintos grados y estrategias. Desvelarlos es esencial, pues como se reitera a lo largo del libro, “la imagen de perpetrador es un acto”, es decir, tiene un valor performativo que va más allá del simple registro de lo ocurrido. En este sentido, habría que entender su función como parte de una forma de representación, que incluso puede estar investida de un componente ritual o ceremonial y de lazos comunitarios entre los autores. No otra cosa serían las perpetraciones que se presentan como ajusticiamientos. Siguiendo esta lógica, no bastaría con la acción, grabarla sería un modo de perpetuarla, de condenar a la víctima *in aeternum*. Escarnio visual que convierte en perenne el sufrimiento de la víctima y otorga legitimidad al perpetrador frente a sus actos. Una prueba a su favor y no en su contra, como nos pudiera parecer, pues aquí el verdugo se presenta orgulloso de su oficio y satisfecho con su trabajo. En suma, más allá de una voluntad exhibicionista, registrarlos sería una condición del acto de perpetración.

De ahí la importancia de fundar, como hace el autor a lo largo de la segunda parte del libro, una genealogía de las imágenes y, en cierto modo, una fenomenología de corte “husserliano”: rastrearlas, diseccionarlas, atender al detalle, detectar las contradicciones aparentes o las huellas del acontecimiento que perviven como peculiar documento histórico que son.

Todo ello nos conduce a una suerte de triple vida de estas imágenes: el tiempo en el que fueron realizadas, su retorno como fuente documental y su circulación posterior en todo tipo de programas, reportajes y documentales de archivo. Este es precisamente el enfoque que despliega la segunda parte del libro a partir de tres estudios de caso: dos imágenes de profanación religiosa durante la Guerra Civil española, la filmación encargada por Goebbels, ministro de Propaganda nazi, en el gueto de Varsovia durante la primavera de 1942, y dos fotos señaléticas tomadas por los Jemeres Rojos (Camboya,

1975-1978) en la prisión S-21. Con una extraordinaria sagacidad el autor conjuga los documentos históricos, el análisis minucioso de las imágenes y el estudio de sus conexiones con otras fuentes para, en un broche final, recoger las migraciones en otras obras que dialogan y las interrogan. El resultado es un complejo fresco en el que podemos apreciar las imágenes de perpetrador en su encrucijada histórica y en nuevos espacios de recepción crítica.

Al concluir la procelosa lectura de este libro, al lector le embarga una honda pesadumbre y desolación, fruto de la iniquidad descrita en sus páginas. Si bien somos conscientes de que no es posible reparar el mal, estudios como el presente nos permiten conjurarlo al abrigo del coraje intelectual del autor para enfrentarlo.

**Benéitez Andrés, Rosa;
Fusco, Virginia (eds).**
***Hospitalidad: Lo otro y sus
fronteras.*** Madrid: Dykinson,
2021, 147 pp.

José Luis Panea¹

Universidad de Castilla-La Mancha, España

El volumen colectivo *Hospitalidad: lo otro y sus fronteras*, editado por Rosa Benéitez Andrés y Virginia Fusco, es resultado del *workshop* homónimo celebrado en la Universidad Carlos III de Madrid durante el mes de noviembre de 2015. Se trata de una relevante aportación desde la Filosofía –aunque sin circunscribirse a ella– a uno de los temas centrales –me atrevería a decir– de la historia del pensamiento. Un tema, a la vez, de gran actualidad –siendo consciente de la ambigüedad del término– debido a la crisis de refugiados que especialmente a partir de ese 2015 protagoniza los titulares de la prensa mundial. Un protagonismo que incentiva discusiones acerca de las políticas de acogida de los estados occidentales contemporáneos, así como la “voluntad de volver la mirada sobre los límites de lo propio y lo ajeno”, como exponen las editoras (p. 9). Este protagonismo adolece de una capitalización excesiva por la maquinaria informacional Occidental que, precisamente, contribuye a la demarcación narratológica del “Otro”, tan necesario para la forja de su identidad y –lamentablemente– su soberanía.

De hecho, como expone Sandro Mezzadra en su capítulo “Multiplificación de las fronteras y prácticas de movilidad”, “la producción de subjetividad (...) está siempre en juego dentro de estas tensiones” (p. 32). Si bien el tema de las migraciones es constitutivo a la humanidad misma, “la proliferación y heterogeneización de las fronteras en el mundo contemporáneo

¹ jlpaneaa@hotmail.com

socava la clara distinción entre lo interno y lo externo, que ha sido una de las premisas fundamentales de la política y del derecho internacional modernos” (p. 33). Subrayando la importancia de lo que él denomina “derecho de fuga”, revisando el hecho de que exista verdaderamente una “migración voluntaria” opuesta a la “forzosa” (pp. 22-23), advierte así la necesidad de “analizar críticamente (...) las mentalidades sociales que subyacen al capitalismo cognitivo, financiero y postcolonial” (pp. 33-34). A propósito, Almudena Cortés Maisonave y Beatriz Moncó Rebollo en “Cruzar fronteras y muros: género, refugio y humanitarismo”, expondrán de una manera mucho más evidente el carácter supuestamente “sobrevenido” de la crisis de refugiados a partir de 2015 como si se tratase de “algo inesperado, (...) ajeno a los responsables políticos directos encargados de la gestión y control de las fronteras exteriores de la UE. Esta construcción interesada (...) ha servido para crear una necesidad imperiosa del refuerzo de fronteras” (p. 129).

Quizás por esta razón nos encontremos en un cambio de paradigma auspiciado por una economía deslocalizada y reforzada por una poderosa industria mediática, que tanto contribuye a la estetización del conflicto. A propósito, resultan muy reveladores los capítulos “La frontera interna en ‘The Boundary’, de Jhumpa Lahiri”, de Ana M^a Manzananas Calvo; “Roberte y San Julián. Sobre cierto sentimiento de hospitalidad”, de Domingo Hernández Sánchez; y “Vulnerabilidad y testimonio de frontera: repensando la migración desde la hospitalidad narrativa en *The Book of Grace* de Suzan-Lori Parks”, de Paula Barba Guerrero, donde exploran estas cuestiones desde la literatura. Si Manzananas Calvo mantiene que “el relato moviliza la frontera geopolítica y la resitúa donde quiera que esté el sujeto migrante” (p. 54), Barba Guerrero coincide en que “la escritura se convierte en un acto de resistencia discursiva y representativa que da lugar a un nuevo sentido de relacionalidad y ética” (p. 90). Este nuevo sentido permitiría puntos de fuga, así como la creación de “un espacio donde discutir fricciones históricas y reconocer formas contemporáneas de vulnerabilidad y sufrimiento en busca de una hospitalidad real que abra puertas incondicionalmente” (p. 90). Pero, ¿realmente es posible esa hospitalidad incondicional?

Sobre este problema debate Domingo Hernández Sánchez para proponer una diferenciación entre esa hospitalidad perfecta y otra que él denomina como “imperfecta”, que radica en el sentimiento. Analizando la etimología

del término, manifiesta que “siempre ha habido (...) una perversión (...), una limitación, un derecho de hospitalidad que ha impuesto las normas. La cuestión reside, entonces, como ha insistido Derrida, en encontrar una situación intermedia entre esa ley de hospitalidad (...) y las restricciones introducidas por ese derecho (...). Es aquí donde intervendría la parcialización, la intermitencia del sentimiento” (p. 62). Pero ese deber hospitalario, a menudo –según nuestro autor– interesado, condicionado, limitado a una compraventa de regalos puede trasladarse al sentimiento, que aunque resulte “todavía más selectivo (...), es algo inevitable, es decir, que debido a su intimidad, no está medido, ajustado a las normas que dicta el bien futuro o el objetivo a cumplir” (p. 64). Es más, la hospitalidad perfecta mencionada, abole las diferencias –pone como ejemplo la novela de *Roberte, esta noche*, de Pierre Klossowski, así como la leyenda de San Julián el Hospitalario que describe Gustav Flaubert en *Tres cuentos*–, lo cual sería incluso pernicioso (p. 68). Así, apuesta por una hospitalidad “realmente sentida” que “no olvida las diferencias” y “huye tanto de la santidad como de la reciprocidad; el anfitrión y el huésped no deben ser eliminados en sus diferencias, por el hecho de que son esas diferencias las que, sí, causan la *necesidad* de que haya hospitalidad, pero, al mismo tiempo, *permiten* que la haya” (p. 68).

Diferencia, identidad, frontera... Si Ana M^a Manzananas Calvo hablaba de la “falta de correspondencia entre el mecanismo de la frontera exterior, siempre visible y estable, frente a la frontera interior, flexible, invisible y rizomática” (p. 54), nos encontramos ahora con otros dos capítulos que precisamente visibilizan esas cuestiones desde una perspectiva mucho más –diría– *encarnada*. Estamos hablando de “Cruzar fronteras y muros: género, refugio y humanitarismo”, de Almudena Cortés Maisonave y Beatriz Moncó Rebollo –capítulo anteriormente citado–; y “Las aporías de la hospitalidad o el derecho a la opacidad”, de Carmen González Marín. Las primeras realizan un análisis exhaustivo de la violencia de género en el contexto de las migraciones, desarticulando la ambigua e incluso apresurada noción de “lo humanitario” (p. 113) donde “el orden genérico se articula con el de asilo, en una suerte de espacio fronterizo liminal donde la diferencia sexual se activa o diluye a la demanda del sistema patriarcal” (p. 129). Para enfatizar así su carácter silenciado y –precisamente por ello– sostenido en el tiempo,

se refieren a estas violencias como “violencias continuadas (...), generales, pero no generalizables sin más” (p. 130).

Por su parte, aunque partiendo del carácter aporético del concepto de hospitalidad, González Marín también contribuye a arrojar luz a este problema, en concreto desde la perspectiva del anfitrión, asumiendo que “la metáfora del rehén nos fuerza a reconocer el aspecto nada beatífico que conlleva la acogida de otros. Acoger a alguien supone ceder, en cualquier caso” (pp. 137-138). Es en esa falsedad donde a menudo asoman esas violencias tan silenciadas de las que hablábamos, y donde el concepto de tolerancia aparece para señalar que ese otro está ocupando no un espacio que le pertenezca, sino “al que se *le permite* acceder” (p. 139). También expone la necesaria eliminación de la tendente cosificación a la que se orienta esta perspectiva, mostrando la irreductibilidad de la diferencia –lo entiende desde la noción de “opacidad”, desde un punto de vista positivo–, que no es “la otra cara de la identidad”, ni mucho menos “algo que podemos pensar como comprensible” (p. 144), o “el único rasgo medible para comprender a ciertos individuos o a ciertos colectivos” (pp. 146-147).

Por último, destacamos el capítulo “Vidas a la intemperie: consideraciones en torno al concepto de refugio”, de David Navarro Juan. El problema de la hospitalidad, según el autor, forma parte de nuestra precariedad humana constitutiva: “(...) el otro refugiado es –somos– nosotros mismos sin el revestimiento de nuestro privilegio (...) Su presencia ocasiona el desmoronamiento de determinadas certezas, inaugura un nuevo espacio para el pensamiento; su rostro (...) es (...) el recordatorio de la precariedad consustancial a la condición humana” (p. 94). Esta permite “el reconocimiento de las diferentes formas de fragilidad donde radica la posibilidad de la dominación o la protección. La vulnerabilidad es la razón de ser de la colaboración, del cuidado y de la corresponsabilidad; sin consciencia de la intemperie no hay refugio posible” (p. 101). Y se refiere al concepto de refugio en alusión a su condición inestable y expuesta, contrastándolo con la noción de hogar, que sí implicaría seguridad. El refugio se entiende desde su excepcionalidad, sería “un paréntesis que tiene su razón de ser en las insatisfacciones, sufrimientos o peligros que acaecen en el transcurso de la vida ordinaria” (p. 107). De hecho, “no es infrecuente que aquel que se beneficia de sus efectos desee también poder reintegrarse lo antes posible en el curso habitual de la

vida (...) El refugio es, pues (...) imprescindible para sobrevivir e insuficiente para vivir” (p. 107).

En suma, en el presente volumen encontramos textos de diversa naturaleza compartiendo unos presupuestos comunes (referencias a Arendt, Derrida, Lévinas o Sassen). Algunos abordan casos concretos, como los tres capítulos centrados en ejemplos procedentes de la literatura, los de Ana M^a Manzanas Calvo, Domingo Hernández Sánchez y Paula Barba Guerrero, examinando las posibilidades emancipadoras del relato y debatiendo los límites de la hospitalidad perfecta e imperfecta. Otros se lanzan a una investigación más especulativa, intentando dilucidar los confines epistemológicos de conceptos como frontera o refugio, así como sus aporías, como en el caso de Rosa Benéitez Andrés y Virginia Fusco, David Navarro Juan y Carmen González Marín –advirtiendo, en todo caso, el peligro del identitarismo y la fetichización de ese Otro en un concepto tan en boga en nuestro tiempo como es el de la precariedad–. “Se trata (...) de alterar nuestros propios procesos de negociación con lo que en apariencia nos excede”, escriben las editoras del libro (p. 17).

Por último, recalamos en dos aproximaciones a la cuestión desde la Filosofía Política y la Antropología Social, como son las aportaciones de Sandro Mezzadra y Almudena Cortés Maisonave y Beatriz Moncó Rebollo, exponiendo el problema desde su propia materialidad, desde los propios cuerpos implicados, mostrando por tanto la crudeza de un problema que quizás desde la sola abstracción conceptual quedaría en una elucubración que no terminara de hacerse cargo de un problema tan acuciante como el ya referido. Se trata, por tanto, de un libro plural en sus perspectivas y de enorme interés en el que quizás se eche en falta una perspectiva desde la imagen en movimiento (por ejemplo, desde la televisión, el cine, o la cultura del espectáculo actual donde tanto se cosifica el problema). No obstante, encuentro esta una reflexión atenta, concreta y honesta que supone una contribución muy original desde la reflexión filosófica sobre los retos que supone entender y asumir la hospitalidad en nuestra contemporaneidad.

Federici, Silvia. *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Traficante de sueños: Madrid, 2021, 144 pp.

María Medina-Vicent¹

Universitat Jaume I de Castellón, España

En la obra *Brujas, caza de brujas y mujeres* (2021), Silvia Federici prosigue con la reflexión realizada en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004) y la amplía, señalando las nuevas formas de persecución de brujas que se están produciendo en aquellos lugares en que la frontera capitalista pretende abrir nuevos territorios a la apropiación de suelo y fuerza de trabajo.

La primera parte de la obra ofrece “Una revisión de la acumulación capitalista y la caza de brujas en Europa” (pp. 21-70). Federici inicia esta sección reivindicando la importancia de reavivar y revisar los archivos históricos sobre las brujas y la caza de brujas en Europa, centrándose en el argumento de que existen diferentes aspectos estructurales que aún es necesario subrayar, más allá del aspecto sociológico predominante en los análisis de este objeto de estudio. Tal y como señala: “La caza de brujas se sitúa en el cruce de caminos de una serie de procesos sociales que allanaron el camino para el advenimiento del mundo capitalista moderno” (p. 28). Así pues, la lectura que va a ofrecer Federici de la caza de brujas, aporta luz sobre diferentes procesos sociales ligados al nacimiento del capitalismo, como la desaparición de las tierras comunales, la resistencia a la creación de los campos comerciales y

¹ medinam@uji.es

la persecución de aquellas personas que se resistieron a caer en el hambre y la pobreza.

El desarrollo del capitalismo agrario que se inicia en Europa a finales del siglo XV es el escenario del que parte Federici para explicar muchas de las acusaciones de brujería que se produjeron en dicho momento. En este proceso tuvo especial importancia el cercamiento de las tierras comunes, propiciando el desahucio del campesinado que dependía del trabajo de dichas tierras para su supervivencia. Federici identifica una relación clara entre el cercamiento de tierras y la producción de la caza de brujas, señalando, eso sí, que las pruebas son circunstanciales, pero que apuntan a que las persecuciones de la brujería se corresponden con aquellos territorios de Inglaterra en que la resistencia al cercamiento de tierras comunes había sido más fuerte.

En este marco sostenido por Federici, las mujeres mayores fueron las más afectadas, sobre todo si eran viudas, o no tenían hijos. Y es que, se las desproveyó de su medio de vida en el espacio rural, obligándolas en cierta medida a mendigar. Por ejemplo, con el advenimiento del capitalismo mercantil el derecho de la viuda a los *estovers* (alimentos, madera y sustento), desapareció con la proscripción de la caridad. Federici apunta a que todas estas mujeres, sumidas ahora en la pobreza y convertidas en parias sociales, hicieron quizás de su resentimiento, el eje de la conducta por las que se las tildó de brujas. Por la desposesión de derechos que habían sufrido, la autora argumenta que los reproches, maldiciones e infortunios, que estas mujeres lanzaban a sus vecinos, pueden leerse como una respuesta hacia las injusticias que padecían y el rechazo a ser marginadas.

A esto cabe añadir que en gran parte de las ocasiones se trataba de mujeres que disponían del saber popular, es decir, curanderas, parteras, matronas, guías espirituales, mujeres centrales para la preservación de la cultura y el poder popular. Los ataques contra ellas eran ataques contra otra forma de conocimiento y de saber distinto al que ahora se empezaba a gestar: el del capitalismo. Como apunta Federici: “tenemos que pensar en el cercado del conocimiento, de nuestros cuerpos y de nuestras relaciones con otras personas y con la naturaleza” (p. 42).

En este proceso de persecución tuvo un papel clave el discurso de “la conspiración femenina”, por la que se las acusaba muchas veces de agresiones sexuales y crímenes reproductivos como, por ejemplo, volver estériles

a los hombres. Al mismo tiempo, apunta la autora que aquí se contraponen reproducción y producción, es decir, el paso de una sociedad feudal donde las relaciones reproductivas eran en cierta medida epicentro de la vida de la comunidad, a otra donde el modo de producción capitalista focaliza en la industria como fuente principal de acumulación.

En esa sociedad preindustrial, las mujeres tienen un conocimiento especial de los secretos de la naturaleza, realidad que se oponía a la racionalización del mundo natural propiciada por el capitalismo. A su vez, apunta la autora, el miedo a la sexualidad descontrolada de las mujeres, provocó en cierta medida la implantación de un modelo de feminidad que sí sería aceptado por la incipiente sociedad capitalista, un modelo de mujer asexuada, obediente, sumisa y que acepta su reclusión en el ámbito privado. En este sentido, se puede entender la asociación entre la profusión del capitalismo y la destrucción de la “bruja”, tal y como sostiene Federici: “la bruja era el comunista o el terrorista de su época que hizo necesaria una ofensiva “civilizadora” para producir una nueva “subjetividad” y una división sexual del trabajo en la que descansara la disciplina laboral capitalista” (p. 56).

Ligada a este proceso, encontramos también la resignificación de *gossip*, el rumor, tradicionalmente asociado a las mujeres. Un concepto que pasó de significar una relación íntima de amistad entre mujeres, a referirse a una conversación vacua y alevosa, capaz de sembrar discordias en la comunidad (p. 59). Para acabar con los cotilleos, entendidos como el espacio en que las brujas y las mujeres rebeldes gestaban sus relaciones de oposición al sistema, surgieron diferentes procesos e instrumentos de tortura, que acabaron por convertir la amistad y afecto detrás del *gossip*, en denigración y ridículo.

La segunda parte de la obra aborda “Las nuevas formas de acumulación del capital y la caza de brujas contemporánea” (pp. 71-122), identificando una intensificación de la violencia contra las mujeres alrededor de todo el globo. Federici argumenta que esta nueva ola de violencia responde a las nuevas formas de acumulación de capital a nivel global, centradas en el desposeimiento de tierras, destrucción de relaciones comunitarias, e intensificación en la explotación del cuerpo de las mujeres y de su trabajo (p. 75). De hecho, teoriza que realmente la violencia contra las mujeres no terminó con la caza de brujas, sino que se normalizó. En este sentido, dicha violencia focaliza hoy en las mujeres afrodescendientes y aquellas pertenecientes a los pueblos

nativos. De este modo, la violencia sería más fuerte en aquellos territorios del mundo más ricos en recursos naturales, como son América Latina, el Sudeste Asiático o el África Subsahariana. Al igual que ocurre en Europa durante los siglos XVI y XVII, el ataque a las mujeres es la base funcional sobre la que se erigen las privatizaciones de tierras acaparadas ahora por el capital.

En relación, destaca Federici el ataque que instituciones como el Banco Mundial realizan contra la tenencia comunal de las tierras y la agricultura de subsistencia, generalmente desarrollada por mujeres. Tildando a estas prácticas de contrarias al “progreso”, instituciones como la señalada se encargan de generar una dependencia forzada de las mujeres respecto a sus maridos, ya que al tener que dejar de encargarse de la agricultura de subsistencia, pasan a convertirse en ayudantes de sus maridos, quedando desposeídas de toda autonomía y capacidad de decisión. Además, se observa que aquellas situaciones en que las mujeres son acusadas de brujería en la actualidad están ligadas a si poseen tierras o no, es decir, a las posibilidades de expropiación de sus recursos. Así, los lugares donde se produce una profusión de estas acusaciones son aquellas zonas en las que se están desarrollando proyectos comerciales o procesos de privatización de tierras.

Por tanto, cabe comprender la caza de brujas en África en el marco de crisis del proceso de reproducción social a causa de la liberalización de la economía y la globalización (p. 94). Las cazas de brujas desarrolladas en lugares como África a partir de los años ochenta del siglo veinte se han intensificado y en escasas ocasiones han sido perseguidas por parte de Europa y EEUU. Apunta también la autora que incluso las organizaciones feministas siguen guardando silencio sobre el asunto. En relación, Federici apunta a la crucial necesidad de poner en duda las actuaciones y las lógicas subyacentes a la Organización de las Naciones Unidas. Y es que, según la autora, dicha institución pone por encima de los derechos de las mujeres el objetivo de liberalización de las economías de países como África. Desde esta perspectiva, la demonización de muchas mujeres, ancianas, sabias, matronas, viudas, solteras, sería consecuencia de la proliferación de discursos liberales, y los ataques sufridos por estas mujeres son un ejemplo de esta lógica.

Respecto a estos ataques, Federici señala que son habitualmente los hombres jóvenes aquellos encargados de actuar como mercenarios a la caza de las “brujas”, muchas veces contratados por propios parientes de estas mu-

jeros, que desean hacerse con sus tierras, otras veces contratados por terceros interesados. Así pues, tal y como indica la autora, en gran parte de las ocasiones esta caza enmascara intereses diversos como conflictos de tierras, rivalidades económicas, cercamiento de tierras comunales, la negativa a mantener a miembros de la familia, etc. Una realidad enfermiza y preocupante ante la que los gobiernos parecen cerrar los ojos.

Además, apunta Federici a otra cuestión de lo más interesante, y es la incapacidad de los habitantes de estos países a la hora de comprender qué fuerzas gobiernan sus vidas, es decir, qué hace que algunas personas prosperen mientras otras se empobrecen. Esto da lugar al crecimiento de los resentimientos y las sospechas, que son el caldo de cultivo ideal para la proliferación de la caza de brujas, que suele focalizar en un conflicto intergeneracional, en el que los hombres jóvenes desempleados identifican a las mujeres mayores como el origen de sus males. Además, la autora amplía este análisis incorporando la imagen de las mujeres que se tiene en las sociedades africanas, donde se representan como seres envidiosos y vengativos. También cabe sumar la particularidad derivada de, la estructura de la familia polígama, un acicate para el fomento de las acusaciones de brujería, entre las que suelen proliferar madrastras y coesposas.

Ante esta situación, Federici reclama una recuperación del comunalismo africano, pero, sobre todo, una llamada de atención hacia los movimientos feministas a nivel internacional, que, desde su perspectiva, han mantenido un total silencio en la denuncia de las cazas de brujas actuales, cuando suponen atentados violentos contra los cuerpos femeninos y contra sus derechos. Su obra supone, al mismo tiempo, un análisis histórico que pone en confluencia la caza de brujas actual en territorios como Papúa Nueva Guinea, India, o Zambia, con la ocurrida en Europa en los siglos XVI y XVII, donde la desintegración de las formas comunales de agricultura de la Europa feudal y la pauperización de amplios sectores de la población rural y urbana, fue provocada por el auge de la economía monetaria y la desposesión de tierras. Sin duda esta obra es una gran contribución al análisis feminista de nuestra historia más reciente, y un compromiso por la transformación de una realidad global que ahoga y asesina a las mujeres alrededor del globo.

Markus, Gabriel. *Neoexistencialismo: Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo.* Madrid: Pasado & Presente, 2019, 188 pp.

Asier Arias Domínguez¹

Universidad Complutense de Madrid, España

La nueva entrega de Markus Gabriel sobre filosofía de la mente prolonga sin solución de continuidad su trabajo previo en el área: tras dedicar su *Yo no soy mi cerebro* a la refutación del naturalismo ubicuo en la disciplina, su *Neoexistencialismo* vendría ahora a ofrecernos una alternativa al mismo. Veamos en qué consiste esa alternativa para comprobar a continuación si cabe, en efecto, entenderla como una alternativa al naturalismo en filosofía de la mente.

Gabriel denomina “neoexistencialismo” a su propuesta, y la describe como una postura que parte de la constatación de que no existe ningún fenómeno o realidad subsumible bajo el enrevesado término paraguas “mente”. De acuerdo con el autor, si algo unifica cuanto incluimos en ese confuso cajón de sastre es que cada uno de sus elementos deriva del intento del ser humano de forjarse una imagen de sí mismo como algo esencialmente diferente del mundo orgánico e inorgánico. Así pues, y a pesar de que el registro etnográfico no sugiera la universalidad de la intuición de ese hiato esencial entre ser humano y naturaleza, dicha intuición nos es presentada como “el caldo de cultivo de la noción misma de ser humano” (p. 25).

El problema de especificar el modo en que los fenómenos mentales se ubican dentro del mundo natural se convierte así en el problema de especificar la clase de relaciones existente entre ese mundo y el vocabulario

¹ asarias@ucm.es

mentalista al que habríamos dado cuerpo en nuestro intento por concebirnos como algo esencialmente diverso de la naturaleza orgánica e inorgánica. La respuesta neoesencialista a este problema es bien escueta: esas relaciones no existen, dado que el vocabulario referido a fenómenos naturales y el vocabulario mentalista juegan en ligas –de nuevo– “esencialmente diferentes”. ¿Y por qué son “esencialmente diferentes” esas ligas? Pues sencillamente porque el primero de esos vocabularios designa clases naturales mientras el segundo designa fenómenos que no cabe afirmar que existan con independencia de nuestras descripciones de los mismos, y “los hechos cuya existencia depende de los conceptos que de ellos tenemos no forman parte del orden natural” (p. 69). El ejemplo que Gabriel trae en este punto a colación es el del autoengaño: si me engaño acerca de los muones, los muones siguen como están, pero si me engaño acerca de cualquiera de los aspectos de mi personalidad, cambia ella y cambio yo.

Para Gabriel, la naturaleza simbólica, narrativa, histórica y cultural del ser humano sería el decisivo ingrediente olvidado en el debate contemporáneo en torno al tradicional problema mente–cuerpo y, desde su punto de vista, ese debate permanecerá inevitablemente desorientado mientras no se haga cargo del hecho de que la noción de mente está integrada por términos vinculados con esa naturaleza narrativa y cultural, términos a los que hemos ido dotando de contenido en nuestro afán por concebirnos como algo separado de la naturaleza y dar sentido a nuestras acciones en el marco de distintos contextos explicativos e interpretativos.

En una reseña de *Yo no soy mi cerebro* expusimos ya los puntos débiles de la refutación allí ensayada del naturalismo en filosofía de la mente. El problema, tal y como entonces pusimos de relieve, es que aquella refutación no tenía nada que ver con el naturalismo en filosofía de la mente. Gabriel argumentaba en aquel trabajo que el naturalismo ha de ser falso porque la naturaleza del ser humano es esencialmente simbólica, narrativa, histórica y cultural. Sin embargo, el naturalismo es totalmente independiente de esa naturaleza cultural nuestra: lo que el naturalismo ubicuo en filosofía de la mente sostiene es, en el plano ontológico, que la intencionalidad y el carácter fenoménico de los estados mentales no dependen de la actividad de ninguna entidad sobrenatural y, en el epistémico, que dichos rasgos de lo mental podrían en principio explicarse dentro del terreno de juego de las

ciencias naturales. Esta concisa y matizable caracterización del naturalismo basta para comprender por qué es éste inmune a cualesquiera consecuencias extraídas de la idea de que somos seres esencialmente culturales: la pregunta acerca de cómo son posibles y cómo encajan en el orden natural la intencionalidad y la conciencia fenoménica –pregunta que compendia cabalmente el grueso de la agenda de la filosofía de la mente contemporánea– seguiría en pie aunque decidiéramos limitarnos a formularla para el caso de los estados mentales de las cabras montesas o cualquier otro ser no esencialmente simbólico, narrativo, histórico y cultural. En otras palabras, cuando Gabriel habla de fenómenos mentales no está hablando de nada parecido a lo que estudia la filosofía de la mente o, ya puestos, la psicología comparada, la etología cognitiva, la neurociencia afectiva y, en último término, las ciencias cognitivas en general.

Con los mimbres de una refutación del naturalismo que nada dice acerca del naturalismo no es sencillo partir hacia la elaboración de una alternativa al naturalismo y, en efecto, el neoexistencialismo ofrece una alternativa al naturalismo en filosofía de la mente en el mismo sentido en que la teoría de Gaia ofrece una alternativa al modelo estándar de partículas: el cambio de tema –de la filosofía de la mente a la antropología filosófica– es manifiesto desde el primer renglón. Así las cosas, es más que comprensible que resulte imposible responder a la pregunta acerca de si o cómo difiere el neoexistencialismo de cualquiera de las variantes de materialismo no reductivo disponibles en el mercado de la filosofía de la mente.

Con la filosofía de la mente sucede lo mismo que con cualquier otra disciplina académica: proponer algo relevante requiere ocuparse de los objetos de estudio de la disciplina, y no de otros en algún sentido similares. Si ello es ya cierto cuando de lo que se trata es de ofrecer alguna perspectiva interesante acerca de cualquiera de las cuestiones de detalle discutidas en cualquiera de los rincones de la disciplina, lo es mucho más cuando de lo que se trata es de llevar a juicio a la disciplina al completo usando como dictamen pericial anotaciones sueltas –“a grandes rasgos” (p. 48)– acerca de los temas más diversos –y ni los rasgos son solamente grades ni los trazos solamente gruesos, sino asimismo equívocos, como evidencian la palmaria malinterpretación del rechazo de los argumentos modales por parte de Dennett (p. 47) o la del carácter de la reacción misteriana (p. 62).

Que la filosofía de la mente se proyecte al completo sobre el telón de fondo del naturalismo tiene una explicación sencilla: nadie sabe qué forma podría tener una explicación científica satisfactoria de la capacidad intencional o las cualidades fenoménicas de los estados mentales –los míos o los de las cabras montesas–, pero ello nada tiene que ver con que los seres humanos nos ubiquemos en el cosmos y nos autointerpretemos culturalmente, porque, insistamos, los estados mentales de infinidad de seres que no hacen tales cosas comparten con los nuestros esos rasgos característicos de lo mental. La pregunta a la que trata de responder la filosofía de la mente nada tiene que ver con cómo nos ubica en el cosmos nuestro vocabulario mentalista, sino más bien con cómo ubicar en él y cómo explicar los señalados rasgos de los fenómenos mentales.

Los predicados mentalistas que intrigan a Gabriel son ciertamente complejos –autoengaños, autoconceptos, etc.– y se aplican exclusivamente al ser humano. No obstante, no es necesario recurrir a fenómenos mentales complejos para que surjan los problemas de los que se encarga la filosofía de la mente: basta con que un estado mental se refiera a algo (problema de la intencionalidad) o se experimente subjetivamente (problema de la conciencia fenoménica). Gabriel nada dice acerca de estos problemas, y lo que dice acerca de los complejos fenómenos mentales que discute es compatible con cualquier interpretación de cualquiera de las ontologías naturalistas vigentes en el debate contemporáneo.

Si nos centramos, con Gabriel, en la antropología filosófica, podemos resumir su argumento diciendo que los seres humanos no somos animales porque sólo nosotros usamos símbolos. Anotemos de pasada que, adoptando este criterio, ninguna especie que sea “la única especie que X” sería una especie animal: cualquier rasgo distintivo serviría para decretar la no-animalidad de cualquier especie, a no ser que añadamos al criterio algún argumento que sostenga la intuición de que la excepcionalidad simbólica es más excepcional que cualquier otra.

En el volumen objeto de esta reseña, al ensayo en el que Gabriel incide en su “refutación” y elabora su “alternativa” se suman otros tres. En el primero, Charles Taylor comenta las que cree entender que son las aportaciones de Gabriel a la antropología filosófica: no se muestra seguro de haberlas comprendido adecuadamente (p. 91), ni de que nada de lo expuesto

por Gabriel tenga, “por sí solo”, alguna implicación relativa a la posibilidad de formular una ontología reduccionista de lo mental (p. 88). En el segundo, Jocelyn Benoist celebra la superación del naturalismo esbozada por Gabriel y nos invita a prolongar este esfuerzo en “filosofía de la mente” mediante un programa encaminado a “abrir nuestro sentido a la diversidad de los sentidos de ser, en tanto que sentidos *normativos*” (p. 104). En el tercero, Andrea Kern se queja de la falta de gancho del rechazo de Gabriel de la idea de que el ser humano sea un animal: el aristotelismo, sugiere, ofrece vías más expeditivas al efecto.

Gabriel se propone, en fin, responder desde bases existencialistas a los problemas de la filosofía de la mente. Dado que la tradición existencialista no se ocupó explícitamente de esos problemas (p. 73), el proyecto consistiría en aplicar a los mismos el denominador común de dicha tradición: la idea de que el ser humano se determina a sí mismo cambiando su estatus a la luz de su propia autocomprensión. Lo que no queda en claro, insistamos, es el modo en que esta postura en antropología filosófica podría servirnos para “encuadrar los problemas centrales de la filosofía de la mente” (p. 135), y tal vez por eso los tres comentaristas del ensayo de Gabriel optan por glosar sus contribuciones a “nuestra comprensión de la condición humana” (p. 91).

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. *Hegel: Introducción e interpretación*. Independently published, 2019, 268 pp.

José Carlos Cortés Jiménez¹

Universidad de Málaga, España

La monografía que va a ser objeto de análisis presenta la siguiente división capitular: capítulo 1: El idealismo alemán, de “doctrina de la ciencia” a “misión del hombre”; capítulo 2: La fenomenología del espíritu, el camino hacia sí mismo; capítulo 3: La ciencia de la lógica o el tremendo poder de lo negativo; capítulo 4: La enciclopedia de las ciencias filosóficas, el devenir del espíritu; capítulo 5: El espíritu absoluto, apertura o cierre de la reflexión; capítulo 6: Revertir a Hegel, de la dialéctica de vuelta a la metafísica, y al revés.

En la introducción se pone de manifiesto el contexto de aparición de Hegel partiendo de la idea de que Goethe sirvió como eje de conexión para el grupo llamado “synphilosophia”, dicho grupo estaba compuesto por Wieland, Lessing, Herder, Schiller, Fichte, Schelling, los hermanos Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Von Humboldt, Brentano, Tieck, y al final Hegel (Hernández-Pacheco 2019 16), todos ellos presentaban una idiosincrasia psicológica e individual particular que los hacía muy dispares intelectualmente entre sí. Por ello, Goethe se considera un genio, por lograr aglutinar todas estas mentes en un grupo intelectual conjunto.

Más tarde, se pone de relieve una visión poliédrica y desordenada de la filosofía hegeliana, pero no por ello fragmentaria o incompleta, con base en un análisis de dicha filosofía a la luz de los sistemas filosóficos de Fichte y

¹ josecarloscortes@alu.uma.es

Schelling, entre otros. En concreto, se presentan el sistema filosófico de Hegel y el de Schelling como unos que rompen con la filosofía de la naturaleza spinoziana de Fichte y, que consideran su eje de reflexión como un sistema libertario que entra en contraposición con este último, pero que a la vez se aglutina con la consideración fichteana del absolutismo del pensamiento y su consideración del yo.

Baste con señalar que para Fichte el Absoluto no se resuelve como un “Yo pienso”, y por supuesto no como conciencia de “esto o aquello” (ego cogito cogitationes), sino como un “Yo soy”, es decir, “Yo soy Yo mismo”. Mejor, en la forma finita en que esa realidad se da como un Yo (Unbedingtes) en medio de cosas (Dinge): como un “Yo tengo que ser (o poder llegar a ser) Yo”. (Hernández-Pacheco 2019 35)

Asimismo, se realiza un estudio de la relevancia del yo y del absolutismo del pensamiento en la fenomenología del espíritu, entendida como “historia de la experiencia de la conciencia, que antecede, fundamenta y explica, las formas de todo posible saber” (Hernández-Pacheco 2019 38) y asumiendo la contradicción del cogito ergo sum (pienso luego existo) como contradictoria, ya que yo como sujeto “pretendo ser por mí mismo lo que soy” (Hernández-Pacheco 2019 38). Posteriormente, se examinan las ideas del esencial carácter histórico del espíritu y su manifestación en la diversas etapas históricas según Hegel, y de la imposibilidad del absoluto de la autoconciencia sin lograr el conocimiento absoluto (conocimiento de la realidad como es en sí misma), dejando atrás cualquier conocimiento meramente sensorial al pleno desarrollo de la consciencia de sí mismo (Grayling 2021 385), a esto Hernández-Pacheco agrega que dicha autoconciencia inmadura es incapaz de proporcionarse a sí misma el propio fundamento en su condición de absoluto incapaz en su finitud (2019 47). De manera análoga, el autor expone el famoso ejemplo de las autoconciencias en lucha en la relación amo-esclavo y el reconocimiento que cada uno realiza del otro partiendo del reconocimiento de la propia autoconsciencia.

A continuación, el autor trata de esclarecer el concepto de materialismo dialéctico aplicado al avance histórico, con base en la idea de que cualquier proceso enfrentado a su opuesto puede generar uno nuevo y que la historia de la humanidad ha avanzado en base a este proceso de autogeneración.

neración. Todo esto se concreta en el enfrentamiento entre tesis (primer suceso) y antítesis (segundo suceso) y la conjunción de ambas o síntesis. Asimismo, se analizan la interpretación que Hegel realiza del arte, de la religión (por ejemplo, en relación al concepto de dios) así como la continuación de su filosofía, fundamentalmente, por parte de los jóvenes hegelianos y su posterior evolución.

Toda la monografía se basa en una visión analítica de contraste de la filosofía de Hegel partiendo de su comparación con el sistema filosófico de Fichte y Schelling, Kant, Spinoza, Hölderlin, entre otros. De la misma forma, el autor utiliza el humor y el desenfado intelectual para hacer que el lector se sienta mucho más integrado en la lectura de la obra, considero este hecho como uno de los principales recursos psicolingüísticos que más destacan en esta obra en particular. La bibliografía que se utiliza me parece adecuada, ya que aunque el principal eje de reflexión teórico de la obra sea el análisis de contraste de la filosofía de Hegel con sus coetáneos, en aquellos capítulos dedicados a examinar la filosofía hegeliana desde un punto de vista más contemporáneo se citan a autores como Popper y Habermas, generando una visión de conjunto de su filosofía evitando, de esta manera, que la fragmentariedad ideológica se presente en la exposición teórica de la filosofía hegeliana de la monografía.

Bibliografía

Grayling CBE, Anthony Clifford. *Historia de la filosofía: Un viaje por el pensamiento universal*. Ariel, 2021. 896 pp. ISBN: 978-8434433809

**Giombini, Lisa y Kvokačka,
Adrián eds. *Everydayness.
Contemporary Aesthetics
Approaches*. Prešov/Roma:
University of Prešov/Roma
Tre-Press, 2021, 287 pp.**

M^a Jesús Godoy Domínguez¹

Universidad de Sevilla, España

La tendencia revisionista y el horizonte expansivo que se han ido instalando en la disciplina estética a raíz del pensamiento postmoderno, han empezado a remover con fuerza sus cimientos. Fenómenos estéticos de pleno derecho y, sin embargo, olvidados en la tradición estética moderna como los afectos negativos, la naturaleza, la imagen de masas o el diseño han sido rescatados así por la reflexión estética actual y colocados junto al fenómeno estético por antonomasia: el artístico. En esta redefinición por parte de la estética contemporánea, se enclava la llamada estética de lo cotidiano, que como subdisciplina recientemente constituida – apenas tiene una décadas – dentro de la estética general, ha llevado al centro del debate estético a los objetos intrascendentes de todos los días y las acciones banales donde éstos se hallan inmersos, al entender que no es que formen parte de nuestra vida estética, es que constituyen el grueso de la misma, aunque no siempre nos percatemos de ello. Queriendo ampliar la estrechez de miras de la estética moderna, la estética de lo cotidiano ha venido a demostrar que, aunque poco llamativos y deslumbrantes, aunque saliéndose por eso del *canon estético*, objetos comunes como una cafetera y experiencias corrientes como hacer la colada son merecedores también de atención estética.

¹ godoydom@us.es

A la cotidianidad estética está dedicado el libro que aquí presentamos. La complejidad conceptual y heterogeneidad de enfoques que se detecta en el seno de este dominio y a la que aluden expresamente en su introducción los editores de la obra, los profesores Lisa Giombini y Adrián Kvokačka, se traslada a la organización interna del volumen: compuesto por un total de veinte colaboraciones firmadas por autores de toda la geografía europea y no sólo del ámbito de la estética, sino de la historia del arte, la crítica literaria y la historia de la cultura, éstas se agrupan en torno a cuatro grandes bloques temáticos que pretenden dar cuenta del amplio muestrario de lo estético en nuestro discurrir diario.

“Medioambiente, Ciudades y lo cotidiano” es el primero de ellos y su objetivo es la experiencia dentro de la urbe. Lo inaugura Sanna Lehtinen reclamando una nueva mirada a la ciudad que, a la luz de la temporalidad, pretende hacernos conscientes de la importancia de salvaguardar los valores estéticos urbanos para las generaciones futuras. La estética de lo cotidiano se entrelaza así en este texto con la ética y la sostenibilidad y apunta a un cambio de mentalidad en el campo de la ingeniería y la arquitectura. El sello de lo urbano está presente también –al menos, en parte– en el trabajo del húngaro Zoltan Somhegyi cuando acude a la categoría de lo sublime para analizar la diferente experiencia estética en zonas industriales abandonadas y zonas de catástrofe natural: mientras la primera, placentera, la buscamos, la segunda la rehuimos por desagradable; porque nos damos cuenta, arguye Somhegyi, del valor capital de la naturaleza en nuestras vidas y su carácter irremplazable.

Dentro de este bloque y en el conjunto en realidad de la obra, el capítulo de la ucraniana Yevheniia Butsykina despierta especial interés, dada la invasión de aquel país por tropas rusas a la que hemos asistido en nuestro tiempo. Butsykina centra su estudio en el valor estético de unos jardines de la ciudad de Kiev –hoy, probablemente arrasados por la acción destructiva de la guerra–, que aunque creados en el marco del urbanismo post-soviético con carácter público y provisional, han conseguido no sólo perdurar, sino convertirse en una seña de identidad de la ciudad gracias al buen hacer y a los cuidados privados dispensados por los ciudadanos. Tras Butsykina, el apartado se cierra con Filip Šenk, por un lado, explorando la experiencia del lugar urbano a partir de la experiencia al mismo tiempo del límite y Petra

Bad'ová, por otro, pasando revista a diversos tipos de viviendas de su Eslovaquia natal y su significados asociados en virtud de los materiales con que fueron levantadas en su momento.

Bajo el título “El cuerpo y lo cotidiano”, el segundo bloque somete a examen el papel que las actividades de algún modo corporales desempeñan en la experiencia cotidiana. El experto en moda Ian King recupera en ese sentido a Merleau-Ponty y su noción de quiasmo para presentar el vestirse como una de las mejores herramientas de la estética de lo cotidiano para identificar y definir al individuo al que va corporalmente ligado. Sobre moda discurren también, en sus respectivos trabajos, Elena Abate y Michaela Maličková: la primera, bajo la impronta wittgensteniana, hace del vestido un lenguaje con una gramática propia que necesita ser decodificada para poder entender los mensajes sociales cifrados con él; y la segunda aplica su enfoque semiótico al caso del barrio japonés *Harajuku* –famoso por el arte y la moda que inunda sus calles– para ilustrar la tendencia individualista del sujeto moderno, expresada otra vez mediante el vestido, en las sociedades democráticas. Virando ya hacia otras actividades, Andrej Démuth y Slávka Démuthova indagan en la representación artística del sufrimiento y la automutilación, así como en la atracción que estos temas suelen ejercer en el espectador, mientras Lukáš Makky, valorando las ventajas e inconvenientes de la somaestética de Richard Shusterman en el escenario urbano, defiende que experimentar la ciudad requiere por supuesto del cuerpo, pero también e ineludiblemente del entendimiento y la cognición.

El tercer bloque, destinado al “arte, la cultura y lo cotidiano”, afronta diferentes prácticas culturales que moldean nuestra experiencia cotidiana. La italiana Elisabetta Di Stefano se interesa así por el comer desde el punto de vista del binomio ordinario/extraordinario sobre el que se ha debatido largo y tendido en la estética de lo cotidiano; porque si bien la experiencia del comer ha sido habitualmente abordada a la manera de la experiencia superior y privilegiada del arte, a la preparación de un plato en cambio se le atribuyen cualidades estéticas más vulgares según Di Stefano. La autora aboga, en todo caso, por conservar esta tensión fundamental que hace que lo extraordinario se manifieste, de cuando en cuando, en el curso ordinario de la vida. Si en Di Stefano es el comer, en la eslovena Polona Tratnik es el comprar en los nuevos templos del consumo que son los supermercados;

una práctica frente a la que el arte contemporáneo se rebela constantemente mediante intervenciones subversivas que buscan, si no desmantelar, sí confrontar con el sistema de economía capitalista. Este mismo capitalismo y su espíritu consumista sobrevuela el ensayo de David Ewing en torno a la novela *Things*, de George Perec: dramatizando los efectos que el consumismo tiene en la vida de los protagonistas, para Ewing la novela incita a plantear la existencia real por oposición –y no por imitación como ha sido frecuente en la relación humana con el arte– a lo contenido en ella.

En Tordis Berstrand, la práctica cultural de habitar un espacio tiene unas implicaciones existenciales que esta arquitecta desarrolla a partir de la obra *Merzbau*, de Kurt Schwitters, donde lo que a simple vista parece una mera vivienda se desvela en el fondo como una pieza arquitectónica única, como una obra de arte en toda regla; desde ahí, da el salto la autora a la estética china con vistas a promover una reconceptualización transcultural del propio hecho de habitar. El espacio devenido igualmente hogar es motivo de reflexión en Corine van Emmerik al relatar, en clave estético-política, la dramática experiencia de una familia palestina en un campo de refugiados y su intento de alcanzar una vida más confortable a través de la práctica doméstica de la jardinería. Y desde el terreno también de lo moralmente problemático, Carolina Gomes revisita algunas de las posturas, candentes hoy, de la ética filosófica para intentar explicar la práctica artística de esta naturaleza, el arte que lleva los valores morales al límite, y que interpreta como una puesta a punto de la sociedad en que vivimos.

El rasgo principal del último bloque –“Aproximaciones metodológicas a lo cotidiano”– es el giro hacia lo metadiscursivo y lo analítico. Ancuta Mortu, por ejemplo, inspecciona la noción de “acto estético” donde descansa el modelo participativo de recepción estética en la estética contemporánea frente a la distancia de la estética moderna porque es el que sustenta tanto a la estética de lo cotidiano como a la medioambiental. El concepto, a su vez, de rutina lleva a la docente Michaela Paštéková a plantearse el modo en que la experiencia del confinamiento durante la pandemia alteró la percepción de lo cotidiano y, aunque volviéndose hastiante así por ininterrumpido, pudo *ser redimido* no obstante según la autora gracias a prácticas performativas estetizantes como la danza. En el caso de Swantje Martach, el debate es en torno a la belleza cotidiana y el problema de su consideración cotidiana sin

dejar de ser belleza. La solución la encuentra la alemana en la filosofía especulativa, rama filosófica especialmente pujante, que permite conectar con las propiedades estéticas de lo cotidiano sin interferir en ellas, luego respetando su cotidianidad intrínseca. Por su parte, la filósofa de la música Małgorzata Szyszkowska, invocando la noción fenomenológico de la escucha, propone una relación atenta y abierta a la realidad más prosaica; relación participativa a fin de descubrir todos los valores estéticos que concurren en ella y que pasan sin embargo inadvertidos para nosotros por la “sordera” con la que nos desenvolvemos en nuestro tráfago diario.

Con toda esta multiplicidad de enfoques y temáticas, esta obra supone una buena oportunidad para aproximarse a la estética de lo cotidiano, o con los ojos del perito que busca nuevos temas de discusión en una materia con la que está de sobra familiarizado, o con los del neófito que desea instruirse en un ámbito que tampoco le es tan ajeno, dada la incapacidad humana para sustraerse –por necesidad realmente de ellas– a la rutina y la cotidianidad. El rigor en el análisis y la exposición sencilla de los conceptos hacen compatibles aquí ambos tipos de acercamientos.

Mora, José Luis; Heredia, Antonio eds. *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*. Granada: Comares, 2022, 361 pp.

Jéssica Sánchez Espillaque¹
Universidad de Sevilla, España

“Qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia” (Dilthey)

Conciencia histórica y preocupación por el pensamiento hispánico son los ingredientes fundamentales que componen la última publicación de la *Guía Comares*, destinada en esta ocasión a la realización de una *Historia de la Filosofía Española*. Al igual que estas palabras que hemos rescatado de Dilthey en su *Teoría de las concepciones del mundo*², el fondo de esta obra revela que la búsqueda de lo que sea la filosofía española supone, ante todo, el reconocimiento de la significación del pasado en nuestra comprensión del presente y del futuro. Esto es, implica una reivindicación del pasado, de nuestra tradición, que no responde a una necesidad meramente erudita, sino que, muy al contrario, constituye un requisito esencial para intentar *comprender* las claves fundamentales de nuestra filosofía.

Así pues, con un espíritu crítico que aspira a la superación de toda historiografía cargada de una intención nacionalista e ideologizada, se ofrece en esta *Historia* un panorama del filosofar hispánico (no sólo hecho en la península, sino también en el destierro) que –siguiendo las huellas de im-

¹ jsanchez17@us.es

² Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid: Alianza, 1988, p. 149.

portantes hispanistas como José Luis Abellán, Pedro Cerezo, José Luis Mora o Antonio Heredia, entre otros– retrata los principales temas y autores españoles desde la Edad Media hasta nuestros días. Si bien es heredera de anteriores historias de la filosofía española, en lo que a semejante conciencia histórica se refiere, en esta nueva recopilación se encontrarán compendios de los problemas centrales de la filosofía hispánica, mostrados desde una perspectiva novedosa. Por cuanto los especialistas aquí reunidos consiguen –a través de los diecisiete capítulos que recorren esta historia– enhebrar un discurso articulado en torno al pensar en español que, a pesar de estar escrito por diversos autores, adquiere consistencia y uniformidad, sin perder su individualidad.

En esta reconstrucción del pasado común de nuestra filosofía, cabe destacar la investigación realizada por la catedrática de la Universidad Autónoma de Madrid, Inés Fernández-Ordóñez (titulada “España: la gestación de su identidad histórica”), en la que se propone la difícil tarea de rastrear la identidad hispánica en la Edad Media. Haciendo un extenso repaso por la historia del problema, su autora desentraña las raíces medievales de la memoria de España, al tiempo que apela a una “reconstrucción discursiva” de muchos mitos historiográficos que, sin embargo, se extenderán hasta el siglo XX, conformando lo que será la conciencia hispánica. No obstante, como reconoce Fernández-Ordóñez, la identidad española goza de un carácter *policromático* que impide que podamos pensar el concepto de España desde una perspectiva inmutable y eterna.

Antes bien, se trata de un concepto abierto que, como se observa en el siguiente capítulo (“La cultura de las tres grandes religiones”), está impregnado de otras identidades, de otras culturas. Precisamente la época medieval es también objeto de estudio de Rafael Ramón Guerrero, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid y experto en la filosofía medieval y árabe, quien en su disertación expone las evidentes influencias de las tres culturas que convivieron en la España de este periodo. Sabedor de las deficiencias que una mala interpretación de esta época –entendida clásicamente como “edad de las tinieblas” – conlleva, este autor apuesta por analizar la enorme influencia de la religiosidad (cristiana, islámica y judía) en la era medieval para de este modo confirmar la riqueza de su pensamiento. Judaísmo, cristianismo e islamismo se dan, pues, la mano para hacer con esta

confluencia que la filosofía española del momento se convirtiera en un centro de reflexión y comunicación.

Con la misma minuciosidad con la que es abordada la etapa del medioevo, se estudia el periodo renacentista. Dos son también los capítulos que en esta Historia de la Filosofía Española se dedican al pensamiento del Renacimiento español. Uno, firmado por el especialista en la obra de Baltasar Gracián, Javier García Gibert, de la Universidad de Valencia (“Bases del humanismo renacentista español”), donde, además de debatir en torno al carácter filosófico o no del movimiento renacentista, da buena cuenta de las características generales de esta etapa dorada del pensamiento europeo, que en el caso de España dio vigorosos frutos en humanistas tan renombrados como el Marqués de Santillana, Antonio Nebrija, Juan de Lucena, Sebastián Fox Morcillo, Juan Luis Vives, Fray Luis de León o Huarte de San Juan, entre muchos otros. El otro capítulo centrado en la cultura renacentista es de Pedro Calafate, catedrático de la Universidad de Lisboa, que con el título de “La Escuela Ibérica de la Paz y el “Nuevo Mundo”” explora las principales consecuencias de la que denomina “Escuela de la paz”: una asociación que, partiendo de la Escuela de Salamanca con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto a la cabeza, habría reflexionado acerca de las implicaciones éticas, políticas y sociales de la conquista de América, cuyo principio de igualdad natural de los hombres rezumaba a la defensa humanista de la *hominis dignitate*.

Siguiendo el propio curso de la historia, el pensamiento barroco español ocupa un lugar importante dentro de esta narración histórica. Gracias al estudio del profesor de la Universidad Pontificia Comillas, Miguel Grande Yáñez, titulado “La vida, el desengaño y el ingenio en el Barroco español” el lector podrá introducirse en una de las etapas más florecientes del pensamiento hispánico. Por sus páginas pasarán autores tan relevantes como Cervantes, Calderón, Gracián y Quevedo, con los cuales se engarza una filosofía *ingeniosa* –alejada de la predominante filosofía racionalista cartesiana– con la que se intentan comprender los principales problemas antropológicos: el sentido de nuestra existencia, la fugacidad trágica de la vida o la conciencia de la muerte. Siguiendo con la exposición de los problemas fundamentales de la filosofía española, y haciendo un ejercicio casi genealógico, Pablo Baidillo O’Farrell, catedrático de la Universidad de Sevilla, analiza otro de los conceptos clave del siglo XVII: la “razón de Estado”. Para lo cual tiene que,

inevitablemente, recurrir a sus antecedentes en la filosofía de Maquiavelo. De este modo, en un extenso ensayo titulado “Política y razón de Estado en el siglo XVII”, Badillo reflexiona, entre otras cuestiones, en torno a la recepción del pensamiento filosófico-político del humanista florentino, abordando pormenorizadamente tanto el maquiavelismo como el antimachiavelismo español, así como la influencia de la Contrarreforma en la gestación del Estado moderno en el pensamiento del Barroco español.

Avanzando en la historia y con un discurso científico, pero sin abandonar el plano político, Francisco Sánchez-Blanco de la Universidad de Bochum, ahonda en la filosofía española del siglo XVIII para enfrentarse al análisis de una época de crisis que, marcada por el empirismo escéptico, y a pesar de la Inquisición, culmina con la implantación del proyecto ilustrado y un nuevo concepto de ciencia. Así mismo, José Manuel Sevilla, catedrático de la Universidad de Sevilla se detiene en los siglos XVII y XVIII para resaltar el poder de la ciencia histórica. “Un camino de la ciencia histórica hispánica en los ss. XVII-XVIII. De la razón de Estado al estado de la Razón” es el título de un trabajo en el que el profesor hispalense, reputado especialista en el pensamiento de Giambattista Vico, examina no sólo la lista de los llamados “novatores”, sino sobre todo la de aquellos filósofos e historiadores que, con una profunda conciencia histórica y un sentido práctico y reformista, hacen de la historia una ciencia y contribuyen a que la razón se torne *histórica*.

La transición al siglo XIX es analizada por el catedrático de la Universidad de Alcalá, Francisco Castilla en un texto (“Liberales, afrancesados y reaccionarios en el cambio del XVIII al XIX”) en el que dan su testimonio personalidades tan importantes del panorama filosófico español del momento como Jovellanos, León de Arroyal o Francisco Martínez Marina. Análogamente, el Romanticismo también forma parte de este repaso al pensar hispánico de este siglo. El encargado de hacerlo, Ignasi Roviró, de la Universidad Ramón Llull (“Filosofía en tiempos de Romanticismo”), estudia las características propias del movimiento romántico español, así como sus principales representantes, convencido de que la cosmovisión romántica trajo consigo en la cultura española una robusta sensibilidad por el pasado. Las últimas décadas del siglo XIX están marcadas, no obstante, por el influjo del positivismo, como demuestra el profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, Fernando Hermida (“Filosofía, ciencias naturales, ciencias sociales

y educación en la España del último tercio del siglo XIX”); efecto que se dejó notar en casi todas las esferas de la vida aún cuando los poderes públicos hicieran lo posible para impedirlo.

Los siguientes capítulos de la historia de España, ya metidos en el siglo XX, son afrontados de una manera detallada por sus autores. Comenzando por la crisis del 98 y la importancia del Modernismo, Stephen Roberts de la Universidad de Nottingham (“El modernismo hispanoamericano”), reflexiona en torno al intelectual moderno, español e hispanoamericano, de una generación reformadora (en la que destacan Unamuno, Azorín, Baroja y Maeztu), que no sólo quería criticar la decadente situación del momento, sino crear nuevas maneras de ser y de actuar. Del mismo modo, Francisco José Martín parte del problema filosófico del 98 para tratar de sentar las bases de la posterior Generación de 1914. En su “España y Europa: la Generación de 1914 y sus discípulos” este estudioso de Ortega logra mostrar en su ensayo el sentimiento de un pueblo cuya conciencia nacional había entrado en crisis y, por esa razón, trataba de encontrar una nueva idea de nación. En esa búsqueda, Ortega y el “orteguismo” ocupan un lugar destacado, motivo por el que son analizados en este importante capítulo de nuestra historia. Como lo es también la filosofía de posguerra. Así lo relata Gerardo Bolado, de la Universidad de Cantabria, que en un interesante estudio sobre “La filosofía en la España nacionalcatólica (1940-1960)” refleja –mediante una indagación acerca de las principales instituciones filosóficas y revistas de la época– cómo la vuelta al modelo escolástico, bajo los dictados de la teología, involucionó la filosofía; aunque no llegó a silenciar del todo el pensamiento orteguiano, que siguió cosechando seguidores.

Como es sabido, la guerra civil española fue, además, la causa del exilio de numerosos pensadores españoles, como muy bien refleja Elena Trapane, de la Autónoma de Madrid, que en un hermoso texto donde describe “Las filosofías del exilio” subraya las secuelas que la pérdida de la patria dejó en generaciones enteras. Ahora bien, el destierro, el desarraigo sufrido conllevaría, además del alejamiento y la dispersión de sus voces, sus experiencias y sus historias, una profunda reflexión en torno a la memoria y al recuerdo de lo que, obligadamente, se había dejado atrás. De modo que surge en la mayoría de estos filósofos exiliados la necesidad de pensar en “España”. No obstante, la recuperación del legado de muchos de esos desterrados

(Zambrano, Nicol, Gaos, Ayala o Ferrater Mora, por sólo mencionar a algunos de una lista interminable de pensadores que acabaron siendo grandes figuras de la filosofía del siglo XX), como nos muestra Roberto Albares de la Universidad de Salamanca en un exhaustivo estudio (“La filosofía de la transición: 1965-2000. La recuperación de las tradiciones españolas en el marco europeo y americano”) ha contribuido a reconocer el vasto patrimonio filosófico español que abre además las puertas a una fecunda producción en el ya iniciado siglo XXI.

Por este importante motivo, “cierra” –dicho sin ningún tono conclusivo– esta magnífica Historia de la Filosofía (de la que no podemos olvidar las valiosas herramientas que ofrece a la investigación: la bibliografía final y el índice onomástico) la disertación del catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, José Luis Villacañas acerca de “La filosofía en el primer tercio del siglo XXI: experiencia y expectativa”, en la que apela a la necesidad de impulsar la actual filosofía española *desde* Ortega, Zubiri y Zambrano, principalmente, es decir, desde *nuestra* experiencia.

Call for Papers Thémata 2022–2023

Permanente para sección miscelánea Artículos de Investigación (Estudios)

Thémata Revista de Filosofía mantiene su sección miscelánea Artículos de Investigación (Estudios) en todos sus números. Si desea enviar un artículo a esta sección abierta puede hacerlo en cualquier momento.

Esquemas conceptuales: interpretación e intersubjetividad (Thémata 66, diciembre de 2022)

Envío de artículos hasta el 10 de septiembre de 2022.

El monográfico se publicará en diciembre de 2022.

Para las normas de edición consulta 'Directrices para autores/as' en 'Envíos'.

Monográfico coordinado por:

Rodrigo Laera (IIF-SADAF-CONICET) y Karina Pedace (IIF-SADAF-CONICET)

Concepto y praxis: escepticismo y arte (Thémata 67, junio de 2023)

Envío de artículos hasta el 1 de marzo de 2023.

El número se publicará en junio de 2023.

Para las normas de edición consulta 'Directrices para autores/as' en 'Envíos'.

Monográfico coordinado por:

Ramón Román Alcalá (Universidad Córdoba) y Martín González Fernández (Universidad Santiago de Compostela)

Proyecto de Investigación El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico: la socialización del escepticismo moderno y contemporáneo; pensamiento e ilustración como mecanismos de racionalidad (EPADMECO) P20_00306 (Universidad de Córdoba).

Más información: <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/index>

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y Thémata no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista Thémata está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, Thémata tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. Thémata garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color

RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo *themata@us.es* (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor

del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato MLA. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas).

Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa-maría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador.

Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "*Ibid.*" cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecornillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales – ¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma? – Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23-24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, la identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos

géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquello que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con *se*:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la **versión informativa** y el **texto legal** de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata.

Revista de Filosofía

