

Las 7 virtudes contemporáneas

*Un diálogo ético con las obras de
Diane Arbus, Akira Kurosawa, Philip K.
Dick, Alan Moore, Teresa Margolles,
Thomas Vinterberg y Philip Roth*

Norma Lazo obtuvo el premio único de ensayo en el Certamen Internacional de Literatura “Sor Juana Inés de la Cruz”, convocado por el Gobierno del Estado de México, a través del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, en 2016. El jurado estuvo integrado por Luis Chumacero, Héctor Orestes Aguilar y Gerardo Ochoa Sandy.

Leer para lograr en grande

COLECCIÓN LETRAS



ensayo

NORMA LAZO

LAS 7 VIRTUDES CONTEMPORÁNEAS

*Un diálogo ético con las obras de
Diane Arbus, Akira Kurosawa, Philip K. Dick,
Alan Moore, Teresa Margolles,
Thomas Vinterberg y Philip Roth*



GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

Eruviel Ávila Villegas
Gobernador Constitucional

Elizabeth Vilchis Pérez
Secretaria de Educación

Consejo Editorial: José Sergio Manzur Quiroga, Elizabeth Vilchis Pérez,
Joaquín Castillo Torres, Eduardo Gasca Pliego,
Luis Alejandro Echegaray Suárez

Comité Técnico: Alfonso Sánchez Arteche, Félix Suárez,
Marco Aurelio Chávez Maya

Secretario Técnico: Ismael Ordóñez Mancilla

*Las 7 virtudes contemporáneas. Un diálogo ético con las obras de Diane Arbus, Akira Kurosawa,
Philip K. Dick, Alan Moore, Teresa Margolles, Thomas Vinterberg y Philip Roth*

© Primera edición: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2017

DR © Gobierno del Estado de México
Palacio del Poder Ejecutivo
Lerdo poniente núm. 300,
colonia Centro, C.P. 50000,
Toluca de Lerdo, Estado de México.

© Norma Aída Lazo García

ISBN: 978-607-495-562-0

Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
www.edomex.gob.mx/consejoeditorial
Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
CE: 205/01/27/17

Impreso en México

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización previa del Gobierno del Estado de México, a través del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.

*A mi amigo Marco Bacuzzi por su hospitalidad, discreción, empatía y singularidad.
Por nuestro pasado, nuestro presente y lo que esté por venir*

Índice

11	INTRODUCCIÓN
21	Singularidad
51	Hospitalidad
77	Empatía
107	Discernimiento (po-ético)
141	Responsabilidad
169	Discreción
199	Creación de sí
235	Conclusión

INTRODUCCIÓN

La ética no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Pensar la crueldad en estos tiempos obliga a preguntarnos por nuestro propio actuar. La manera en que éste se justifica o normativiza cuando cumple con nuestra agenda e ideologías de grupo. Cabe aclarar que me refiero a la crueldad fáctica, no a la crueldad de ficción; es decir, a las acciones concretas que actúan por encima de la representación imaginada en una novela, en una película o en cualquier otra expresión estética. Creo que ya sabemos que ésa, en su mayoría, aspira a otro tipo de puerto, con muelles, desembarcaderos y escolleras abiertos al posible arribo del otro y de la reflexión ética. José Ovejero lo ha enunciado muy bien en su libro *La ética de la crueldad*: “la literatura cruel no se gesta a favor de, sino contra. En su negatividad está su fuerza y honestidad. Ni promete ni ofrece. Tan sólo entrega las herramientas para comenzar el derribo”.¹

Si bien los actos crueles son parte de la historia humana, en la actualidad —quizá debido a la velocidad de la información, el internet, las redes sociales y los medios masivos— se consumen con mayor rapidez; a veces, incluso se perciben con aprobación y simpatía, ya sea por subterfugios libertadores o argumentos pacifistas. Peor aún, algunos son celebrados como *graciosos*. Demostrar burla o sarcasmo ante la exhibición de un acto cruel es, en estos tiempos,

¹ Ovejero, J. (2012). *La ética de la crueldad*. Anagrama, p. 90.

una referencia impostada de un modo de ser *cool*.² Hay una crueldad permitida y aplaudida sin pudor. Una desensibilización rampante hacia el sufrimiento real del otro, porque existen infinitas formas de crueldad —como bien aclara Francisco Pereña— y van desde el exterminio del cuerpo del otro hasta ese sutil ejercicio de humillación al menor rastro de alienación.³

¿Qué hacer frente a los actos crueles?, es la pregunta que me asalta durante la concepción de este libro. Hablo de los actos propios, por los cuales podemos y debemos responder. Aludo a las acciones crueles del ciudadano de a pie, ése que se siente atado e impotente ante las imágenes que presentan los medios, pues la gente es reducida a objetos del goce ajeno: secuestrada, torturada, decapitada, asesinada o esclavizada en la trata. Ése que, también en su diario andar, no se detiene a preguntarse sobre sus acciones crueles hacia los otros.

La cuestión es cómo lidiar con la violencia que padecemos para que la trama de vida de hombres y mujeres no se vea reducida a la crueldad en cualquiera de sus formas: agresividad, venganza, odio, humillación, resentimiento, calumnia.⁴ Parafraseando a Sartre, somos, cada uno, lo que hacemos con lo que hicieron

² “‘Cool’, que según los viejos diccionarios equivale a ‘frío’, debe su nuevo valor al legendario saxofonista de jazz Lester Young, que en la década de 1940 le dio un giro a la palabra. Ya en 1708 apareció escrita en Inglaterra con el significado de ‘calma’, pero Young fue el primero en decir ‘I am cool’. Con ello quería decir que se encontraba relajado en un determinado ambiente, con la situación bajo control. Young también fue el primero en actuar de noche en un escenario llevando gafas de sol. Era como decir: ‘juego con las cartas muy próximas al pecho, no muestro mis emociones’, explican los comisarios de la exposición, Joel Dinerstein, estudioso del jazz, y Frank Goodyear, experto en estudios americanos. Hoy el adjetivo se usa, según ambos comisarios, como ‘un equilibrado estado mental, un modo dinámico de actuación y un cierto estoicismo estilístico’. Una persona *cool* es alguien que en su contestación a muchas normas establecidas ‘siempre parece tener la situación bajo control, con un estilo personal’. En síntesis: ‘rebeldes con éxito’”. Blasco, Emil J. “¿Que es ser cool?”, ABC. Recuperado de <http://www.abc.es/estilo/gente/20140210/abci-cool-201402100237.html>. Y quién no quiere ser o sentirse *cool* —pregunto yo—. No obstante, ese pretendido ‘estar bajo control’ ha migrado a un ‘nada me mueve o me conmueve’, para provocar cierta popularidad y aprobación social, sobre todo, en redes sociales. Hoy ser *cool* se confunde, a veces, con indiferencia o aprobación de la crueldad.

³ Pereña, F. (2014). *De la violencia a la crueldad*. Editorial Síntesis, p. 188.

⁴ *Ibid.*, p. 189.

de nosotros. Más allá de la angustia, el cinismo, la depresión o la negación que puedan provocar dichas imágenes en los medios, hay un llamado ético e individual al que rara vez respondemos. Debemos responder porque si bien las acciones individuales son necesarias en todo momento, se precisan más en tiempos aciagos.

Entonces, ¿qué hacer frente a nuestra praxis cruel? En un intento por contestar a esta pregunta surgió un abanico de virtudes pretendidamente contemporáneas, alejadas de la concepción religiosa y la moral conservadora de las mayorías. Virtudes capaces de reflexionar sobre los actos crueles de nosotros mismos, con el único ánimo de cumplir una Ley, así con mayúscula: el repudio a dichos actos.

Apelo a virtudes que considero importantes en este momento en que parece configurarse un nuevo movimiento en la descripción de quiénes somos y de lo que es nuestro mundo. Prefiero tomar distancia de las virtudes teologales —fe, esperanza, caridad— y de las cardinales —prudencia, justicia, fortaleza, templanza—, mas no por desprecio a determinadas creencias; si acaso porque pertenecen a un corpus religioso que, en la exigencia de cumplir su credo, ha realizado y promovido terribles actos de crueldad. Elijo ceñirme a la primera acepción de virtud que enuncia la Real Academia Española (RAE): actividad o fuerza para producir o causar sus efectos. Y modificarla con cierta arbitrariedad: virtud, actividad o fuerza para producir o causar efectos éticos.

Sabemos que diferenciar moral y ética es empresa compleja. Para algunos pensadores una es la materia de estudio de la otra, mientras que para muchos son la misma cosa. Theodor Adorno,⁵

⁵ “Aunque en ocasiones Adorno se mueve en forma abrupta entre la ética y la moral, prefiere para su proyecto este último término, moral, que reitera luego en *Minima moralia*, e insiste en que cualquier conjunto de máximas o reglas ha de ser pausable de apropiación ‘de una manera vital’ por los individuos (PMP, pág. 15). Si bien se podría reservar ética para los perfiles generales de esas reglas y máximas para la relación entre yo(es) [*selves*] que está implícita en ellas, Adorno insiste en que una norma ética que no propone un modo de vida, o de la cual es imposible apropiarse en el marco de las condiciones sociales existentes, ha de someterse a revisión crítica” (PMP, pág.19). Butler, J. (2009). *Da cuenta de sí mismo*. Amorrortu, p. 16.

por ejemplo, asegura que debe someterse a revisión crítica toda norma ética que no proponga un estilo de vida. La discusión es porque tanto la moral como la ética se refieren a principios de conducta respecto al bien obrar. Pero, una sociedad regida por reglas sociales, religiosas, morales y jurídicas difiere, la mayoría de las veces, sobre qué es el bien obrar. Este libro intenta pensar la crueldad que muchas veces se escuda detrás de dichas normas morales.

La moral de la sociedad, la moral dictada por instituciones religiosas, así como la moral surgida de *los buenos modales* o de algunos usos y costumbres, si bien tienen una función clara, pueden alentar actos crueles.⁶ Por ello, y para no causar confusión, yo sí distinguiré moral de ética y me apegaré a la definición de ética propuesta por Pereña: “cabría definir la ética, en lo que al vínculo social se refiere, como el conjunto de comportamientos y decisiones que resisten a la crueldad”.⁷ Pese a que moral y ética se refieren al modo de vivir, me sumaré a la tendencia de hablar de moral cuando se traten de las reglas sociales de una mayoría, y de acto ético en tanto sea un dictado individual y autónomo. Es importante diferenciarlas, ya que el conflicto surge al cruzarse unas con otras. Por ejemplo, el derecho de homosexuales y lesbianas a legalizar su relación y el de las mujeres a interrumpir su embarazo. “El problema social de la divergencia entre el interés universal y el interés particular, los intereses de individuos particulares —advierte Adorno— es lo que va a constituir el problema de la moral”.⁸ Por ello, Judith Butler, en *Dar cuenta de sí mismo*, nos recuerda que las costumbres sociales son conservadoras y se imponen con cierto tipo de represión y violencia, para así perseverar la apariencia de un carácter colectivo.

⁶ “Cuando la crueldad está más asociada, más ligada al vínculo social, más confortable parece. Por eso se complace en la obediencia. Precisamente el terror de los uniformes proviene de que de allí no hay sujeto que decida, decide el redoble del tambor”. Pereña. *Op. cit.*, p. 191.

⁷ *Ibid.*

⁸ Adorno citado por Butler, *op. cit.*, p. 15.

Esto es, si la moral pública siente que pierde autoridad se impondrá con mayor fiereza.

Platón relacionaba la virtud con el saber, ya que quien posee una virtud posee un conocimiento. Para él el bien no puede hacerse sin saber qué es éste. De modo que, es necesario el conocimiento, pero entendido cómo y desde dónde. ¿Conocimiento moral construido desde la argumentación racional? ¿Conocimiento moral con base en mitos y fábulas? ¿Conocimiento moral impuesto por algunas mayorías? Y lo más importante, ¿han podido abrogarse los actos crueles desde un conocimiento o fundamento moral?

Las raíces etimológicas de virtud tampoco ayudan a esclarecer, pues como cualquier palabra ha cambiado de significado a través del tiempo. *Virtus*, del latín *vir*, significa hombre —*cualidades deseables del hombre que se desea ser*—, menuda cosa para las mujeres; además, hay que considerar que en Roma existían dos tipos de hombres: los amos y los esclavos. ¿A qué hombre se refería *vir*? Bueno, a guerreros y amos, los esclavos eran identificados como *homo* —*hómines*—. Un *vir* tenía permitido esclavizar a otro *vir*, porque no ejercer la *virtus* podía suscitar que otro amo o guerrero lo convirtiera en *homo*, es decir, en dominado.

Humanitas y *vir* son vocablos presentes en la descripción de lo humano, sin embargo, como bien señalara George Steiner en alguna conferencia: “[...] cuando invocamos los ideales y las prácticas de las humanidades no hay ninguna garantía de que humanizan”.⁹ Si el humanismo no humaniza ha fracasado. Por otra parte, virtud comparte raíz etimológica con la palabra virtual, definida por la RAE como: que tiene virtud para producir un efecto, aunque no lo produce de presente, con frecuencia en oposición a efectivo o real. De modo que las virtudes también podrían

⁹ Steiner, G. (2014). “¿Las humanidades, humanizan?” *Literal Magazine*, núm. 35, pp. 9-12.

entenderse como actos que se posponen, que son nulos e imaginarios; que no pasan de ser una fábula educacional.

Con el cristianismo la palabra virtud transitó otros caminos. El amo y el esclavo se fusionaron en un solo hombre que conservó las características del *homo*, o sea, el sometimiento. A la sazón, las *virtudes* se asociaron a cualidades morales sin importar el género de las personas ni las raíces etimológicas. De ahí esclarecer o, más bien, re significar dicha palabra. Mi cautela con la virtud de connotación religiosa —en especial la de la Iglesia católica, que es la que conozco— es que su práctica ha quedado reducida a un conjunto de normas o leyes —así con minúscula— aceptadas por la enorme mayoría. Un sistema construido a partir de clases sociales, raza y género, para distribuir el poder, delimitar el prestigio y conservar cierto control, así como *status quo*. El problema del sistema mencionado es que es atravesado, con facilidad, por actos crueles. Me explico.

Desde ese régimen de creencias, amoral es cualquier conducta no aprobada por el reglamento construido por una minoría, a veces religiosa, y practicada por una muchedumbre que asume como irrefutable lo que le dictan. Cierta tipo de creyentes suele atenerse a las interpretaciones —muchas veces cimentadas en intereses económicos, políticos, conflictos étnicos y territoriales sobre los religiosos— de sus líderes morales. La yihad, las cruzadas o el terrorismo budista, por mencionar algunas fuentes de actos crueles, han sido influenciados por hombres *iluminados* que guiaron, más bien manipularon, gracias a su creencia religiosa, a un rebaño. Desde ese régimen de creencias no se cuestiona lo que, por ejemplo, significa el orden de importancia de los diez mandamientos: que es mayor pecado jurar el nombre de Dios en vano que asesinar a nuestro prójimo y que es más importante santificar una fiesta que arrebatarle la vida a un semejante.

En tal caso —siguiendo el sentido de las reglas morales surgidas de algunas religiones— amoral es la preferencia homosexual,

las madres solteras y las familias naturales; todo lo que desafíe la noción tradicional de familia. Amoral es el sexo fuera del matrimonio, el concubinato y usar preservativos para prevenir el SIDA. Amoral también es ser ateo y la intervención corporal. Qué decir de la terrible inmoralidad que significa el aborto, cuando estadísticas de 2013 afirman que existen en Latinoamérica diez millones setecientos mil niños no deseados, abandonados en iglesias, parques, botes de basura y baños públicos.¹⁰

Por consiguiente, ¿qué sería moral?: la discriminación y violencia contra quien se ve o piensa diferente; el sometimiento de mujeres y niñas; los ataques a homosexuales y lesbianas; la pobreza extrema de los últimos que serán los primeros; pronunciar en contra del uso del condón —como lo hizo el Papa Benedicto XVI— sin importar que se siga expandiendo la pandemia del SIDA en África;¹¹ la injuria que destruye una vida por el goce del rumor; los niños y adolescentes no deseados, abandonados, convertidos en despojo humano debido a que son vejados o utilizados de materia prima por el crimen organizado, al parecer eso es mejor que la interrupción de un embarazo.

Con todo, mi reserva no es sólo con la moral religiosa o de las mayorías, también con una nueva moral: la corrección política. Ésta encubre el prejuicio, adornándolo con buenos modales, oscureciendo así, aún más, lo cruel que puede ser cierta moral. Hay

¹⁰ “México ocupa el segundo lugar en América Latina en cantidad de niños abandonados 1.6 millones de casos, después de Brasil, que encabeza la lista con 3.7 millones de los 10 millones 700 mil censados en toda Latinoamérica. Niños recién nacidos, hasta cuatro años son abandonados, en iglesias, parques, botes de basura, baños públicos u otros sitios más”. El punto crítico. “México, segundo lugar en niños abandonados”, *El punto crítico. Tu mejor arma para la toma de decisiones*, 13 de agosto de 2013. Recuperado de <http://www.elpuntocritico.com/opinion/columnistas/188-opinion-general/66291-m%C3%A9xico,-segundo-lugar-en-ni%C3%B1os-abandonados.html>

¹¹ En 2009 el Papa Benedicto XVI se pronunció en contra del uso de condones para prevenir y detener la propagación del VIH. Se atrevió a afirmar que el uso de preservativos sólo aumenta el problema. Las muertes por sida en África, desde la década de los ochenta a 2009, se estimaba en más de 25 millones. Agencias. “El papa afirma que los preservativos sólo aumentan el problema del sida”. *El mundo. es.Salud*, 17 de marzo de 2009. Recuperado de <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2009/03/17/hepatitissida/1237297524.html>

detrás de la tolerancia una discriminación socialmente aceptada. Es la peor cara del *political correctness* estadounidense que oculta el desprecio hacia el sujeto de raza negra en la nominación afroamericano. La tolerancia, como dice Goethe, debería ser sólo un camino temporal que conduzca al respeto: nunca un fin en sí misma.¹²

Con la corrección política el asunto de las virtudes contemporáneas se complica porque tampoco quiero aupear la dictadura de las minorías, esos otros actos crueles disfrazados de falsa superioridad moral o soterrados en espera de venganza. Esgrimidos con astucia desde la victimización para manipular, culpabilizar y cobrar un provecho sin importar lo perjudicial de sus acciones. Dicho por Butler: “Muchas atrocidades se cometen con el pretexto de una ‘defensa propia’ que, precisamente para atribuir una justificación moral permanente a la represalia, no conoce ni puede tener fin. Esa estrategia ha desarrollado una aptitud infinita para rebautizar su agresión como sufrimiento y darle, de ese modo, una justificación infinita”.¹³ ¿Se puede, pues, pensar una vida alejada, aunque fuese un poco, de la crueldad?

Wittgenstein intentaba comprender la ética rehuyendo a significados unívocos, quizá también a modos específicos de vivir. Escribió en *Conferencias sobre ética*: “La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. [...] Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar

¹² “En las *Máximas y reflexiones*, sobre literatura y ética, va Goethe mucho más allá al precisar que ‘la tolerancia debería propiamente ser tan sólo un modo provisorio de pensar ya que ella debe llevar al reconocimiento. Tolerar significa ofender.’ [...] En su ambigüedad esencial, tolerar presupone una apreciación negativa de aquello mismo que se tolera ya que soporta o sufre lo que a su vez reprueba; en sentido estricto se tolera sólo aquello que de antemano es objeto de rechazo. De esta raíz condenatoria resulta la negatividad aneja a la tolerancia y la sospecha fundada de que ella sea una máscara para embozar el odio y el desprecio del otro y de lo otro”, Gutiérrez, Carlos, B. (2003). “El lastre de la noción de tolerancia”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 14, pp. 63-70.

¹³ Butler. *Op. cit.*, p. 138.

profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría”.¹⁴ Más adelante toma un término de *Principia Ethica* de G. E. Moore para expresar que la ética es “la investigación general sobre lo bueno”. Líneas adelante añade “podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa”.¹⁵ Con ello evita el riesgo de convertir un enunciado en juicio de valor absoluto, convencido ya de que el mal uso del lenguaje ha impuesto ciertas expresiones morales.

Entonces, ¿cómo definir unas virtudes que se pretenden contemporáneas? Pues bien, no haciéndolo, sólo bordeándolas, mirándolas de sesgo, con el deseo de crear algo que nos acerque a actos éticos sin caer en el imaginario de la decencia. Dejando de lado las acciones individuales que provoquen sufrimiento ajeno, para así dar paso firme, sin mirar atrás, hacia un verdadero gesto ético. Entendiendo que ninguna aspiración ética, o virtud en este caso, puede estar sostenida mediante actos crueles. Una vez invocada la crueldad, toda virtud —todo acto que se dice bienhechor— deja de serlo. Necesitamos una mejor descripción de lo que aspiramos a que sea lo humano y su mundo; ya no más fundamentos.

De todo lo anterior surgieron siete virtudes: singularidad, hospitalidad, empatía, discernimiento po-ético, responsabilidad, discreción y creación de sí. Siete gestos, en contra de las acciones crueles, aprehendidos de la literatura, el cine, la fotografía, la novela gráfica y el arte contemporáneo, sin importar si fueron creados con esa intención. Siete actos manados del otro pensar, el de la estética, porque ya sabemos que no hay ciencia que argumente la ética y la convierta en conocimiento. Por último, parafraseando lo dicho por Wittgenstein en la conferencia citada, estas virtudes se tratan de una tendencia en ciertas almas humanas —en este caso las de

¹⁴ Wittgenstein, L. (2007). *Conferencias sobre ética*. Ediciones Folio, p. 21.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 10-11.

Diane Arbus, Akira Kurosawa, Philip K. Dick, Alan Moore, Teresa Margolles, Thomas Vinterberg y Philip Roth— que jamás ridiculizaría y que, además, respeto profundamente.

Singularidad

Nothing is ever the same as they said it was. It's what I've never seen before that I recognize.

DIANE ARBUS

La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general.

JACQUES DERRIDA

Lo humano, lo que se supone es lo humano, está expuesto en la mirada. Un simple atisbo sostiene, desgarrar, engrandece o humilla al otro en la fracción de un segundo: intersticio de pupilas y córneas donde suceden el pudor, el prestigio, el desprecio o la vergüenza. Es el reconocimiento de que somos un objeto que otro mira y juzga, según Sartre.¹ No sólo eso, la mirada también crea la sensación de reducir la distancia que hay con los demás; provoca el efecto de sentirnos invadidos en nuestro espacio. Al percibir la mirada ajena nace la conciencia de que somos mirados. Entonces, esa relación entre miradas se convierte en sostén, amenaza, rechazo o reconocimiento. Tal vez de allí el incremento en televisión de los programas de *reality show* y el éxito de redes sociales como Facebook, donde todos somos mirones mirados que exhiben vidas en apariencia idílicas; una impostada superioridad moral o intelectual y éxito ya sea profesional, social, económico, amoroso o sexual. Todo con el único

¹ Sartre, J.P. (1972). *El ser y la nada*. Editorial Losada, p. 162.

deseo de recibir admiración o ser envidiados; aunque envidiar o querer sentirse envidiados sea la segunda regla de Schopenhauer para la infelicidad,² además, este envidiar siempre deja de lado la singularidad.

La mirada,³ ese instante abierto a la singularidad, inclusive la propia, puede relacionarnos más allá de los discursos cimentados sobre el juego elemental de la oposición: hombre-mujer, bien-mal, heterosexual-homosexual, ateo-creyente, blanco-negro, belleza-fealdad, moral-inmoral, Occidente-Oriente, etcétera. Todo discurso está construido desde una supuesta centralidad y, como resultado, suscita oposición; dichos discursos siempre huirán de los bordes, es decir, de la singularidad. Sin embargo, el acontecimiento en la vida de cada sujeto es irrepetible e incomparable al de cualquier otro. Mora detrás de las miradas de esos “ojos que lloran con llanto de pena, unos hacia adentro y otros hacia fuera”, como versa Unamuno. Estar atentos a la mirada —a sus matices, puesto que según desde donde se avizore refleja o refracta— es ir más allá del simple atisbo, contemplar con ojo de nigromante: lejos de dogmas, prejuicios y justificaciones; atento a los destellos iridiscentes de la memoria y las huellas; al fuego blanco de cada individuo que espera expresarse a través del lenguaje. Estamos al tanto de que todos novelamos aunque no siempre en papel.

Siempre cruzamos miradas. Es inevitable que en éstas se atraviesen pasado y presente. Cada una proyecta los instantes del tiempo sin conjugación, entreverados con los tiempos verbales: lo que fui, lo que soy, lo que hubiera sido, lo que aún podría ser; ya saben, “soy un fue, y un será, y un es cansado”, como escribiera Quevedo. Hay una historia detrás de toda mirada, una historia que

² “No hay nada más implacable y cruel que la envidia: y, sin embargo, ¡nos esforzamos incansante y principalmente en suscitar envidia”. Schopenhauer, A. (2000). *El arte de ser feliz*. Herder, p. 30.

³ La mirada es una forma del fenómeno del reconocimiento, otra es la voz. En el caso de los ciegos, ese sostén o rechazo pende de la palabra y las entonaciones de quien habla. Tan importante la voz y la palabra, como el ojo y la mirada.

no busca las palabras suspendidas en el tracto umbrío de la garganta para ser enunciada. Y, si bien las palabras pueden surgir, no siempre son necesarias: la mirada habla una vida. Atentos a las miradas desarmaremos nuestra supuestas diferencias; distraídos sólo seguiremos asistiendo a la puesta en escena de la oposición como único constituyente de lo humano.

“Mis ojos, sin tus ojos, no son ojos”, reza un verso de Miguel Hernández. Más allá del amor romántico inscrito en el soneto, este endecasílabo nos recuerda la importancia de la mirada como sostén propio y del otro. No imagino a Diane Arbus sin el amparo que significaban las miradas de sus modelos, sin sostenerse a sí misma del entramado visual de sus retratos. Tampoco a los modelos de Arbus sin la mirada de la fotógrafa destacando sus singularidades como algo que admirar. Arbus siempre atenta a la profundidad de los ojos: el pozo de las dichas y las tristezas. Alerta a los pliegues de los rostros para conjurar, con intención o no, cualquier centro hegemónico que intentara erosionar algún borde. Dian, como le llamaban sus amigos, seleccionaba a sus modelos con base en su singularidad, digamos, visible; es decir, una diferencia inocultable exhibida en el cuerpo. Solía tratarse de personas que a su paso le despertaban una inquietud irremediable porque sabía que allí, detrás de esa puerta que es la mirada —detrás de esos cuerpos particulares intervenidos por el azar genético o por el capricho propio—, había una historia que merecía enunciarse y ser capturada en papel fotográfico. Así perseguiría a sus futuros modelos hasta, en ocasiones, hacerlos sus amigos.

Los retratos de Arbus son memorables no sólo por el trabajo técnico, el cual ella fingía soslayar, sino también por el desfile de personajes singulares. El tipo de sujetos que no nos atrevemos a mirar con descaro —como suelen hacer los niños sin avergonzarse de su contemplación invasiva—, atraídos por lo otro: el otro y su circunstancia, el otro y su diferencia, el otro en tanto otro en su

totalidad. Las fotografías de Arbus invitan a conocer a nuestro prójimo más allá del prejuicio que pudiera originar su singularidad y a reconocer la propia singularidad que hay en nosotros.⁴ Frente a sus retratos se desadormece el sí mismo cerrado a otras presencias, tan lleno de yo que impide columbrar el acontecimiento de otras vidas. Si el sueño de la razón produce monstruos,⁵ el despertar de la estética debería conjurarlos.

A pasado un largo tiempo y yo continúo observando, con la insistencia que no tendría frente a las personas, los retratos de Arbus. ¿Espero una señal o algún leve parpadeo? Tan vivos allí de cuerpo ausente que hasta acostumbro esbozarles una sonrisa. Percibo en los gestos del gigante judío, el enano mexicano, las trillizas o el hombre desnudo siendo mujer,⁶ algo de imperiosa expresión que, con la misma magia de la amistad o el enamoramiento, me atrae o me distancia. Cada fotografía parece decirme: ven, conóceme, escúchame. Cada retrato es una invitación abierta a la alteridad.⁷ Pero existe un retrato todavía más peculiar que me provoca ideas, palabras e imágenes que danzan en mi cabeza y entretejen semejanzas allí donde está la diferencia: *The Backwards Man in his hotel room*, NYC, 1961.⁸ La fotografía de un hombre parado de perfil que ignora nuestra mirada, no obstante, nos obliga a asistir al acto

⁴ “Compruebo que mi formación misma implica al otro en mí, que mi propia extranjería para mí misma es, paradójicamente, el origen de mi conexión ética con otros”, Butler. *Op. cit.*, p. 188.

⁵ *El sueño de la razón produce monstruos* es el nombre de un grabado de Goya perteneciente a la serie Caprichos, publicada en 1799.

⁶ Retratos de Diane Arbus: *A Jewish giant at home with his parents in the Bronx*, N.Y. 1970, *Triplets in their bedroom*, N.J. 1963, *Mexican dwarf in his hotel room in NY*, 1970, *A naked man being a woman*, 1968, NY.

⁷ “este yo no es un ‘yo individual’, sino que solo llega a serlo en contraste con el ‘tú’ y el ‘él’. ¿Qué quiere decir esta individualidad? Ante todo, solo que él es ‘él mismo’ y ningún otro. Esta ‘mismidad’ está vivenciada y es fundamento de todo aquello que es ‘mío’. Naturalmente, se produce relieve frente a otro solo cuando otro está dado. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él — puesto que ambos son carentes de cualidad— sino solo por el hecho de que él es ‘otro’.”. Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, p. 56.

⁸ *El hombre hacia atrás en su cuarto de hotel*, NYC, 1961, se tomó de la revista Photograph. Su reproducción requiere permiso para cualquier publicación impresa. Rexer Lyle. “About the cover”, *Photograph*, marzo/abril 2005. Recuperado de <http://www.photographmag.com/issues/march-april-2005/about-the-cover/>

ineludible de la nostalgia y la singularidad. Una imagen evocativa de la persecución del origen del individuo y la humanidad; asimismo de la imposibilidad de conocerlo, porque al buscarlo sólo hallamos vacío. “Al escrutar más de cerca los orígenes, el análisis parece no alcanzar sino un vacío allí donde esperábamos la verdad”.⁹

El hombre que no puede dejar de mirar hacia donde estuvo

Joe Allen, *El hombre hacia atrás*, está parado sobre un pequeño tapete en su cuarto de hotel, una habitación estrecha que, a simple vista, parece contener el mundo de este sujeto particular. Está de perfil, firme e inhiesto, frente a un foco desnudo y colgante que deslumbra desde el techo. Viste traje oscuro de corte formal y sobre éste un impermeable transparente.

The Backwards Man in his hotel room, NYC, 1961, es de los pocos retratos de Diane Arbus en el que el modelo no mira a la cámara, como lo hacen otros tantos para lucir con orgullo su singularidad, su inocultable diferencia, como una forma de retornos a devolverles la mirada, a reconocerlos y reconocernos; la singularidad del otro y la mía quedan expuestas ante mí al mismo tiempo. “Esto no significa que seamos lo mismo; solo quiere decir que estamos unidos uno a otro por lo que nos diferencia, a saber: nuestra singularidad”.¹⁰ Desde luego, *El hombre hacia atrás* posa de perfil por la peculiaridad de sus pies, en sentido inverso a lo dictado por la anatomía; apreciable con mayor facilidad si está posando de lado. Él, aunque caminara hombro a hombro con nosotros, siempre parecería dirigirse en dirección contraria; lo que le convierte en la imagen propia de la singularidad y de la búsqueda inútil de un origen.

⁹ Certeau, Michel de. (2006). *La debilidad de creer*, Katz editores, p. 76.

¹⁰ Butler. *Op. cit.*, p. 52.

Las cortinas de su cuarto de hotel apenas si pueden apreciarse. Al lado hay una cómoda con espejo que no permite ver lo que hay detrás de éstas: ¿una ventana a la calle, una ventana al cubo del edificio del hotel o simplemente nada? Allen, a pesar de estar parado frente al foco, no parece deslumbrado por el brillo, y encara la dualidad de la luz que ciega e ilumina a la vez. Allen simula aventurarse hacia la luminosidad como lo hacen las palomillas, sin importarles su destino. Pero no, *El hombre hacia atrás* en realidad se aleja de la luz hacia donde sus pies lo encaminan, al lado opuesto de la habitación.

En la fotografía también se aprecia parte de la cama y dos sillas; una de éstas tapa la puerta del armario del cual cuelgan ganchos vacíos, tal como ocurre con las sillas. La composición del retrato remite a una soledad insondable, aquella que no puede colmarse con compañía, pues se trata de la falta que nunca será verbalizada. En la habitación de *El hombre hacia atrás* todo parece añorar algo: las sillas a las personas que alguna vez se sentaron en ellas mientras conversaban con el anfitrión; los ganchos a cierta ropa de gala que Allen lució en sus presentaciones en el circo de fenómenos; la cama a la compañía de algún amante, y el hombre hacia atrás a aquello que se aproxima pero nunca llega, porque mientras lo mira de frente sus pies le alejan en dirección inversa. Tal como si fuera una maldición por atreverse a mirar al lugar donde estuvo, es decir, al pasado. Corriendo el mismo riesgo que la mujer de Lot, quien terminó convertida en piedra por desobedecer la prohibición de Dios: no voltear hacia atrás, escuchara lo que escuchara, mientras huía con su familia de Sodoma.¹¹

Aunque sabemos que Arbus está en la habitación, Allen parece estar solo, perdido en la fracción infinita de los sueños. La

¹¹ Todos los pasajes bíblicos han sido tomados de Reina-Valera. (1960). *Biblia*, Sociedades Bíblicas en América Latina. Recuperado de <http://www.biblie.com/es/>. En las subsecuentes referencias sólo se mencionará el pasaje, capítulo y versículos. Génesis 19:24-26.

escena es onírica: no sabemos si soñamos a *El hombre hacia atrás* o si es él quien se sueña a sí mismo. Verlo así, ausente, atrapado en el solipsismo de sus pensamientos, me hace imaginar que se cuestiona, sin ambages, el fin fundamental de la vida, de su vida. O la importancia de su singularidad, su diferencia. Allen es el Segismundo contemporáneo devorado por el instante de la nada, la conciencia de sí mismo y de su finitud.

Calderón de la Barca encarnó en Segismundo, personaje principal de *La vida es sueño*, al hombre pensante, al hombre del *cogito*, capaz de reflexionar sobre sí mismo, sus actos y su lugar en el universo. Segismundo, hijo del rey Basilio y heredero del reinado de Polonia, fue encerrado en una torre por su padre para evitar el cumplimiento de una profecía que lo destinaba a erigirse en un monarca tirano. El príncipe vive enclaustrado sin comprender su aislamiento y abandono. Cuando es soltado por primera vez, se afirma como el dictador déspota del augurio, capaz de asesinar a un súbdito por no acatar sus órdenes. Pese a ello, al ser liberado una segunda ocasión —en ésta para derrocar a su padre, el rey—, utiliza la libertad y su lugar de monarca para el bien común. Hay un nuevo origen que no sólo desafía el vaticinio, sino que lo conjura.

De la misma forma, *El hombre hacia atrás* en su cuarto-torre de hotel cavila sobre sí y enfrenta a su hado mirando al vacío. Si bien en la escena fotográfica mira, o no, a algún objeto específico, si prolongáramos su mirada, ésta se fugaría más allá del marco, más allá del perímetro que limita la fotografía. Y ese más allá, innarrable para Allen —pues su mirada jamás podrá alcanzar lo que hay fuera de la fotografía: una alegoría de nuestra propia imposibilidad de saber qué hay allende al mundo de lo humano—, hace eco de Segismundo, príncipe de Polonia: “¿Qué es la vida? Un frenesí. [...] una sombra, una ficción”.¹²

¹² Calderón de la Barca, P. (1982). *La vida es sueño*. Salvat editores.

Arbus advirtió en *El hombre hacia atrás* la evocación del *Angelus Novus* de Paul Klee —a propósito del texto de Walter Benjamin—¹³ con el rostro vuelto al pasado, sin dejar de percibir catástrofes amontonadas ruina sobre ruina. Ella convirtió a Allen en su propio ángel de la historia. “Joe Allen es una metáfora del destino humano caminando ciegamente hacia el futuro mirando al pasado. El hombre hacia atrás: el hombre que puede mirar hacia donde estaba..., nostalgia...”¹⁴ Pero la nostalgia, el anhelo por lo perdido, no siempre sabe lo que ha perdido; esa es la historia jamás nombrada, la de la imposibilidad de un origen. Porque lo que creemos verdad en realidad lo inventamos; lo que pensamos descubrir sin duda lo construimos; lo que jurábamos tener es claro que jamás lo tuvimos; lo que creímos ser jamás fuimos. Seres divinos hechos a la imagen de un Dios, colmados de luz y amor, fallando sólo ante la tentación del diablo. Mas no, sólo hombres y mujeres intentando revestir con lenguaje la falla, la huella, nuestras perpetuas añoranzas.

La añoranza

El retrato es un juego de miradas que se entrecruzan y encuentran, aunque a veces jamás se topen. A veces contemplamos sin ser vistos o nos ven sin siquiera saber de ello, pero si nuestros ojos tropiezan con los de otro es inútil fingir indiferencia. Observadores y

¹³ “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”, Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ed. y tr. de Bolívar Echeverría. Recuperado de <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobreelconceptodehistoria.pdf>

¹⁴ Bosworth, P. (2006). *Diane Arbus*. Lumen.

observados no siempre confluyen en tiempo-espacio. Así ocurre en los retratos, tres subjetividades entran en combinación: el ojo de quien fotografía, el sujeto fotografiado y la mirada del futuro espectador. Ver al otro es vislumbrarse a sí mismo, es saberse observado, lo que nos relaciona con el juicio de los demás en un desasosiego infinito. Porque la construcción de nuestra identidad, como la de todos, depende de reconocer o negar esas miradas. Los sujetos singulares fotografiados por Arbus estaban al tanto de que serían examinados con escrutinio sin poder encarar a los fisgones en tiempo real y lineal; sin embargo, en sus retratos pareciera no importarles.

Arbus poseía una mirada especial. Desde joven ensayaba encuadres mientras fingía tomar fotos, quizá ya andaba en busca de su estilo. A temprana edad sintió irrefrenable atracción hacia aquello que sus padres le prohibieron mirar, en específico a un pariente: una mujer psicótica con la boca pintada de color carmesí que gritaba por las tiendas Russek, propiedad del padre de Arbus. A Dian se le fijó la mirada de pánico y soledad de aquella mujer. Más tarde recordaría que hubiera deseado captar en una fotografía lo que percibió en ella.¹⁵ Acaso lo no-representable, lo inexistente para la imagen, lo que se resiste a toda simbolización: la muerte, el espanto, la locura, el deseo... Con todo, Arbus pasaría su vida intentando capturar eso real en cada sujeto que colaboró como su modelo.

En Estados Unidos, durante la década de los cincuenta, la fotografía documental había ganado reputación por su pretendido nivel de objetividad. Se tenía la creencia de que capturaba la realidad y de que la imagen era copia fiel del acontecimiento. Hacia finales de los cincuenta e inicios de los sesenta algunos fotógrafos americanos se replantearon la foto documental. El punto de vista abiertamente subjetivo —recurrido ya en los cuarenta— fue reapropiado e intensificado por una generación de fotógrafos que exploraban

¹⁵ *Ibid.*, p. 266.

una mirada diferente a la establecida; Arbus formó parte de ellos. Se trataba de artistas más involucrados con la realidad, que intentaban congelar el acontecimiento desde la vida propia, a sabiendas de que su intervención, su sola mirada, influenciaba la fotografía. Fotografiaban a través de una pasión ética, además de estética, con el único afán de comprenderse y aprehenderse a sí mismos en su propia existencia. Verdaderos pensadores existenciales si escucháramos a Kierkegaard.¹⁶

El interés de Arbus por sujetos singulares llegó a la cúspide cuando vio *Freaks* (1932), película de Tod Browning, inspirada en el cuento *Spurs* de Tod Robbins. Sólo entonces supo lo que quería retratar. *Freaks* narra la vida de un circo en el cual conviven y actúan personas con *anomalías* físicas: enanos, siamesas, gente sin extremidades, hermafroditas, microcéfalos, etc. En la feria también trabajan personas *normales*, entre ellos una bella trapecista de nombre Cleopatra y su fornido amante, Hércules. Ambos intentan aprovecharse y robarle su fortuna a Hans, el enano administrador del circo. Browning trabajó con un casting compuesto de verdaderos fenómenos de feria. Aspiraba a que el espectador mirara más allá de la *deformidad* de los personajes y se identificara con ellos, confiaba en despertar su empatía.

Freaks trivializa la belleza tradicional. La malicia es representada por personas *normales* y *atractivas*, según los estándares estéticos más clásicos de aquella época: ella rubia y voluptuosa, él alto y corpulento. Mientras que los fenómenos representan la solidaridad y son mostrados con ingenua ternura, así como armonía en sus vidas; haciendo eco a lo que las brujas de *Macbeth* dicen a coro: “lo bello es feo, lo feo es bello”.¹⁷

¹⁶ Ramírez, C. (1999). *Preparando el regreso a lo real*. EUNED, p. 17.

¹⁷ Shakespeare, W. (2005). *Macbeth*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nb/ark:/59851/bmco6gl>

Tod Browning desafió los cánones de belleza, normalidad y perversión en la década de los treinta, cuando el conservadurismo exacerbado culpaba a los migrantes de los grandes problemas estadounidenses; bueno, no ha cambiado mucho. En la década anterior, en la de los veinte, habían proliferado el racismo, la xenofobia y grupos como el Ku Klux Klan endurecieron aún más su mirada hacia lo otro. Difícil conmover a un público así. Peticiones de censura y manifestaciones públicas exigieron la remoción de la película de las salas de cine. Huelga decir que *Freaks* sepultó la carrera de Browning en Hollywood. El film fue tachado de inmoral, obsceno y ofensivo. Al parecer, aquello perseguido por Arbus asustó a los espectadores de la época: una mirada sin velo a lo humano, a sí mismos, a lo reprimido.

El atrevimiento de Browning —la exposición candorosa pero sin pudor de estas personas— espejó la falla e incapacidades de un pueblo considerado, por sí mismo, ejemplar. Juzgarse como modelo a seguir constituye el gran problema de la discriminación, porque existe una mirada vertical de superioridad moral —de arriba hacia abajo— y de presunta inocencia. Pereña lo explica con mayor claridad:

en las diversas formas de teocracia o tiranía todo desvío del sujeto será visto como pecado o como irresponsabilidad, ya que la propia organización del poder colectivo (Estado o Iglesia) se presenta como lugar de la *Inocencia* y de la *Verdad*. Esta es la expresión más cruel de la pulsión de muerte en la organización social, pues a partir de esa proclamación de inocencia el sujeto en su singularidad está proscrito y disidente condenado a la horca, quiere decir, al exterminio.¹⁸

¹⁸ Pereña, F. (2005). "Culpa y responsabilidad". *Desde el Jardín de Freud*, 5, 116-127.

Dicha discriminación es fundamentada por quienes inventan orígenes y teorías inamovibles, lo que crea tensión entre la vida privada y la vida pública. Rorty subraya esa tirantez en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*. Desde su perspectiva, los discursos del pensador metafísico —por ejemplo el platonismo y el cristianismo— buscan unificar ambas esferas de lo humano —lo privado y lo público—; cuando para Rorty resulta imposible unir en el plano teórico la creación de sí y la justicia. De ahí que apueste por su teórico ironista:¹⁹ un pensador que desconfía de las verdades absolutas; que tiene dudas radicales acerca de la palabra de otros, pero también de la propia palabra; que abandona la pretensión de imponer verdades, así sean suyas; que no piensa que su decir se encuentra más cerca de la realidad o que está fundamentado por un poder superior.²⁰

Freaks obliga a confrontar lo humano con lo ominoso de la vida real; imposible obviar nuestra propia deformidad. Lo siniestro²¹ suscita angustia al advertir que lo terrible no es ajeno y que forma parte del ámbito familiar. Freud analiza en *Lo siniestro* el término alemán *unheimlich* (siniestro, ominoso, sospechoso, que da miedo) con la palabra *heimlich*, que puede traducirse como familiar. Ambas vocablos, con varios sentidos, apuntan al retorno de lo reprimido, a lo ominoso que suele pensarse como ajeno y venido del exterior. No obstante, la amenaza —por intrusa que nos

¹⁹ Para Rorty, los ironistas son quienes dudan de las verdades absolutas y los fundamentos: “Lamaré ironista a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) Tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma”. Rorty, R. (2013). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, p. 91.

²⁰ “El teórico ironista desconfía de la metáfora del metafísico, de la mirada vertical hacia abajo. Coloca en su lugar la metáfora historicista de la mirada retrospectiva hacia el pasado, a lo largo de un eje horizontal”. *Ibid.*, p. 115.

²¹ Freud, S. (1997). *Obras completas, Lo ominoso*, t. VII. Biblioteca nueva.

parezca— siempre cumple dicha función terrorífica al estar articulada a lo familiar, a lo ya consabido.

Desde la antigüedad, la cultura occidental ha sentido la necesidad de señalar, describir y construir lo monstruoso; pero lo grotesco siempre reta y transgrede la arbitrariedad y los dogmas de lo *normal*. Según la época y cultura en la cual nos situemos, el monstruo tiene rostros distintos. Puede ser el sujeto con capacidades físicas o mentales diferentes, los homosexuales y las lesbianas, las minorías raciales y religiosas, los sujetos que rompen la ley e inclusive el otro género; cualquier singularidad que amenace confrontar al *status quo* y su planteamiento sobre cómo debería ser la vida humana.

Lo *monstruoso* o *enfermo* amenaza los discursos pilares y fundacionales del bienestar humano. Entonces, siguiendo a Foucault, lo *monstruoso* para el discurso médico son la enfermedad y los defectos de la naturaleza que deberían ser prevenidos y corregidos; para el discurso económico, los sujetos de difícil inclusión en el engranaje productivo y de consumo; para el discurso conservador, las mujeres que deciden sobre su cuerpo y su vida; para el psiquiátrico, las personas sujetas a medicación y aislamiento; para el religioso, los homosexuales y demás pecadores necesitados de salvación y expiación; para el discurso racial, quienes no formen parte de una genética idealizada; para el discurso fanático, los sujetos destinados al exterminio según sus *santas* escrituras; para el discurso penal, delincuentes merecedores de exclusión y castigo...

Los monstruos de *Freaks* representaron para los espectadores de la década de los treinta —aún hoy causa cierta conmoción— una amenaza. El antídoto para repeler la angustia producida por el retorno de lo siniestro fue blindarse con la no-identificación hacia ellos. Prefirieron ser parte de la *normalidad* y no de la singularidad o la diferencia. Según Foucault, “el monstruo engendra violencia desde el momento en que su existencia viola la ley de la naturaleza,

así surge la voluntad lisa y llana de supresión, o bien los cuidados médicos y la piedad”.²²

Diane Arbus se juzgaba más cercana a los sujetos alienados y con deformaciones físicas, que a otras judías ricas como ella. Consideraba a los excéntricos —así les llamaba— verdaderos aristócratas. “La mayoría de la gente se pasa su vida temiendo pasar por una experiencia traumática. Los *freaks* nacieron con sus traumas. Ellos ya han pasado su prueba. Son aristócratas”.²³ La serie fotográfica *El círculo completo: ¿quién es el que puede decir quién soy yo?* fue publicada a tropezones en la revista *Bazaar*. A la jefa de redacción no le parecieron propias para el estilo de sus lectores, además, dijo sentirse decepcionada por el interés de Arbus en seres grotescos y extravagantes. La fotógrafa escribió como prólogo a sus fotos:

Estos son cinco seres excepcionales que se manifiestan mucho más que nosotros; lo hacen respondiendo a un llamado, no por impulso; son un invento, producto de una creencia; cada uno de ellos es autor y héroe de un sueño real por el que se ponen a prueba y se juzgan nuestro coraje y nuestra astucia; son útiles para que nos preguntemos una y otra vez qué es cierto, inevitable y posible, y qué significa convertirse en quien hayamos de ser.²⁴

Arbus no quedó satisfecha con la edición que hizo *Bazaar* de sus fotos porque suprimieron la imagen de Stormé, *La dama que parece un caballero*. Al año siguiente vendió la misma serie a la revista *Infinity* y escribió como introducción: “Los excéntricos como aristócratas de la naturaleza: seres extraños y preciosos vistos desde el interior como a ellos les gustaría que los miraran”.²⁵ En esta

²² Foucault, M. (2002). *Los anormales*. Akal, p. 58.

²³ Bosworth, P. (2006). *Diane Arbus*. Lumen, p. 234.

²⁴ *Ibid.*, p. 334.

²⁵ *Ibid.*, p. 336.

revista pudo incluir la fotografía censurada. Un director artístico de la empresa contaría más tarde que recibieron un par de suscripciones canceladas, tras la publicación de la editorial fotográfica.

¿Qué es lo moralmente ofensivo de la película *Freaks* de Browning y de las fotografías de Diane Arbus? Tal vez que desde la perspectiva de ambos artistas el sujeto *deforme, monstruoso y alienado* se resiste a la cosificación. Si la mirada cosifica evidenciando la presencia de los otros —y, además, es el reconocimiento de que somos un objeto que otro mira y juzga, como dice Sartre—, los modelos de Arbus sostienen su singularidad con actitud retadora ante quien intenta objetivarlos. En los retratos cada sujeto hace alarde de su singularidad e irrumpe en la vida del espectador convencido de que su diferencia lo constituye, de que es un fin en sí mismo. Sus rostros y sus miradas son el discurso, lo que recuerda a Lévinas. Sin duda, los modelos no son fáciles de ver, más aún porque aparentan desarticular la mirada totalitaria y vertical: el sujeto observando a un objeto. Bajo la contemplación totalitaria el sujeto es observado en términos de quien lo mira, reduciéndolo a una cosa definida y necesitada de interpretación; entonces, la singularidad es soslayada, sometida por quien en realidad se mira a sí mismo en quien observa.

Arbus captaba en las miradas de sus modelos la fugaz infinitud de sus almas. Vidas singulares e irrepetibles que suceden una y otra vez. La contemplación intuitiva de Arbus, sumada a encuadres de corta distancia, capturaba —en un intento consciente de eludir cualquier simetría— la pose o expresión más extraña; lo que una vez más redirige a Lévinas.²⁶ Los excéntricos se exhiben rechazando la reducción de los espectadores, mientras la fotógrafa destaca la

²⁶ Para Lévinas el rostro del otro ordena no matar, esta orden se refiere a no reducir al otro a mi misinidad. El rostro es único e intransferible, lo que advierte que el otro es ajeno y que debe ser visto como tal, sin la intención de comprenderlo o domesticarlo. Este encuentro cara a cara es asimétrico; ya que significa aceptar al otro como un infinito en sí mismo.

singularidad sin intentar domesticarla; quizá una manera de aceptar el rostro en su dimensión única y asimétrica. De este modo, Arbus reconocía también su propia peculiaridad en la singularidad de sus modelos; es a través de ésta que acepta su correspondiente diferencia y aprehende su vida.

Pero no todos coincidían en la mirada empática de Diane Arbus. Su trabajo también fue considerado sensacionalista y poco piadoso. A Susan Sontag, por ejemplo, pareció impacientarle que Arbus se refiriera a la fotografía como algo travieso. La escritora estadounidense recuerda en su ensayo *Sobre la fotografía* la película *Blow up* (1966), de Antonioni —aquella escena en la que el fotógrafo recorre perturbadamente el cuerpo de la modelo al tiempo que acciona la cámara—, y exclama: “¡Vaya travesura! Entre el fotógrafo y el tema tiene que mediar distancia”.²⁷ Así recuerda Sontag la exposición de Arbus:

Transcurrieron diecisiete años antes que la fotografía atrajera nuevamente multitudes tan numerosas al Museo de Arte Moderno para la exposición retrospectiva de la obra de Diane Arbus en 1972. En la exposición de Arbus, ciento doce fotografías hechas por una sola persona y todas similares —es decir, casi todos los retratados (de algún modo) se parecen— imponían una sensación exactamente opuesta a la tranquilizadora calidez del material de Steichen.²⁸ En vez de personas cuyo aspecto complace, gentes[sic] representativas que se comportan humanamente, la exposición de Arbus presentaba monstruos diversos y casos límite —casi todos feos, con ropas grotescas o desfavorables, en sitios desolados o yermos— que se han detenido a posar y a menudo, observan al espectador con franqueza y confianza. La obra de Arbus no invita a los espectadores a

²⁷ Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Alfaguara, p. 29.

²⁸ Edward Steichen uno de los grandes fotógrafos del siglo xx y el realismo social, famoso por su impecable factura y su estilo reminiscente a la pintura.

identificarse con los parias y los aparentemente desdichados que fotografió. La humanidad no es una.²⁹

Y sí, Sontag tiene razón, la humanidad no es una; sin embargo, ella observa los retratos de Arbus como si debieran serlo. Ése es uno de los escollos entre moral y ética. La alteridad tiene que ver con la contingencia, la metafísica con las causas o los fundamentos. Si no hay en las construcciones de lo humano algún tipo de origen —como pretende la metafísica—, todo ha sido contingencia y azar; *ergo*, no hay modelo de perfección que seguir ni un *Topos Uranos*³⁰ del cual guiarnos. Si bien la fotografía de Arbus no es compasiva, es decir, sin el empeño de agraciarse los sujetos al espectador, intenta alejar a los modelos de una condición alienada. Quizá no sean individuos de aspecto grato para muchas personas, pero juzgar que por ello no se comportan *humanamente* me hace preguntar qué sería lo humano para Sontag. Más adelante añade:

La exposición de Steichen era un estímulo y la de Arbus un bajón [...] su obra muestra gente patética, digna de lástima, y también repulsiva, pero no suscita ningún sentimiento compasivo [...] Se ha tratado como hazaña moral lo que en realidad es una agresión al público: que las fotografías no permiten al espectador mantener la distancia.³¹

Huberman, en su texto *Arde la imagen*, se pregunta a qué clase de conocimiento puede dar lugar la imagen. Propone varios. La imagen es, al mismo tiempo, documento, objeto onírico, obra, objeto de tránsito, monumento, objeto de montaje, un no saber

²⁹ Sontag, *Op. cit.*, p. 55.

³⁰ En *Fedro*, Platón asevera que el *topos uranos* es el mundo de las ideas perfectas, de la existencia auténtica y verdadera. Para él, el mundo sensible es la pura apariencia de los arquetipos.

³¹ Sontag, *Op. cit.*, pp. 55-56.

científico pero también objeto científico, es decir, muchos saberes. De modo que en los retratos de Arbus hay algo más que imágenes deprimentes, como hay algo más allá de las imágenes cálidas y tranquilizadoras de Steichen. Me atrevo a decir que a Sontag le molestaba que los retratados por Arbus estuvieran fuera de contexto; esto es, que las fotografías fueran ahistóricas y apolíticas. Y sí, ambos fotógrafos pueden, como escribió la ensayista, hacer irrelevantes tanto la historia como la política. Ahora bien, es quizá en esa irrelevancia donde subyace lo esencial de la mirada de Arbus. Porque lo atrayente de sus retratos —o lo repulsivo para algunos espectadores— es la exacerbación de lo esencial: la vida sucediendo y desafiando cualesquiera de los discursos aprendidos de la hegemonía social. En ese sentido, la obra de Arbus me recuerda más a lo escrito por Benjamin acerca de las fotografías de Atget:

El valor cultural de la imagen tiene su último refugio en el culto al recuerdo de los seres queridos, lejanos o desaparecidos. En las primeras fotografías vibra por vez postrera el aura en la expresión fugaz de una cara humana. Y esto es lo que constituye su belleza melancólica e incomparable.³²

Intentando hacer una similitud con lo escrito por Benjamin, respecto de Atget y sus fotografías de espacios públicos totalmente vacíos,³³ me pregunto sobre los retratos de Arbus: ¿no somos todos fallidos, deformes, grotescos, de alguna forma monstruosos, propensos al dolor y a la aspiración de la felicidad? Sontag juzgó la visión de Arbus como una mirada desde afuera, en todo caso, la de ella también lo era. ¿Hay alguna que no lo sea? Con todo, hay que subrayar que la ensayista tampoco pensaba que el trabajo de

³² Benjamin, W. (1989). *Discursos Ininterrumpidos* I. Taurus, p.31.

³³ “¿no es cada rincón de nuestras ciudades un lugar del crimen? ¿No es un criminal cada transeúnte?”. *Ibid.*, p. 82.

Arbus fuese insensible o cínico, aunque sí falsamente ingenuo y, por tanto, con cierta perversidad en la mirada de la fotógrafa. ¿Es eso posible? Sí, desde luego.

¿El hombre hacia atrás, el enano mexicano o la familia de enanos rusos se considerarían a sí mismos gente patética, repulsiva, anhelante de compasión y lástima?, cómo saberlo. Lo que sí es claro es que el repudio o la misericordia de algunos espectadores hacia esos *freaks* fue una reafirmación de sí mismos como parte de la *normalidad*. Recordando la película *Freaks*, ¿qué es lo que tanto exaspera a Cleopatra, la rubia trapecista, que pone en riesgo su plan para despojar al enano Hans de su fortuna? Que los fenómenos de feria entonen *we accept her, one of us* como muestra de aceptación, tal si fuera uno de ellos. El desprecio permite a los espectadores de la exposición de Arbus —e igualmente a Cleopatra— convencerse de que ellos son parte de la media social aceptable: los *normales*. Y qué decir de la fealdad de los sujetos descrita por Sontag en párrafos anteriores; juzgaría a la belleza como una garantía inamovible de felicidad. No puedo evitar pensar en la exultante belleza de Marilyn Monroe, y ya sabemos todos sobre su quebranto y sombrío destino.

Si algún espectador de la retrospectiva de Arbus en el MOMA topase en la calle a alguno de los sujetos retratados podría cambiar de acera o mirar hacia otro lado; sin embargo, durante la exposición nadie consiguió mantener distancia, interpretada por Sontag como agresión. Que los retratos de Arbus no permitan poner distancia y, por ende, que los espectadores se sientan agredidos no se debe a la singularidad de los modelos, quizá a que nadie miró más allá de los *errores* que *violan* —desde el discurso médico, social, económico o moral, etc.— la ley de la naturaleza que, por cierto, no es humana, sólo es. Mientras la mirada de Arbus era afable con los *excéntricos*, la de los espectadores fue reprobatoria, ajena e indiferente a toda marca, a toda huella.

Toda huella, toda marca: una cicatriz

Ves a alguien en la calle y lo que adviertes
ante todo es la falla.

DIANE ARBUS

¿Qué es una huella? La palabra tiene varias acepciones aunque, para este tema, no todas son relevantes. Una huella es la impresión honda que queda de una pisada, se trata de algo que subsiste. En la mente o el alma humana sería ese grabado profundo, duradero, que persiste en el sujeto después de algún acontecimiento. Las personas estamos marcadas por nuestras huellas; eso que perdura en nosotros, en nuestra vida, de los acontecimientos. La huella es una estela, una hondura imposible de rellenar. El origen inenarrable que de alguna manera se relata y se reescribe, lo que no es poca cosa. La huella es también singularidad.

Arbus se refirió a los excéntricos en una de sus editoriales de fotografía como aristócratas, porque ya habían enfrentado una experiencia traumática, es decir, un acontecimiento, eso que deja una huella a su paso. “Los *freaks* nacieron con sus traumas”, escribió. Entonces, ¿qué es un suceso traumático? Justo esa impresión emocional intensa, causada por algún hecho o acontecimiento, que produce en el subconsciente del sujeto una marca duradera, imposible de borrar. Por consiguiente, todos portamos huellas, ya que tarde o temprano enfrentamos experiencias traumáticas; sólo que algunos, como ciertos *excéntricos* de Arbus, portan parte de sus huellas a la vista de todos. Mientras que los *normales* caminan y se entremezclan llevando sus huellas, su singularidad, sus propios traumas, escondidos bajo el ropaje de lo convencional.

Una huella puede ser visible o no, aunque en algunas ocasiones se oculta al mismo tiempo que se muestra. Ése parece ser

el caso de John Vincent Moon, personaje de *La forma de la espada* de Borges. “Le cruzaba la cara una cicatriz rencorosa: un arco ceniciento y casi perfecto que de un lado ajaba la sien y del otro el pómulo”.³⁴ Así inicia el relato.

La cicatriz aludida es la médula de la narración, la marca que ha signado al protagonista. Desde las primeras líneas, Borges, primer narrador, describe a su interlocutor: un supuesto inglés de ojos glaciales, enérgica flacura y cicatriz prominente; alguien en apariencia severo y cruel, aunque justo. A Borges, pasado de copas, se le ocurre mentar la cicatriz sin estar convencido de la razón de su atrevimiento. Con esto concede la palabra al segundo narrador, el inglés arriba descrito, quien tiene la oportunidad de reconstruir su historia y enunciar su huella; mas pone a Borges una condición para contarle acerca de la cicatriz: no mitigar ningún oprobio, ninguna circunstancia de infamia. Es decir, rechazar cualquier justificación o presunción de inocencia, en otras palabras, que le permita asumir su responsabilidad.

El cuento avanza. Se revela que el segundo narrador en realidad es irlandés y que peleó en la guerra de independencia de su país natal. También que durante un enfrentamiento rescató a otro soldado, John Vincent Moon, de la parálisis del miedo y así evitó que lo capturasen. Mientras el segundo narrador está rememorando, advertimos su desprecio por la flaqueza de aquel soldado quien, con sus actos de cobardía e indiferencia, pone en peligro a los otros. El cuento conduce al lector por el camino de la infamia: Moon, para protegerse a sí mismo, vende a su salvador por unas monedas y su propia libertad. Hacia el final de *La forma de la espada*, Borges nos reserva una sorpresa, el que narra la historia es el propio John Vincent Moon, quien se ha puesto en el lugar del hombre traicionado.

³⁴ Borges, J.L. (1984). *Ficciones*. Alianza editorial, p.133.

—¿Usted no me cree?, balbuceó. ¿No ve que llevo escrita en la cara la marca de mi infamia? Le he narrado la historia de este modo para que usted la oyera hasta el fin. Yo he denunciado al hombre que me amparó: yo soy Vincent Moon. Ahora desprécieme.³⁵

Escuchando a Derrida: el más allá de Moon retorna al más acá, lo cual hace evidente su recorrido; la estela dejada a su paso. La forma de la espada es la forma de la cicatriz, la marca y huella de John Vincent Moon. Cicatriz que no sólo le atraviesa el rostro, también su discurso, incluso la concepción de sí mismo. Por eso, Moon cuenta la historia como si él fuese el traicionado, mientras que el infame alguien desconocido. Relata su vileza desde el lugar del otro, el que traiciona —el héroe burlado—, para así poder discurrir sobre su propia crueldad. La cicatriz de Moon es la huella presente de aquello ausente, eso que encubre lo otro y que reaparece dentro de lo que no es: la verdad dentro de una mentira. Una especie de simulacro que permite a Moon alejarse de su acto y acercarse al otro. ¿Qué empuja a Moon a revelar su infamia a Borges?

Dice Kierkegaard que “lo que el niño no olvida, el viejo lo recuerda”.³⁶ El hombre enérgico y de ojos glaciales evoca, con intuición literaria, el recuerdo del suceso que lo marcó por dentro y por fuera. Es decir, Moon elabora —no sólo hace memoria— aquel suceso, y suscita un acto de responsabilidad años después del evento; lo que marca tal vez, sólo tal vez, un nuevo origen para él, una nueva constitución de su subjetividad: la oportunidad de redescibirse a sí mismo. Como si un acontecimiento pudiera deshacerse —marcarse y borrarse las veces necesarias— transformándose en el sucedáneo del origen que, como tal, siempre vuelve a empezar; con el determinismo de reinventarse hacia el por venir.

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁶ Kierkegaard, S. (2009). *In vino veritas*. Alianza editorial, p. 25.

No creo que Arbus exhibiera sólo *defectos* físicos —al igual que la cicatriz de Moon— como constitutivo de la singularidad, también es visible su afán de provocar algún tipo de identificación entre espectador y modelo. A mi juicio, cada fotografía fue tomada desde la similitud: experiencias íntimas y cotidianas que los seres humanos, alienados o no, compartimos. Sus modelos no eran sin más sujetos con formaciones físicas distintas a los estándares anatómicos o licenciosos de vidas extravagantes. Igualmente fotografió personalidades consideradas parte del modelo aceptado socialmente; aunque bajo su lente muestran cierta perturbación —inclusive monstruosidad—, emparentándolos con los *freaks*. El mensaje es claro, al menos para mí: Todos compartimos alguna falla, cierta extrañeza, traumas, faltas, huellas.

Norman Mailer, después de haber sido retratado por Arbus, comentó que darle una cámara a Diane Arbus era como poner una granada detonada en manos de un niño.³⁷ Inevitable que gente famosa, *bella* y *exitosa*, o simplemente vanidosa, se sintiera agredida e insultada por esa mirada, calándolos hasta los huesos, para exhibir cada agujero de sus noches. La mayoría, en apariencia, no eran parte de la falla, sino miembros del Estados Unidos anglosajón, blanco, exitoso, fuerte y moderno. Con todo, Arbus presionó hasta extraer la singularidad y la soledad inmanente al ser humano, para debilitar los mecanismos de defensa con los cuales se intenta ocultar la castración, o en término llanos, la vulnerabilidad innegable.

Diane Arbus captaba lo extraño, lo ominoso dentro de cada uno —como la narración de Moon capta lo siniestro de sí mismo en *La forma de la espada*—, porque estaba convencida de que la singularidad está en todos y es parte indispensable de la suma. No

³⁷ Diane Arbus tiene una fotografía: *Niño con una granada de mano de juguete en Central Park*, 1962. El retrato es de un niño con uno de los tirantes de su short colgando con torpeza mientras que, con su mano derecha, sostiene y muestra una granada de juguete, al mismo tiempo que hace una mueca graciosa a la cámara. Si bien el retrato que tanto disgustó a Mailer es de 1963, lo que dijo respecto de Arbus no parece una coincidencia.

dudo que pensara en ella misma, en su propia deformidad, durante sus proyectos fotográficos. Volviendo a Sontag:

El dolor es más apreciable en los retratos de los normales: la pareja madura que riñe en el banco de un parque, la tabernera de Nueva Orleans en casa con la estatuilla de un perro, el chico en Central Park aferrado a su granada de juguete.³⁸

Lacan, nacido en el seno de una familia religiosa y conservadora, creía que las heridas psíquicas más violentas surgen en el interior de las colectividades sometidas, en apariencia, a la mayor normalidad. O como escribe Pereña:

La concreción del pacto social admite al menos dos formas: una forma según la cual el pacto social y el modo coyuntural del ejercicio del poder coinciden (todas las figuras de la teocracia y de la tiranía), y otra que admite que el sujeto ni es coincidente ni equivalente con la organización social y es, por tanto, insustituible en su dolor como en el extravío de su satisfacción.³⁹

Conclusión: una soledad sin remedio.

¿Intentaría Arbus exponer la soledad, así como las huellas y las heridas psíquicas del ama de casa, la estrella de cine, el escritor exitoso, los matrimonios bien avenidos, la familia nuclear o los militantes de algún partido político? Imposible saber, pero quizá de ahí su doble trasgresión. Regresando a Sontag:

Aunque casi todos los espectadores están dispuestos a imaginar que estas personas, los ciudadanos del submundo sexual así como

³⁸ Sontag. *Op. cit.*, p. 60.

³⁹ Pereña. *Responsabilidad del sujeto...*, pp. 116-127.

los caprichos genéticos, son infelices, pocas imágenes muestran en verdad tensión emocional. Las fotografías de pervertidos y auténticos monstruos no acentúan el dolor, sino más bien su distanciamiento y autonomía. Los imitadores de mujeres en sus camerinos, el enano mexicano en el cuarto de su hotel en Manhattan, los enanos rusos en un salón de la Calle 100, y los de su especie, son presentados en general como personas alegres, seguras, naturales.⁴⁰

Y esto, posiblemente, fue lo más insultante de los retratos de Arbus. Atreverse a presentar a los sujetos *normales* como raros y vulnerables, mientras que los excéntricos pueden parecer alegres y plenos. Por cierto, el mismo atrevimiento de Browning en *Freaks*. He allí la verdadera no-distancia que agredió a los espectadores de la exposición del MOMA. No permitir que los excéntricos fuesen reducidos a seres humanos con otro destino que no fuera el de una vida dolorosa, dependiente, inhábil, insegura y triste. Peor aún, para el *establishment* el que no formasen parte del *status quo* y los discursos del bienestar humano pareciera liberarlos, revelarlos como algo indomable, indefinible y, por lo mismo, dignos de temer por la sociedad. En ese sentido, nos atrevemos a decir, al igual que Foucault, que el monstruo es el gran modelo de todas las pequeñas diferencias.⁴¹

Las pequeñas diferencias

Las pequeñas diferencias —preferencias sexuales, libertades de culto, raza, creencias políticas, ideologías, género, etc.— son minúsculas si pensamos en el libre ejercicio de éstas; sin coaccionar a los demás a consentirlas y formar parte de ellas. No obstante, se

⁴⁰ Sontag, *Op. cit.*, p. 60.

⁴¹ Foucault, *Op. cit.*, p. 58.

vuelven monumentales cuando recordamos la infelicidad y la crueldad provocada por la discriminación. “Aquel que hoy pretenda un cierto respeto al ‘hombre de la humanidad’, que se rija por el juicio de la existencia que se basa en lo singular del sujeto, se ha situado fuera del sistema”,⁴² escribe Pereña.

Todavía hoy la homosexualidad es causa de pena capital en Arabia Saudita, Nigeria, Somalia, Irán, Yemen, Sudán y Mauritania. Alrededor de setenta ciudadanos están presos debido a sus preferencias sexuales. En países donde la homosexualidad no era aceptada, aunque tampoco perseguida, las leyes se han endurecido o vuelto punitivas. Por ejemplo, India restableció una norma ¡colonial! que criminaliza las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. En Nigeria, donde ya existía una ley prohibitoria de las relaciones homosexuales, en la actualidad se impiden las agrupaciones y las demostraciones públicas de afecto. Mientras que en Rusia existen leyes que reprimen la libertad de expresión de los homosexuales. Como bien afirma Rorty, “la condena de la homosexualidad ha llevado a una gran infelicidad humana innecesaria”.⁴³ Debe ampliarse el círculo del nosotros, propone Rorty citando a Peter Singer, para que exista “mayor disponibilidad por parte de los heterosexuales a ponerse en el lugar de los homosexuales, a imaginar cómo debe ser oír que a uno le digan que el amor que siente por otra persona es una perversión repugnante”.⁴⁴

En algunos países ser mujer es sinónimo de domesticación y obediencia. Algunos cotos fundamentalistas de la religión musulmana autorizan latigazos, ablación, muerte por lapidación y el matrimonio de octogenarios con niñas; aunque, no sólo en países musulmanes las mujeres son discriminadas, violadas o asesinadas. En México, por ejemplo, según usos y costumbres de algunos

⁴² Pereña. *De la violencia...*, p. 200.

⁴³ Rorty, R. (2009). *Una ética para laicos*. Katz, p. 14.

⁴⁴ *Ibid*, p. 26.

pueblos, las niñas y adolescentes pueden ser vendidas como mercancía por sus padres. En el mismo país, con mayor visibilidad en Ciudad Juárez, Veracruz y el Estado de México, son violadas y asesinadas con impunidad. Las mujeres, para un sector de la población tanto masculina como femenina, son esos objetos ofrecidos por Lot a una turba irrefrenable para impedir que dos ángeles, santos varones, mensajeros de Dios, fuesen violados por un enjambre enfurecido:

Lot salió de la casa cerrando la puerta detrás de sí, y les dijo: “les ruego, hermanos míos que no cometan semejante maldad. Oigan, tengo aquí dos hijas que todavía son vírgenes. Se las voy a traer para que ustedes hagan con ellas lo que quieran, pero dejen tranquilos a estos hombres que han confiado en mi hospitalidad”.⁴⁵

El pasaje bíblico habla acerca de la hospitalidad hacia el huésped, el extranjero, contrato sagrado en aquellos tiempos; sin embargo, si escuchamos a Derrida se debe subrayar que, si bien existe una ley incondicional de la hospitalidad ilimitada, hay leyes de la hospitalidad condicionadas y condicionales.⁴⁶ La hospitalidad de Lot hacia el extranjero olvida la protección de sus hijas, la hospitalidad hacia sus propias hijas, y las deja a merced de cualquier cosa que signifique para la violenta muchedumbre “hagan con ellas lo que quieran”. Ninguna virtud puede cimentarse en la crueldad, ya que dejaría de ser virtud.

⁴⁵ Génesis 19: 6-9.

⁴⁶ “Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Éste ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un ‘en casa’, sin duda, garantizando lo ‘propio’ y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento”. Derrida, Jacques. “El principio de hospitalidad”, entrevista hecha por Dominique Dhombres, tr. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *Le Monde* (París, Francia), 2 de diciembre de 1997. Recuperado de http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/hospitalidad_principio.htm

En países del llamado primer mundo, digamos Estados Unidos, la discriminación hacia la raza negra y el migrante —mexicanos, guatemaltecos, hondureños y otras minorías raciales— continúa palpable en el abuso de autoridad policiaca, la cual ha culminado en distintas ocasiones con el asesinato de personas que, según los oficiales, estaban armadas: como aquel niño de trece años que llevaba una pistola de juguete o el joven que intentaba extraer su cartera del pantalón para identificarse. El migrante centroamericano es secuestrado, torturado y asesinado en México por mafias del narcotráfico, mientras que los migrantes africanos y sirios sufren un destino de discriminación, trata o vejación en Europa.

La discriminación apunta, además del desprecio hacia la singularidad, a un asunto de poder como sustantivo y verbo: el poder se ejerce porque puede ejercerse. Es decir, el abuso y la crueldad son esgrimidos por quienes están en una situación de poder, frente a quienes no lo están —hablo de presos políticos, niños indefensos ante madres y padres golpeadores, migrantes en tierra extraña, prisioneros de guerra, crimen organizado contra la sociedad civil, mujeres violentadas, abusos policíacos, ejecuciones del narcotráfico, la población civil frente al ejército, los animales como materia prima de cualquier industria, más un largo etcétera—, y producen tanto horror como desasosiego, pues se trata de un asunto de poderío detentado con crueldad, alevosía y ventaja, sin un ápice de empatía por el sufrimiento de quien está quebrantado frente a ellos.

Hay un impulso por someter, aniquilar o usufructuar a lo diferente, lo singular, antes de que éste se acreciente. Las manos autoritarias aprovechan la mansedumbre intelectual de las mayorías que se entregan, obedientemente y sin cuestionamientos, a la arbitrariedad de algunas leyes. Asimismo, existe la fantasía de poseer la razón, una razón que siempre se ajusta hacia donde más convenga al argumentador del discurso. En el fondo subsiste el

deseo de mantener el *estatus quo* e inhibir la singularidad, para adherir al sujeto al urdimbre de preceptos impuestos por la monstruosa mayoría. Una especie de Leviatán de trillones de garras y colmillos, y millones de cabezas, piernas y brazos, impelidos por el fanatismo. El ser humano ha abandonado lo poco que le quedaba de singularidad para arrojarse con las creencias colectivas. Ha preferido entregar la responsabilidad de su existencia a la masa informe y caminar vestido de certidumbres ajenas, aunque desnudo de discernimiento.

Los discursos que rigen las sociedades normalizadas han sido fundamentados en la razón, la divinidad y en construcciones sociales que se han encargado de imponer lo que debe ser lo humano. Coacción devenida en crueldad. Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, propone mantener el espíritu de la Ilustración sin someterlo al mandato de la razón, que casi siempre implanta dogmas absolutos. Aspira a un espíritu que promulgue valores compartidos —pocos y necesarios que auguren una vida alejada de la crueldad—, sin el deseo de regir con normas privadas el libre albedrío del otro. Un bien para usted mas no para mí, que sólo sería refutado cuando se ejerza con crueldad hacia los demás.

En alguna ocasión, Diane Arbus dijo que quería fotografiar lo maligno. Esto me remite a la idea consabida de que el propio creador no sabe, bien a bien, qué sucede durante el instante de la creación. Habría que añadir que el espectador, así como el crítico, tampoco lo sabe, sólo elucubra gracias a su subjetividad e imaginación. Así hallo en los retratos del gigante judío, las trillizas sentadas sobre una cama, el enano en su habitación de hotel y aquel hombre siendo mujer, un espíritu compartido con *El hombre hacia atrás*, quien en la fotografía de Arbus mirará eternamente hacia donde estuvo: su pasado, su origen, los días de infancia encendidos en llamas de singularidad —desde niño, ya, sin poder olvidar su recorrido antes de emprender nuevamente el camino.

Todo sujeto respira nostalgia, ésta le permite aprehenderse a su propia existencia y, al mismo tiempo, reiniciarse hacia un nuevo acontecimiento. No hay cosa tal como el origen, lo realmente temido por quienes buscan imponer sus creencias como *verdad*. Porque saben que si no hay origen no hay fundamento; si no hay fundamento no hay absoluto, y si no hay absoluto sólo puede haber singularidad (es). Arbus lo sabía —así fuese un saber no sabido— y se entregó a la singularidad de los demás aunque también a la propia. No creo que se adjudicara la otredad para cosificarla y lucrar con ella, como piensan algunos; más bien, buscaba aproximarse —a veces con hospitalidad, a veces de forma intrusiva— a su yo singular.

De este modo, cuando recuerdo que el sueño de la razón de la espantosa mayoría sigue produciendo monstruos de crueldad, me gusta pensar que los excéntricos *freaks* de Diane Arbus siempre apelarán a conjurarlos.

Hospitalidad

Cultura se relaciona con los objetos y es un fenómeno del mundo; la hospitalidad se relaciona con la gente y es un fenómenos de la vida.

HANNAH ARENDT

Dar y recibir hospitalidad impone obligaciones de cuidado y protección cuya inviolabilidad es esencial en toda relación interpersonal y toda moral.

MARTHA NUSSBAUM

El juego de miradas entrevera el lazo social. Quien mira a alguien que igualmente le mira percibe la condición del reconocimiento: existe para el otro. Las miradas reflejan tanto amparo como amenaza, la posibilidad de la hospitalidad, pero también la indiferencia y el rechazo. Es en la superficie cristalina de los ojos donde se refleja el rostro del otro, quien también mira; asimismo, su rostro está reflejado en los ojos de quien, a su tiempo, le regresa la mirada. Si siguiéramos percibiendo, de ser esto posible, el reflejo de ambos en sus respectivos ojos, el rostro de uno y otro se continuarían repitiendo en un bucle infinito en el que el otro es yo, donde yo es otro; una paradoja intrincada de entendimientos y equívocos. Precipicio profundo ése de la recursividad, el de la repetición infinita de uno en el otro. Singularidad y similitudes en el proyector de las miradas: nuestros ojos. Razón por la cual, dicho proyector dispara imágenes espectrales que constituyen los fantasmas que habitan nuestros deseos y nuestros odios. ¿Dónde termina su mirada y empieza la

mía? ¿Dónde empiezo yo y termina el otro? Esto pareciera inferir la imposibilidad del vínculo social, sin embargo, no es que no haya lazo social, sino que existen modos singulares del lazo; uno de éstos, la hospitalidad.

La hospitalidad es la virtud entre las virtudes. En ella se reúnen singularidad, discreción, responsabilidad y empatía. Es privilegio del anfitrión ser hospitalario con el extraño, mientras que del huésped corresponder la hospitalidad. Saber dar, pero también saber recibir, es una suerte de gracia. La hospitalidad es *La casa de Asterión* —del cuento de Borges— con un número infinito de puertas abiertas durante día y noche para que entren los hombres, pero también los animales. Una casa de pórticos de par en par con la mesa puesta para el viajero hambriento, sea este humano o animal. Una morada así es el signo de la amistad que no se nombra y no se busca, sólo deviene.

A principios del siglo xx, el capitán Vladimir Arséniev, etnógrafo, naturalista, viajero, cartógrafo, explorador de la Rusia zarista, y Dersu Uzala, cazador nómada perteneciente a la tribu *gold*,¹ compartieron una amistad de esta índole. Un lazo nacido del azar, pero también de la disposición de ambos a la hospitalidad. Su historia fue narrada por el propio Arséniev en sus memorias de viaje y, posteriormente, adaptada al cine por el director japonés Akira Kurosawa. *Dersu Uzala* o *El cazador*, títulos con los que se conoce la película, inicia con el final del libro de Arséniev, en 1910, cuando el capitán busca en Korfovskaja la tumba de su amigo y sólo encuentra un territorio devastado con las ruinas del progreso. Extrañado ante el paisaje yermo, recuerda que allí mismo hubieron árboles grandes, cedros, pinos. Mira la tierra cavada, empobrecida con las entrañas abiertas, y murmura un nombre tan muerto como ese paraje desolado: Dersu.

¹ La tribu *gold* también es conocida como *nanái*.

Por el territorio del Ussuri y *Dersu Uzala* rememoran las andanzas del capitán Arséniev por los bosques de la taiga. Son los apuntes y diarios de viaje —por momentos informativos a ratos verdaderamente inspirados— de un genio sensible, polifacético y con dotes literarias. Su prosa bella, con imágenes rayanas en lo poético, trascendió el género de la aventura y consiguió una reflexión profunda sobre la verdadera amistad y la condición humana. No es extraño que *Dersu Uzala* se hubiese convertido en un clásico de la literatura rusa.

Por el territorio del Ussuri narra el testimonio de su primer encuentro con Dersu y los viajes que realizaron juntos entre 1902 y 1906. Es también la bitácora de expedición donde el cartógrafo escribe a detalle sobre la fauna, la vegetación y la cultura del lejano Oriente: párrafos puntuales sobre el curso de los ríos, el relieve de las montañas, las condiciones meteorológicas, etc. *Dersu Uzala*, la novela, contiene partes de *Por el territorio del Ussuri*, pero ahonda en la peculiar relación entre Arséniev y el nativo; lo que convierte su libro en una oda a la amistad. Un homenaje al ser humano que marcó al capitán Arséniev como nadie más en su vida.

La amistad de Vladimir y Dersu, llamémoslos por sus nombres de pila, surge cuando el capitán lideraba una expedición al Ussuri. Tenía que confeccionar mapas y rutas que permitieran a Rusia explotar nuevas riquezas naturales. En uno de estos viajes conoció al nativo *gold* con quien trazaría una relación más allá de las pequeñas-grandes diferencias entre un hombre ciudadano e ilustrado, y un agreste cazador nómada. Vladimir, arrobado por la singularidad de Dersu, logró verter en sus relatos de viaje la semilla de una historia que, más tarde, cimbraría al mismo Kurosawa.

Dersu era un hombre solitario en la orfandad total.² Perdió a su familia a causa de la viruela y halló en los bosques de la taiga

² Así lo cuenta Vladimir Arséniev, aunque documentos históricos revelan que ésta era la mirada romántica que tenía el militar respecto de su amigo. A decir del historiador Amir Khisamutdinov, en su libro *The Russian Far East: Historical Essays*, Dersu tenía un hermano que el capitán conocía, ya que a veces

su pertenencia. Allí se inflamó de hospitalidad hacia todo aquello que lo rodeaba. El cazador, un tipo bajo de estatura y patizambo, se relacionaba con la naturaleza de la misma forma que los seres humanos suelen hacerlo con sus semejantes, les llamaba gente y les confería características antropomorfas; aunque, tampoco puede decirse que sus creencias fueran panteístas, ya que no predicaba ni se definía bajo algún credo. Su sentido de pertenencia a la taiga determinaba su forma de entender y relacionarse con el mundo salvaje que, pese a serlo, le había enseñado sobre la hospitalidad.

La historia del capitán y el cazador es muy peculiar. Dos hombres que no podrían ser más distintos: Vladimir, militar zarista, viajero ilustrado e interesado en la ciencia, y Dersu, un nativo *gold*, nómada, con un saber orgánico obtenido de su basta sobrevivencia en la taiga, se entregan sin ambages y prejuicios a la singularidad del otro. Con nada en común, pero al mismo tiempo con una gran coincidencia: la escucha abierta a los saberes del otro sin importar sus diferencias. Así, Dersu y Vladimir son marcados con el acontecimiento de la amistad, una amistad tan peculiar que, aunada a otra hospitalidad —la de Sergei Gerasimov, cineasta soviético y director de Moscow International Film Festival—, devolvió a Akira Kurosawa el deseo por filmar, yo añadiría de volver a vivir, después de su intento de suicidio tras el sonado fracaso de su película *Dodes'ka-den*.³

La versión fílmica de *Dersu Uzala*, realizada por Kurosawa, está dividida en cinco partes: prólogo, el primer encuentro, la sección de aventuras enfrentadas por los amigos, la fatalidad anunciada y el epílogo.

los acompañaba en la expedición. Sin duda, fue así, pero me atrevo a afirmar que es el cauce natural donde lo real deviene en lo literario.

³ *Dodes'ka-den*, Dir. Akira Kurosawa, Japón, 1971.

Primer encuentro

Inmediatamente del prólogo, en el cual descubre que buena parte de la taiga y la tumba de su amigo han sido barridas por el progreso, el capitán Vladimir Arséniev invoca a Dersu, y el indígena gold sobreviene entre la bruma del recuerdo.

Es 1902, el capitán Arséniev y su pelotón se internan en la taiga para cumplir un estudio topográfico. Los militares se comportan cual niños exploradores fascinados por el exotismo selvático, aun así avanzan decididos y con paso firme. Todos se conducen de esa manera, todos excepto el capitán, quien desde el inicio de la historia muestra una mirada contemplativa.

Anochece en la taiga. Los soldados se preparan para dormir al lado de la fogata, apilados sobre la tierra como lápices de colores en una caja. Un fusilero carga su rifle y lo coloca a su lado, tan acostumbrado ya a dormir con esa esposa escuálida y furibunda. Sólo Vladimir permanece despierto hundido en sus pensamientos, escribiendo en la libreta de viajes las impresiones provocadas por el bosque. Tarde o temprano el cansancio hace presea de todos, y duermen con la serenidad que posibilita un descampado salvaje. Mas el fuego no descansa, continúa rasgando la opacidad selvática con sus filamentos rojizos, azules y amarillos. El sueño dura poco. Un estruendo rompe el silencio. Los militares brincan escopeta en mano alertas por si se tratase de un oso; entonces, escuchan desde la lejanía: “No disparen. Mía soy gente”.

Vladimir Arséniev describe así el primer encuentro con Dersu:

Se trataba de un hombre de baja estatura, achaparrado y, por lo que se veía, con bastante fuerza física. Su pecho era protuberante, sus manos fuertes y musculosas, y sus piernas un tanto torcidas. Su rostro bronceado era el típico de los nativos de la región: pómulos prominentes, nariz pequeña, ojos con párpados de pliegue

mongoloide, boca ancha y dientes fuertes. Un pequeño bigote de color castaño oscuro orlaba su labio superior y una pequeña perilla pelirroja adornaba su barbilla. Pero lo más notable eran sus ojos. De color gris oscuro, no castaños, parecían calmosos y un tanto ingenuos. Desprendían decisión, un carácter sincero y bondad.[...] Sin preguntarle quién era y de dónde venía, le ofrecí algo de comer. Esto es lo acostumbrado en la taiga.⁴

La hospitalidad de Vladimir iniciaría el viaje de ambos no sólo en sentido literal, sino también otro tipo de viaje, el que marca vidas y las transforma. Me refiero a esa clase de viaje donde el sujeto deja de ser sólo un paseante para convertirse en un viajero volcado en el éxodo de sí. Abierto al encuentro con el otro, seducido por recorrer, además de tierras, otredades. La gran diferencia entre viajar y pasear es el riesgo que corre la subjetividad. Me explico. El turista contempla de lejos la escenografía indicada por un guía, en cambio, un viajero acepta entrar a la morada del nativo y mezclarse con él en su propio mundo; pero, nunca pretende ser él, se sabe extranjero y acepta su lugar. El viajero vive la travesía como una etapa más en la continuidad de su vida, mientras tanto, el turista experimenta un paréntesis en la suya, una pausa en la cual asiste a la otredad como espectador de monumentos históricos, sin importarle la singularidad de los lugareños. Concluyendo, el turista toma fotografías y *selfies* entretanto el viajero transforma su subjetividad.

El capitán Arséniev supo desde aquel primer encuentro con Dersu que nada volvería a ser igual. Más que un simple cartógrafo a las órdenes del zar, Vladimir era esa clase de viajero intuitivo, hospitalario, curioso y abierto al otro. Su pelotón, por el contrario, era, digamos, el paseante. Turistas con alma de conquistador resistiéndose a la singularidad de aquel paraje. Relacionándose con la

⁴ Arséniev, V. (2014). *Por el territorio del Ussuri*. Akal, p. 28.

taiga con aires de ciudad, de hombre *civilizado*; por lo mismo, la amabilidad mostrada a Dersu era condescendiente e irrespetuosa. Padeían el mal de cierto hombre blanco, ése que coloca a la raza caucásica en la cúspide de una pretendida evolución moral e intelectual. Sin embargo, los militares descubrirían poco a poco, con incredulidad y cierta burla, el mérito de Dersu como compañero de viaje. Por ejemplo, en aquella anécdota en la cual el gold deduce el origen de un caminante por la huella. Los soldados ríen y ningunean a Dersu mientras él les explica que supo la procedencia de la pisada, porque las sandalias usadas por los chinos dejan una huella particular. Dersu hace frente a la incredulidad de los militares con una condescendencia similar: “Ven pero no miran, si vivieran en la taiga todos ustedes morirían”.

Los discursos socioculturales del *salvaje* y los hombres de ciudad se encaraban a cada tanto, salvo con el capitán Arséniev, quien parecía entenderse con Dersu. Compartían un elevado sentido de responsabilidad hacia el bosque y los extraños que lo transitaban. Un sentido hospitalario que no pretendían racionalizar, y aunque hubiesen tratado, difícilmente hubieran podido. ¿Se refería a esto Wittgenstein cuando escribió que de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca? La ética como lo inexpresable, porque si bien puede manifestarse, con dificultad podría argüirse sin quedar reducido, a decir del filósofo, a un simple parloteo.⁵

Dersu vivía la taiga como su morada, su hogar. La creación de sí mismo se fue construyendo *a través* de ésta. Si lo pensamos con Lévinas: “la conciencia de un mundo es ya conciencia a través de este mundo”.⁶ Es decir, gran parte de la subjetividad de cada quien surge en el recogimiento de dicha morada, existiendo en

⁵ “Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy parlotean lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello”. Le escribió a su amigo Ludwig von Ficker en una carta en la cual le revela que el sentido último de su *Tractatus Logico-Philosophicus* era ético. Muñoz, J. (2008). *Cultura contra civilización: en torno a Wittgenstein*. Pre-textos, p.115.

⁶ Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme, p. 170.

ésta se erige la propia existencia. Pero, el hogar del gold era tan enorme como la misma taiga; cualquier rincón en esa tierra, cada copa de un árbol, toda bestia errante, eran su hogar y su otro. El recogimiento y la dulzura de la intimidad de la cual habla Lévinas en *Totalidad e infinito* —sobra decir que no creo que se trate de algo exclusivo de la *feminidad*— es representada por Dersu de diferentes maneras; una de éstas, la apertura y la hospitalidad sin condiciones que ofrece a Vladimir y a su pelotón.

Los griegos entendían la hospitalidad (*filoxenia*) como virtud primera. *La Odisea*, por ejemplo, narra tantos casos de hospitalidad que intentar describir todos sería aburrido.⁷ Es suficiente recordar las palabras de Nausícaa, hija de Alcínoo, al encontrar a Odiseo después de haber sido maltratado por Poseidón:

Pero éste ha llegado aquí como un desdichado después de andar errante, y ahora es preciso atenderle. Que todos los huéspedes y mendigos proceden de Zeus, y para ellos dádiva pequeña es querida. ¡Vamos!, darle de comer y de beber y lavarlo en el río donde haya un abrigo contra el viento.

El trato de huésped hacia un extraño o extranjero era costumbre griega; *xenos* quiere decir extranjero e invitado al mismo tiempo. El extranjero, el viajero, el náufrago, el mendigo, fueron figuras dignas de cobijo y comida, tenían derecho a la hospitalidad, pero no sólo ellos, quien hubiese sido hospitalario merecía la misma prerrogativa. La raíz antigua de la palabra huésped así lo expresa. Huésped del latín *hospes* comparte origen con *hostis-pet-s*,

⁷ Hospitalarios con Odiseo son Néstor en Pilos, Alcínoo en Feacia, Menelao en Esparta y Eumeo durante el regreso del héroe a su propia patria. Es este último, criado de Odiseo, quien lo recibe en la humildad de su hogar dándole abrigo y calor fraternal sin saber que se trataba del señor de Ítaca, disfrazado de menesteroso. Quienes no son hospitalarios, como los pretendientes de Penélope, pagan la crueldad con sus vidas, porque para los griegos negar hospitalidad al extranjero era signo de maldad. De allí que los ciclopes, esos caníbales sin ley, son descritos con desdén por el mismo Odiseo.

donde *hostis* evoca la igualdad por compensación: la reciprocidad hacia el donante con una especie de contra donación.⁸ Esto no debe entenderse con la simplicidad del trueque o la exigencia de retribución de un pago; aquí no hay transacción en sentido comercial. Quien da hospitalidad no lo hace esperando algo a cambio. La contra donación se refiere a la ausencia de malicia en el huésped. No sólo habría maldad en el anfitrión que traiciona a su huésped, también en aquel que no sabe valorar y corresponder, de alguna manera, a quien le amparó. Fue la malicia de Paris, quien se mofó de la hospitalidad de Menelao robándose a Helena, lo que desató la guerra de Troya.

Con el transcurso del tiempo y la institución de las ciudades, las palabras *hostis* y *xenos* sufrirían una transformación de significado. *Hostis* derivaría en el vocablo hostil y *xenos* quedaría reducida a lo extranjero, de allí la palabra xenofobia. Quizá por esto la hospitalidad con la cual Dersu recibe a los militares del ejército zarista fue percibida por el pelotón, hombres ciudadanos, como ingenuidad.

La noche cayó ventosa y fría. No pudimos prender un gran fuego debido a la escasez de leña, por lo que todos tuvieron frío apenas durmieron. Por mucho que me esforzaba por envolverme en la burka, el viento hallaba algún hueco, produciéndome escalofríos bien en el hombro, bien en el costado de la espalda. [...] Por la noche me desperté y vi a Dersu sentado junto a la hoguera. Estaba atizando el fuego. El viento avivaba las llamas en todas direcciones. Por encima de mi burka tenía la manta del gold. Es decir, me había

⁸ “A *hostis* is not a stranger in general. In contrast to the peregrinus, who lived outside the boundaries of the territory, *hostis* is 'the stranger in so far as he is recognized enjoying equal rights to those of the Roman citizens'. This recognition of rights implies a certain relation of reciprocity and supposes an agreement or compact. Not all non-Romans are called *hostis*. A bond of equality and reciprocity is established between this particular stranger and the citizens of Rome, a fact which may lead to a precise notion of hospitality. From this point of view *hostis* will signify 'he who stands in a compensatory relationship' and this is precisely the foundation of the institution of hospitality”. Benveniste, E. (1973) *Indo-european Language And Society*. Faber and Faber Limited, p. 77.

cubierto con ella y por eso él se estaba calentando. La lona de su tienda también cubría las capas de los fusileros. Ofrecí a Dersu tumbarse en mi lugar, pero se negó.

—No, capitán —dijo— tú duermes. Mía voy a guardar fuego. Es mucho malo —explicó, señalando la leña.

Cuanto más observaba de cerca a ese hombre más me gustaba. Cada día descubría en él nuevas cualidades. Antes pensaba que el egoísmo es especialmente característico del hombre salvaje y que el sentido de la humanidad, la filantropía y la atención para con el prójimo sólo era inherente a los europeos. ¿No estaría equivocado?⁹

Dersu en la taiga, su morada, abría puertas y ventanas a todo huésped, de la misma manera que el Minotauro del cuento de Borges. Comportamiento inmanente a él, y construido, tal vez, en su creación de sí, pues no todos los nativos de esos lares practicaban la virtud de la hospitalidad. En el lejano oriente ruso residían clanes de vándalos, secuestradores y asesinos a los que Dersu llamaba malos. En su ruso pedestre usaba las palabras bueno y malo para referirse a las acciones de la gente, ya fueran seres humanos, animales o vegetación. Para Dersu ser hospitalario con los extraños que desconocían el Ussuri era ser bueno; aprovecharse y abusar de los extraños, ser malo. Todos huéspedes en la vecindad del mundo para el cazador *gold*, quien daba hospitalidad sin esperar pago a cambio, como en algún momento se lo propuso el mismo Vladimir. Saber dar y saber recibir sitúa al huésped y a su anfitrión en un escenario donde las donaciones y las contra donaciones fluyen continuas y constantes, sin ningún interés ulterior. Se da y se recibe en libertad, sin exigir reciprocidad, aunque ésta es, a la par, igual de importante para que el flujo hospitalario no cese.

⁹ Arséniev. *Op. cit.*, p. 59.

La verdadera hospitalidad surge ante el extranjero, el extraño, un posible hostil, con quien no hay ninguna simetría. “Decimos sí al recién llegado [*arrivant*], antes de cualquier anticipación, antes de cualquier determinación, antes de cualquier identificación”,¹⁰ dice Derrida. Planteado así, hospitalidad significa apertura total hacia la alteridad y lo singular. El otro, en su dimensión de otredad, imposibilita el entendimiento, convirtiéndose en aquello insondable para el anfitrión. He allí para Lévinas el tesoro de la hospitalidad; porque asumir la asimetría evita la pretensión de absorber, o *entender*, al otro como un yo mismo. Esa alteridad aceptada del otro es la apertura de nosotros a nuestra propia alteridad, sugiere Derrida. Somos huéspedes de nosotros mismos.

El Dersu de las memorias del capitán Arséniev, y el del film de Kurosawa, se responsabilizaba de la presencia del extranjero, igualmente de la sola posibilidad de un otro. Así lo demuestra un día a punto de partir de uno de los refugios. Después de pernoctar en una cabaña, el nativo pide a Vladimir que le dé arroz, sal y cerillos para dejarlos allí. El capitán, extrañado, le pregunta si pretende regresar, mas el cazador no lo hace pensando en él:

Quando Olientiev me despertó al cabo de un par de horas, vi que Dersu había partido leña, recogido cortezas de abedul y que lo había colocado todo en la cabaña. Pensé que quería quemar aquellas cosas y comencé a disuadirle de tal idea. Pero en vez de eso, me pidió una pizca de sal y un puñado de arroz. Sentí curiosidad por lo que quería hacer con eso y ordené que le dieran lo que pedía. El gold envolvió cuidadosamente unas cerillas en un trozo de corteza de abedul, la sal y el arroz en otro y lo dejó todo en la cabaña. Después arregló por fuera las cortezas del habitáculo y se puso a recoger sus cosas.

¹⁰ Derrida, J. (2000). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, p. 81.

—Seguramente crees que volveremos aquí, ¿no? —pregunté al gold. Me respondió negativamente con la cabeza. Entonces le pregunté para quién había dejado el arroz, la sal y las cerillas.

—Otra gente diferente viene —contestó Dersu—, cabaña encuentra, cerillas encuentra, come encuentra. ¡No muere! Recuerdo que aquello me asombró profundamente. Me quedé pensativo... El *gold* se preocupaba por una persona que no conocía y a quien nunca vería, alguien que tampoco sabría quién le dejó preparada la leña y los comestibles.¹¹

La hospitalidad es, de cierta manera, una apertura *incondicional* hacia el otro, hacia la sola posibilidad de un otro, un sí total a la alteridad. Un buen ejemplo puede ser la condición anfitriona que existía con el caminante en los países nórdicos. Éstos estaban bendecidos por la *gestrisni*, la cual, más que virtud, era un deber sagrado. Las largas distancias recorridas en medio de un clima despiadado tornaba a la hospitalidad en obligación. Sin importar de quién o quiénes se tratase —vecinos, amigos, parientes, extraños, incluso, enemigos— encontraban la mesa dispuesta y las puertas abiertas. Por eso, el gesto de Dersu ante la intuición de un otro incognoscible ejemplifica la ley de la hospitalidad.

La apertura incondicional es, al mismo tiempo, condicionada. Derrida distingue dos leyes: la hospitalidad absoluta y las leyes de hospitalidad. Ambas se contradicen convirtiéndose en paradoja, si bien siempre habrá jerarquía. “La tragedia, porque es una tragedia del destino, es que los dos términos antagonistas de esta antinomia no son simétricos. Hay en ellos una extraña jerarquía. La ley está por encima de las leyes”.¹² Tanto para Derrida como para Lévinas la hospitalidad significa la afirmación radical de la alteridad del

¹¹ Arséniev. *Op. cit.*, p. 35.

¹² Derrida. *La hospitalidad*, p. 83.

otro, la comprobación de nuestra propia alteridad. Sontag escribió respecto de los *freaks* y excéntricos de Arbus, “la humanidad no es una”; aunque, pensándolo bien, el ser humano tampoco es uno en sí mismo. Dicho por Butler.

Me atraviesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas, que moran en mí como mi propia alteridad familiar, mi propia opacidad privada, o no tan privada. Hablo como un “yo”, pero no cometo el error de creer que sé con precisión todo lo que hago cuando hablo de ese modo.¹³

Hacia el cierre de la primera expedición, Dersu, quien no sabía que la aventura llegaba a su fin, interroga a Vladimir por el recorrido del día siguiente. En ese momento el capitán Arséniev le informa sobre el regreso del pelotón al destacamento. ¿Volverás con nosotros?, le pregunta. El cazador, agradecido por la invitación, responde que no; la ciudad no es buena para él, allí no podría cazar. Vladimir insiste en que vaya con él para darle comida y dinero como agradecimiento por todo lo que había hecho por ellos. Sin malicia le estaba ofreciendo un pago por sus servicios de guía, mas no una contra donación a su hospitalidad. Dersu rechaza la ayuda con modestia, en la taiga tiene todo gracias a la caza. A última hora, avergonzado por su atrevimiento, sugiere que unos cartuchos no le vendría mal. Vladimir, enternecido por el pudor del indígena, ordena que le den todos los cartuchos que quedan.

A la mañana siguiente cazador y capitán se despiden con afecto. “Eres buena gente”, dice Vladimir a Dersu, “y me ha alegrado conocerte, no olvidaré lo que has hecho por mí”. Esas fueron las últimas palabras del capitán Arséniev antes de alejarse por el paisaje nevado.

¹³ Butler. *Op. cit.*, p. 118.

Aventuras enfrentadas

En la primavera de 1907, Vladimir Arséniev es enviado nuevamente a estudiar el territorio del Ussuri. Los ríos se deshuelan en vahos gélidos y crean corrientes peligrosas. Un sentimiento de orfandad recorre al capitán. Extraña a Dersu, a su sabiduría sencilla, pero sobre todo al amigo. Se siente inseguro en los bosques de la taiga. “Estuve sentado durante un buen rato en la orilla del río. El imponente silencio de la noche y la calma reinante en toda la naturaleza armonizaban entre sí. Me acordé de Dersu y sentí tristeza”.¹⁴

Turtyguin, subordinado de Arséniev, le comunica que un viejo cazador preguntó el nombre del capitán al mando de la expedición. En la versión de Kurosawa, el obediente soldado no lo revela por tratarse de un secreto militar, a lo que Arséniev refunfuña para sí: “siempre tan estricto”. En las memorias del capitán no se menciona ninguna negativa del subalterno, por lo contrario, éste le da el apellido a Dersu quien corre al encuentro de su amigo.

Turtyguin regresó al cabo de una hora y me informó de que a un par de kilómetros de nuestro lugar de acampada, al pie de un cerro peñoso, había encontrado el vivac de un cazador, quien le preguntó quiénes éramos, adónde íbamos y si hacía mucho tiempo que estábamos en camino. Cuando se enteró de mi apellido, se puso a recoger su morral a toda prisa. Esta información me inquietó. ¿Quién podría ser? [...]

Algo incontenible me arrastraba para allá, hacia el encuentro de aquel desconocido. Agarré mi fusil, di un grito al perro y me puse rápidamente en marcha por el sendero. [...]

De pronto mi perro se lanzó adelante y empezó a ladrar con furia. Alcé la cabeza y no lejos de donde me hallaba, vi una figura.

¹⁴ Arséniev. *Op. cit.*, p. 252.

—¿Quién anda ahí? —grité—

¡Dersu, Dersu! —comencé a gritar de alegría, lanzándome a su encuentro.

Si en ese momento hubiera habido un observador externo, habría visto cómo dos personas se estrechaban entre fuertes abrazos, como si quisieran pelear.¹⁵

A partir de allí, Dersu y Vladimir experimentan otro vínculo. Ha trascendido. No, no son más anfitrión y huésped en el flujo hospitalario de esa amistad casual que deviene sin buscarse; se afirman en el acontecimiento de la otra amistad, la que sí se nombra, la que sí busca, la que se aviva a golpe de cuidado y empeño como las fogatas en las noches de la taiga, la que jamás debiera detenerse entre los amigos.

Al no entender lo que pasaba, Alpa se lanzó fieramente sobre Dersu, pero enseguida lo reconoció y cambió sus rabiosos ladridos por cariñosos aullidos.

[...]Ya no tenía miedo de nada. No me daban miedo ni los honguzhis, ni las fieras salvajes, ni la profunda nieve, ni las inundaciones; Dersu estaba conmigo. Sumido en estos pensamientos, me quedé profundamente dormido.¹⁶

Vladimir duerme sabiendo cerca a su entrañable amigo. Las preocupaciones han partido. ¿Descansa con la serenidad del niño? ¿Con la certeza de que un manto protector vela sus sueños? ¿Acaso fue Dersu un guía devenido en maestro, amigo y, por momentos, en padre? En sus memorias, el capitán Arséniev enfatiza las veces que el nativo le salvó la vida arriesgando la propia. Como aquella

¹⁵ *Ibid.*, pp. 254-255.

¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

anécdota en la que se aventuran solos en una exploración. Algo en el paraje inquieta a Dersu, algo que lo hunde en el desasosiego. “Tengo miedo”, dice a Vladimir sin avergonzarse. Sin embargo, ufano por la seguridad que le brinda la brújula, el capitán insiste en seguir adelante. El *gold* termina accediendo a sabiendas de que esos caminos no los ha recorrido con anterioridad.

En un paisaje azulado y blancuzco —acentuado con la mirada en *extreme long shot* de Kurosawa— las siluetas de ambos amigos se empequeñecen y contrastan con el manto infinito del cielo; una alegoría de la vulnerabilidad del hombre ante la naturaleza. Las huellas de Vladimir y Dersu son borradas entre los siseos del viento sin que ellos pudiesen notarlo; para cuando el nativo se da cuenta es demasiado tarde. Así quedan condenados a la deriva en medio de la inclemente temperatura. Acostumbrado a una vida a la intemperie, Dersu reacciona con rapidez ante el aviso de tormenta. En el frenesí de quien trabaja por salvar su vida, el cazador ordena al capitán darse prisa si no quiere morir congelado. Uno y otro recopilan numerosas ramas hasta formar un montículo generoso que sobrepasa sus estaturas. Guarecidos de la fiereza del clima dentro del improvisado iglú, con el viento helado formando láminas de hielo delgadas sobre las ramas, Vladimir duerme bajo la protección de su amigo.

Al día siguiente el sol se pone amarillo y soberbio sobre la taiga. “Gracias, Dersu, me salvaste la vida”, dice Vladimir con sincero agradecimiento. “De nada”, responde el *gold*, “los dos hemos trabajado, nada que agradecer”. Frente a la adversidad los dos aceptaron la fragilidad humana, fueron el apoyo y el consuelo que necesitaban. Entre los andamios internos del espíritu nos hermana la tragedia humana, nuestra finitud.

Frente a los ideales de una vida asegurada contra todo riesgo, frente a la ilusión de que resulta posible vivir orillando razonablemente el infortunio, la idea de hospitalidad nos recuerda algo peculiar de

nuestra condición: nuestra existencia quebradiza y frágil, necesitada y dependiente, de cosas que están a nuestra absoluta disposición, expuesta a la fortuna. Por eso sufrimos penalidades, necesitamos de los otros, buscamos su reconocimiento, aprobación o amistad. La peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad.¹⁷

Dersu y Vladimir enfrentan otras aventuras: luchan contra bandidos; rescatan hombres de la tortura y una muerte cruel; salvan una balsa a la deriva en la cual el *gold* podría haber perecido; descubren un cementerio de animales asesinados a gratuidad por el desprecio humano hacia lo abierto, la completa alteridad. “Gente mala, mata a los animales para nada”, se queja Dersu con amargura. Él cazaba para sobrevivir, no por gusto ni indolencia. Despreciaba a los nativos que colocaban trampas para atrapar animales y que, una vez obtenido lo necesario, ni siquiera las retiraban. Los militares zaristas comparten la indignación del nativo y le ayudan a remover trampas, a tapar hoyos, con tal de evitar la agonía a otros animales.

Dersu aprendió a relacionarse con lo abierto en la taiga. Lo abierto es, a decir de Heidegger, el animal, un ser sin lenguaje que ponga o quite el velo de las representaciones. “Toda en sus ojos, mira la criatura ‘lo abierto’”,¹⁸ dice un verso de Rilke. Mientras en sus ojos el ser humano sólo mira a sí mismo, digo yo. El ser humano oscurece todo a su paso para poder negar la opacidad del infinito. Lo abierto, el animal, no tiene límite o filtro, acecha imponente e inefable porque no hay puerta que cerrar, ni cortina que recorrer. Cualquier artificio engañoso de nuestra mirada para hacer ver algo bello, donde sólo hay desamparo, cae tarde o temprano. Lo abierto es también lo real, lo impronunciable, lo inenarrable.

¹⁷ Innerarity, D. (2001). *Ética de la hospitalidad*. Quinteto, p. 38

¹⁸ Rainer, Maria Rilke. (1945). *Las Elegías de Duino*. Editorial Centauro, p. 65.

Dersu, como sucede con algunos pueblos originarios, solía antropomorfar los fenómenos naturales, la selva, los animales, y no lo hacía en sentido extra moral; acaso procuraba un acomodo sin verticalidades que no encasillaran lo abierto en categoría de objeto y simple materia prima. Todos dignos de hospitalidad en la taiga, pensaba Dersu, todos, inclusive los que serán transformados en alimento.

Y sí, todos dignos de recibir hospitalidad en los territorios del Ussuri, entre éstos Amba, el tigre que Dersu encaró cuando el animal asediaba la expedición. “¿Por qué nos estás siguiendo? ¿Qué quieres, Amba? Déjanos en paz, déjanos seguir nuestro camino, nosotros no te molestamos. Aléjate de nosotros, ¿es que la taiga no es lo bastante grande para ti?”¹⁹

La fatalidad anunciada

En el último tramo del film, Dersu no tiene otra opción que matar al tigre, lo hace en defensa de los miembros de la expedición y de sí mismo. Pese a lo inevitable de la circunstancia no se perdona. Teme alguna maldición persiguiéndole por haber procedido del mismo modo que lo habría hecho el hombre blanco o los vándalos que despreciaban el sufrimiento de sus presas.

En la novela el capitán Arséniev cuenta una versión distinta que ayuda a entender el porqué Dersu jamás pudo perdonarse por matar al tigre; lo que daría sentido a la culpa proyectada en la versión filmica. La anécdota de Amba en realidad sucedió fuera de la expedición y en otro momento. Se trataba de un recuerdo que afligía a Dersu y que terminó confesando a Vladimir tras su insistencia.

Después, traté en varias ocasiones de preguntar a Dersu las circunstancias en las cuales él había abatido un tigre, pero el gold evitó

¹⁹ *Dersu Uzala*, Dir. Akira Kurosawa, URSS-Japón, 1975

obstinadamente responderme, tratando cada vez de llevar la conversación sobre cualquier otro tema. Finalmente acabé por saber lo que quería [...]

El tigre reculó entonces algunos pasos y se detuvo, sin dejar de rugir. El gold le gritó todavía que se fuese. Pero la fiera no cesó de moverse y lanzó un nuevo rugido. Comprendiendo que el terrible felino no quería marcharse, Dersu le lanzó este desafío:

¿Así que no quieres marcharte? Pues entonces, disparo, y la culpa no será mía...

Levantó su fusil y apuntó, pero el tigre cesó de rugir y se retiró entre la maleza de la cuesta vecina. Entonces, hubiera tenido que abstenerse de dispararle. Sin embargo, Dersu no se conformó con esto y disparó el tiro en el momento en que el tigre alcanzaba lo alto de la cuesta. La fiera se zambulló en la maleza, mientras Dersu reanudaba su camino.²⁰

El enfrentamiento entre el hombre y lo abierto expuso la humanidad desnuda de Dersu de cara al animal. ¡Claro que el nativo temía a Amba! Su concepción sobre éste y su ferocidad no era ingenua. Estaba al tanto de la bestialidad de los grandes felinos porque la había enfrentado a través de su vida en la taiga; aunque jamás se hicieron daño uno al otro. Algo constitutivo en Amba prohibía a Dersu matarlo sin más, mientras que para el tigre..., cómo saberlo. ¿Hospitalidad entre hostiles?

Derrida no consentía el lugar que Lévinas daba en su ética al animal, porque en la pretensión de que existe un acto de matar no-criminal, ponderado en palabras como abatir y cazar, le niega rostro y mirada. Tentativa de quitar el peso real a la acción de matar así se tratase de lo abierto: el animal. En ese pensamiento levinasiano —me refiero a la negación de significar el sacrificio de un animal

²⁰ Arséniev. *Op. cit.*, p. 65.

como asesinato— hay un velo que cubre la violencia inmanente del ser humano. En cambio, el delgado velo de Dersu permitía mayor proximidad a lo abierto que a los juegos argumentativos del lenguaje y la *razón*. Para el *gold* matar era matar, por esto, dispararle a Amba cuando ya se retiraba le llenó de culpa.

Unos cuatro días más tarde, cuando volvía sobre sus pasos y pasaba cerca de la misma pendiente, el *gold* percibió en la cima de un árbol tres cornejas, una de las cuales se limpiaba el pico contra una rama. Entonces, el espíritu del *gold* quedó embargado por la idea de que había podido verdaderamente matar al tigre. Apenas franqueada la cresta, tropezó en efecto con el cadáver del felino, cuyo flanco estaba enteramente roído por los gusanos. Dersu tuvo mucho miedo: puesto que el tigre se alejaba, ¿por qué le había disparado...? Él huyó, pero desde entonces quedó obsesionado por la idea de que había matado al felino sin motivo. Toda su obsesión consistía en creer que un día u otro tendría que pagar por su delito.²¹

¿Por qué dispararle al tigre si éste se alejaba? ¿Por qué dispararle cuando ya no era necesario? Aventurándome, creo que Dersu se sintió maldecido —esto es la culpa— porque en algún nivel sabía que se trató de una confrontación de poder, un reclamo del lugar de amo. Ante la pregunta ¿quién manda en la taiga?, el cazador respondió con el acto de matar: el hombre. Fue el desafío del felino lo que descolocó su mirada horizontal hacia la gente de la taiga. ¿Recuerdan? Todos gente: el árbol, los ciervos, los ríos, las aves, el fuego, el mismo Amba. Todos gente, gente buena o gente mala, pero gente.

Derrida tampoco aceptaba el lugar que el animal ocupaba en la obra de Heidegger. El filósofo magrebí expuso dicho discurso

²¹ *Ibid.*, p. 65.

como violento y embarazoso en conversación con Jean-Luc Nancy. Para Heidegger —explica Derrida— el animal *tiene* un mundo en el modo de *no-tener*; no obstante, ese *no-tener* de Heidegger no constituye una carencia del animal en tanto lo desconoce, sería más bien carecer del mundo del ser humano. Más claro: es el ser humano quien está arrojado en el mundo y se interroga por el ser y su finitud, mas no el animal. Detrás de éste no hay un hombre sufriente por saberse despojado del acceso al mundo humano; si bien Derrida es contundente al decir que no está abogando por el vegetarianismo ni por las sociedades protectoras de animales —y que su pensamiento va más allá de las disputas entre carnívoros, veganos y vegetarianos—. También es terminante al subrayar que históricamente el ser humano se ha dicho responsable del *no matarás* y del *no harás sufrir a tu prójimo*, pero esto nunca se ha aplicado a lo otro vivo y sintiente.

Derrida exhibe a la filosofía como un pensar ensimismado y onanista; ya ni decir antropocéntrico. No hay lugar para el animal. Así lo señala en el cogito cartesiano, el rostro de Lévinas, el inconsciente de Freud y la nada de Heidegger. La humanidad es cruel e indiferente hacia el sufrimiento de ese otro no humano que nos mira, porque también tiene mirada. Habría que preguntarnos más por la posición del animal en los discursos hegemónicos de la religión, la economía, la política, la antropología, etcétera; quizá de allí devenga un porvenir de hospitalidad hacia ellos y uno de responsabilidad en nosotros.

Con la muerte de Amba el carácter afable de Dersu cambia de modo drástico. Por ejemplo, reprende a uno de los soldados por echar los desperdicios de carne a la fogata. “No tires la carne al fuego, nosotros nos marcharemos y si viene otra gente y ve la carne, podrá comer”. Con burla, un fusilero le pregunta quién más podría llegar hasta ahí. Dersu responde, “viene mucha gente, viene el tejón, el cuervo también y los pequeños ratones. Mucha gente,

en la taiga no estamos solos, nunca”.²² Parafraseando a Innerarity: Dersu estaba al tanto de que era huésped además de anfitrión y que matando al tigre, sin ser necesario, había deshonrado la hospitalidad de la taiga. Todos somos anfitriones y huéspedes en distintos momentos, comprender ambas condiciones es aprehender algo de ética. La ley incondicional de la hospitalidad necesita de leyes condicionantes, sí, pero no leyes perversas implantadas desde la verticalidad de los amos.

Durante el desenlace del film, Vladmir decide separar su pelotón; envía los caballos con parte del destacamento al golfo de Olga mientras él y Dersu continúan a pie. En medio de la cacería el viejo *gold* descubre que ya no da en el blanco. La vista ha empezado a fallarle. Vladimir, preocupado del destino que correrá, le pide que regrese con él a Khabarovsk: “mi casa es tu casa”. Es entonces que sucede la verdadera contra donación de igual a igual, sin caridad o con la pretensión de pagar por los servicios de guía; sino el acontecimiento de la hospitalidad.

–Antes, cuando nadie veía aún la presa, yo era siempre el primero en percibirla. Cuando tiraba, no dejaba jamás de agujerearle la piel. Ninguna de mis balas fallaba. Tengo ahora cincuenta y ocho años. Mi vista ha disminuido, no veo ya. He fallado al almizclero; después, al árbol también. No quiero ir con los chinos sin conocer sus trabajos. ¿Cómo haré para vivir? [...]

Era tanto más trágico cuanto que Dersu estaba absolutamente solo. ¿Adónde ir y qué hacer? ¿Dónde dejar reposar, en la vejez, esta cabeza de blancos cabellos? Sentí una inmensa piedad por el anciano.

²² Kurosawa. *Op. cit.*

–Está bien, está bien –le dije–. Tú me has ayudado mucho y a menudo me has sacado del peligro. Soy tu deudor; en mi casa encontrarás siempre dónde alojarte y de qué comer. Viviremos juntos.²³

En la ciudad Dersu extraña la taiga: su tierra fértil cobijándolo, el quehacer y el aprecio de sí que da el trabajo. Tan acostumbrado ya a respetar las leyes de la naturaleza no entiende las del hombre civilizado; no menos fieras que las de las taiga. Dersu camina refunfuñando por la venta de recursos naturales como la leña o el agua, recursos que él estaba acostumbrado a tomar libremente. A su entender, venderlos eran actos de gente mala. En una mañana decidió cortar un árbol para producir leña a la familia Arséniev y fue arrestado sin siquiera tener tiempo para comprender su delito. No es feliz en la vida del hombre ciudadano pese a los esfuerzo de Vladimir por contentarlo. Se siente preso, aburrido, inútil.

¡A fe mía! –estoy encerrado aquí como un pato. ¿Cómo pueden los hombres quedarse encerrados en una caja? – el techo y los muros de la habitación–. Un hombre debe siempre marchar por la montaña y disparar.

Se calló, para volver a la ventana y mirar a la calle, víctima nostálgica de su libertad perdida.²⁴

Vladimir resignado deja partir a su amigo, pero con el presentimiento de que no volverá a verlo. Y, en efecto, no lo volvería a ver. En un comunicado oficial autoridades de Khabarovsk requieren su presencia para identificar el cadáver de un indígena *gold* que portaba una tarjeta de visita con el nombre del capitán. Aquí, Kurosawa toma licencia poética para transformar el final de Dersu en

²³ *Ibid.*, p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 154.

una cruel ironía. Cuando Vladimir comprende que no podrá impedir que Dersu se marche, le regala un moderno rifle con mirilla; así, aunque no pudiese ver bien, apuntaría a sus presas. Mientras el policía analiza la escena del crimen informa a Vladimir que con seguridad mataron al indígena para robarle el rifle; ya que no había ningún arma en el lugar de los hechos. La moraleja es sencilla: Dersu peligraba más en la civilización del hombre moderno que en la naturaleza salvaje de la taiga.

Yo me quedé sentado en la tierra, cerca del sendero, y pensé largamente en mi amigo muerto. Cuadros del pasado se desarrollaron como en un filme ante mí. En aquel momento, un trepador voló hacia la zarza que crecía al lado de la tumba. Se posó allí tranquilamente, gorjeando y mirándome con confianza. “Un hombre dulce”, el sobrenombre que Dersu aplicaba a esos pájaros de la taiga, me vino a la memoria. El pequeño trepador saltó de su lugar para volar hacia otras zarzas, mientras el sufrimiento se apoderaba de nuevo de mi corazón[...]En varias ocasiones traté de encontrar la tumba de Dersu, pero fue en vano... Los dos grandes cedros habían desaparecido, reemplazados por rutas, terraplenes y excavaciones de fecha reciente. Los alrededores mostraban entonces la huella de una vida nueva.²⁵

Hospitalidad sin tiempo y frontera

En sus últimos años de vida el capitán Vladimir Arséniev colaboró en la escena cultural de las zonas más alejadas de Rusia. Dio clases, impulsó la creación de museos y dirigió el museo local de Khabarovsk; aunque seguía extrañando los viajes. Así, un día abandonó el trabajo de oficina para regresar, una vez más, a la taiga, la

²⁵ *Ibid.*, p. 157.

tierra donde había fincado otra parte de su ser. En esa última expedición por el río Amur enfermó de gravedad y murió a los 57 años, era 1930.

Después de muerto, durante el régimen de terror de Stalin, el capitán Arséniev fue acusado, juzgado y declarado culpable por espiar para los japoneses, según informes oficiales. A Margarita Nikoláievna Arsénieva, su viuda, la arrestaron años después bajo sospecha de haber colaborado con su esposo en el espionaje, y fue ejecutada en 1938; el tiempo transcurrido entre el inicio del juicio y la ejecución fue de diez minutos. Natalia, hija de los Arséniev, también fue hallada culpable de asociación criminal y sentenciada a quince años de trabajos forzados en el Gulag.²⁶

Casi treinta años después de la ejecución de la viuda de Vladimir Arséniev, el 22 de diciembre de 1971, el cineasta japonés Akira Kurosawa fue hallado en su cuarto de baño en medio de un charco de sangre; se había cortado las venas y la garganta. Su carrera iba en declive por los altos presupuestos de sus películas, así como por las acusaciones de desequilibrio mental. Meses después a ese intento de suicidio, en un verdadero acto de hospitalidad, Serguéi Guerassimov —guía espiritual de Mosfilm— invitó a Kurosawa a filmar una película en Rusia. El cineasta japonés escogió *Dersu Uzala* ante la extrañeza de todos.

En los círculos intelectuales de la Unión Soviética, *Dersu Uzala* se considerada una historia sencilla. Kurosawa había adaptado a escritores canónicos de la literatura rusa: *El idiota* de Dostoievski y *Bajos fondos* de Gorki. Mas Kurosawa ignoró el prejuicio e insistió en filmar la novela de Arséniev. Gracias a esa decisión su carrera y las ganas de vivir renacieron. Quizá ése haya sido el último gesto amigable del nómada *gold* hacia un extraño, un extranjero, alguien anónimo por venir; como aquel a quien dejó un puñado de arroz y

²⁶ Khisamutdinov, A. (1993). *The Russian Far East: Historical Essays*. University of Hawai, p. 91.

cerillos ante la sola posibilidad de su llegada. Gesto desinteresado hacia un desconocido y en favor de esa amistad inesperada e involuntaria; amistad fantasmal que salvó la vida de Kurosawa sin que el mismo Dersu imaginase que, después de muerto, su hospitalidad aún estaba por venir.

Empatía

Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe.

EMMANUEL LÉVINAS

La otredad que entra en nosotros nos hace otro.

GEORGE STEINER

Continuando con la alegoría iniciada atrás: si los ojos son el proyector de la mirada, entonces la mirada dispara el espectro de la consideración o del rechazo. Es un relámpago imperceptible que desarma, desafía, blinda o atempera la zarpa del otro. Allí nace una relación, para bien o para mal, que despliega formas singulares de enlazar-nos en el vericuetos social. Una de estas formas, como ya vimos, es la hospitalidad; otra, la empatía. La Real Academia Española define la empatía como: sentimiento de identificación con algo o alguien. Suena simple, no obstante, la empatía es un concepto difícil de pensar, sin caer en discursos religiosos, psicológicos, biológicos o de supuesta superioridad moral.

Se dice que la empatía es el pegamento social, y se instauran cursos o talleres para provocar que los seres humanos sean más empáticos. Si bien, sería bueno que de alguna manera estos talleres funcionaran, cuesta trabajo creer que la empatía sea algo que pueda enseñarse en el pizarrón de una clase. La empatía más bien se aprehende, y recorre otros procesos de enseñanza; ya que tampoco debe

ser algo inflexible, ni rígido, que ponga en peligro la integridad propia ni la de otros. Hay que tener presente cuántos linchamientos sociales, inclusive de facto, se han realizado en nombre de la empatía hacia una víctima, haya sido ésta real o imaginaria; también cuántas prácticas tiranas han existido en ciertos gobiernos pretextando una empatía con los más necesitados. La empatía es hacia el otro, no hacia cierta clase de otro. Es claro, no se debe ser insensible a la desgracia ajena, menos aún ser presa fácil de discursos tramposos.

La empatía nunca tendría que ser, reutilizando la metáfora del pegamento social, una especie de brea capaz de inmovilizar a los individuos, de colocarlos en posturas inamovibles que les cause perjuicio. O una moneda de cobro para la manipulación de quien ve, en la posibilidad de la empatía, la oportunidad de victimizarse y sacar provecho del otro. Difícil, pues, el estado de la cuestión. Por tanto, cómo pensar la empatía sin elaborar discursos maniqueos de bondad, misericordia o superioridad moral. Cómo pensarla sin convertirla en una herramienta de culpa contra los demás o en una treta de manipulación y abuso. Cómo entender qué conmueve de tal o cual experiencia no originaria —es decir, no dada por nuestra propia experiencia—, sin buscar sentido en teorías psicológicas de asociación, de comprensión simbólica o de imitación. Qué es en realidad ese soplo de emoción solidaria que envuelve a algunos ante la desgracia de otro.

La empatía no es una simple convención social que dependa de alguna *autoridad* moral. Ni es empatía cuando hay lucimiento personal y narcisista. La limosna, por ejemplo, muchas veces es exhibicionismo puro y egolatría. Tanto la caridad de a pie como las de las fundaciones filantrópicas —casi siempre conformadas por corporativos responsables de la misma ignorancia, pobreza, enfermedades y marginación que alardean combatir— están destinadas a construir una imagen de moral sólida o, en caso de las corporaciones, de empresa sustentable.

Uno de los obstáculos para analizar la empatía es la ausencia de experiencia originaria, esto es, en uno mismo. Edith Stein así lo explica en su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, en la cual se interesa más por el notar de la emoción y de la conciencia ajena, que por el camino recorrido para experimentarla. Acepta la falta de experiencia personal, pero cree que en la empatía también existe algún tipo de emoción original, si se compara con el recuerdo, la espera o la fantasía. Todas con el objeto emotivo no presente mas sí presentificado; es decir, presente como espectro. En el recuerdo, por ejemplo, la emoción producida no es originaria, pero lo sucedido, el contenido de ese recuerdo, sí lo es.¹

La mirada no-humana: Quiero un climatizador de ánimos Penfield

En el futuro cercano de *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*,² la empatía y su relación con las emociones originarias juegan un papel importante, pues ambas pueden confundirse. Es apremiante distinguirlas, de ello depende la primacía de la raza humana sobre los replicantes.

La astenia devora a los seres humanos que quedan en la Tierra. Viven envueltos por un polvo radioactivo tan pernicioso como su melancolía. Ya ni siquiera sienten dolor o tristeza, sólo la abulia se apodera de ellos y del cielo que los arropa; la planicie de emociones los postra en una depresión ignorada, asumida, sin enunciar. Esa falta de aliento, de ánimo, de ganas de vivir, es tolerada gracias al climatizador de ánimos Penfield. Un instrumento generador de

¹ “Me puedo acordar de mi malestar en una situación embarazosa y divertirme ahora silenciosamente sobre esa situación. El recuerdo no es en este caso más imperfecto que cuando adopto otra vez la misma toma de posición de entonces. Admitimos que es posible un salto de lo recordado, de lo esperado, de lo empatizado, a la vivencia originaria propia, pero negamos que todavía haya recuerdo, espera, empatía, tras el cumplimiento de aquella tendencia”. Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta, p. 29.

² K. Dick, P. (1997). *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Edhasa, p. 8.

emociones con alternativas tan inocuas como el deseo de ver televisión sin importar qué estén transmitiendo, el deseo de conocer las oportunidades que el futuro me ofrece e, incluso, el simple deseo de discar el climatizador de ánimo Penfield.

Desde el dormitorio llegó la voz de Irán:

—No puedo soportar la TV antes del desayuno.

—Disca el 888 —respondió Rick mientras el receptor se calentaba—. Quiero ver la TV, haya lo que hubiere.

—En este momento no quiero discar nada —dijo Irán.

—Entonces marca el 3 —sugirió él.

—No puedo pedir un número que estimula mi corteza cerebral para que desee discar otro. No quiero discar nada, y el 3 menos aún, porque entonces tendré el deseo de discar, y no puedo imaginar un deseo más descabellado. Lo único que quiero es quedarme aquí, sentada en la cama, y mirar el suelo —su voz se afiló con el acento de la desolación mientras dejaba de moverse y su alma se congelaba: el instintivo y ubicuo velo de la opresión, de una inercia casi absoluta, cayó sobre ella.³

¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? fue publicada en 1968. Transcurre en San Francisco a principio de la década de los noventa. Es una distopía en la que el mundo ha sido devastado por la Guerra Mundial Terminal, el carácter definitivo del nombre es debido a la destrucción de gran parte de la Tierra. Casi todos los animales están extintos y los seres humanos enfermaron o desarrollaron mutaciones genéticas. La ONU incentiva la colonización a otros planetas, regalando androides de última generación: los esclavos del futuro. “Emigra o degenera”, sentencia el eslogan de las Naciones Unidas.

³ *Ibid.*, p. 8.

De los androides esclavizados destaca el modelo Nexus-6, replicantes de última generación, indistinguibles de los seres humanos. Son idénticos salvo que los primeros tienen mayor fuerza física y una agilidad posthumana, pero carecen de respuesta emocional. Los Nexus-6 son discriminados debido a esa singularidad, más bien desventaja, la cual no es de poca envergadura. Su parecido a hombres y mujeres es porque fueron fabricados con partes humanas y, por ello, pasan desapercibidos entre la gente. A diferencia de las personas de ese futuro cercano, los replicantes sí sienten soledad, deseo sexual y temor a ser retirados —al menos en la versión fílmica—, eufemismo utilizado en vez de sentencia de muerte. Los Nexus-6 poseen una complejidad emocional que su inventor, el doctor Eldon Tyrell, sabía bien que podrían desarrollar, pese a fabricarlos sin sentimientos. No se trató de un error de cálculo, sino de una decisión empresarial para hacerlos más verosímiles. De ahí el slogan publicitario: “Más humanos que los humanos”. Sólo hay una cosa que los Nexus-6 no pueden imitar de la humanidad, a saber, la empatía.

Los seres humanos viven en ciudades sucias y asfixiadas, transformados en organismos secos y depresivos. “La mayoría de los androides que he conocido tenían más deseos de vivir que mi esposa”, dice Rick Deckard, el caza recompensas que retira a replicantes insurrectos. Él sabe bien de lo que habla, Irán, su mujer, ya no siente nada, ni siquiera desesperación, porque hasta para eso se requiere deseo, y ella ya los ha perdido todos.

En ese momento —continuó Irán—, mientras el sonido de la TV estaba apagado, yo estaba en el ánimo 382; acababa de marcarlo. Por eso, aunque percibí intelectualmente la soledad, no la sentí. La primera reacción fue de gratitud por poder disponer de un órgano de ánimos Penfield; pero luego comprendí qué poco sano era sentir la ausencia de vida, no sólo en esta casa sino en todas partes, y no

reaccionar... ¿Comprendes? Me figuro que no. Pero antes eso era una señal de enfermedad mental. Lo llamaban “ausencia de respuesta afectiva adecuada”. Entonces, dejé apagado el sonido de la TV y empecé a experimentar con el órgano de ánimos. Y por fin logré encontrar un modo de marcar la desesperación —su carita oscura y alegre mostraba satisfacción, como si hubiese conseguido algo de valor—. La he incluido dos veces por mes en mi programa. Me parece razonable dedicar ese tiempo a sentir la desesperanza de todo, de quedarse aquí, en la Tierra, cuando toda la gente lista se ha marchado, ¿no crees?⁴

En la versión cinematográfica, a diferencia de la novela, la tragedia la viven los replicantes, porque son ellos quienes siguen prendados del deseo, mientras los humanos han abandonado el suyo. El deseo inconsciente es inmortal, explica Freud en *La interpretación de los sueños*,⁵ mueve la vida y los planos psíquicos. Se desea vivir porque se desea, es el sostén de la existencia, la razón por la cual siempre encontramos sujetos u objetos anhelados. El deseo se desplaza, se condensa, se transmuta, florece o se marchita allí donde, en el mejor de los casos, ya está floreciendo uno nuevo. Mas Lacan, en el *Seminario VIII*, sitúa al deseo como producto de la falta, y no de la falta de un objeto en particular, sino de la necesidad de plantearse frente a otro sujeto como su deseo. Rick Deckard e Irán, su esposa, han perdido ambas perspectivas.

*Blade Runner*⁶ es la adaptación al cine de ¿*Sueñan los androides con ovejas eléctricas*? Entre el film y la novela existen muchas diferencias, aunque, a decir de Philip K. Dick, ambas versiones son complementarias y conforman una simbiosis donde una nutre a la otra. Las

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Cuando Freud se refiere al deseo inconsciente como inmortal quiere decir que no hay vida sin deseo inconsciente. Los deseos conscientes son una pista, un pequeño detalle, del deseo inconsciente. Por eso le recuerdan a los titanes de la leyendas, siempre activos e inmortales, debajo de inmensas montañas arrojadas sobre ellos. Freud, S. (1997). *La interpretación de los sueños*, Biblioteca Nueva, Madrid.

⁶ *Blade Runner*. Dir: Ridley Scott, EE. UU., 1982.

diferencias imprescindibles a mencionar son las siguientes: los replicantes de la novela parecen resignados a su destino, mientras que los del film luchan por su vida hasta la muerte; en la novela, Roy, líder de los Nexus-6, no provoca una confrontación a muerte con su creador; el climatizador de ánimo Penfield no aparece en la cinta, por lo cual la abulia de los humanos no es tan notoria; en el film tampoco existen la caja de empatía ni el mercerismo —movimiento religioso fundado en el martirio de Wilbur Mercer—, elementos relevantes en la novela; en la versión literaria, el corto lapso de vida de los replicantes se debe a la imposibilidad de reemplazar las células, pero, en la película se entiende que fue planeado así por cuestiones de seguridad; por último, en la novela los androides parecen impedidos para experimentar empatía, entretanto, en el film es todo lo contrario.

Los Nexus-6 quieren vivir. Se oponen a ser retirados. Descubrir que su tiempo corre y que tienen fecha de expiración —convertidos literalmente en la imagen del *dead man walking*—, los hunde en la falta y en la desesperación. Desean vivir, pero también que su creador desee que ellos vivan. ¿No sería ésa una demostración de amor? ¿No significaría eso que son sujetos de deseo para el padre? Sin embargo, el doctor Tyrell los condenó a un destino desesperanzado, a sabiendas de que construía máquinas capaces de desarrollar emociones humanas. Lo más perverso es que su retiro, a tan sólo cuatro años de vida, es justo porque pueden desarrollar sentimientos, distingo que los hace peligrosos a diferencia de otros androides. En tal caso, los replicantes, más que villanos, son hijos abandonados que en circunstancias normales estarían sobre un diván. Pero no, se trata de máquinas sintientes, fruto de la arrogancia humana que, sin cuestionar a su propio Dios y aspirando a ser él, crea vida a su imagen, así como semejanza, en espera de agradecimiento. Hay cierto paralelismo entre la crueldad divina del Dios católico y la crueldad humana del creador de replicantes.

En *Blade Runner* el replicante Roy confronta a su creador cara a cara. No se resigna al poco tiempo que les queda de vida. Rutger Hauer, el actor neerlandés que encarna al androide, funde en una sola expresión dolor y odio. Es un robot, sí, pero también un mortal como el más insignificante de los humanos. Un sujeto borrado por su dios, por su padre, que se evanecerá sin poder cambiar el timón de su vida o el de su novia, la replicante Pris.

—No es tan fácil conocer a tu creador.

— ¿En qué te puede servir el tuyo?

— ¿El creador puede reparar a su creación?

— ¿Quieres que te modifique?

—Yo había pensado en algo más radical.

— ¿Qué? ¿Cuál es el problema?

—La muerte.

—Me temo que eso está un poco fuera de mi jurisdicción.

—Quiero más vida, padre.

—Los hechos de la vida. Alterar la evolución de un sistema orgánico es fatal. No puede alterarse una secuencia codificadora ya establecida.

— ¿Por qué?

—Para el segundo día de la incubación las células que han sufrido mutaciones de reversión producen colonias revertientes, como ratas huyendo de un barco. Y el barco se hunde.

— ¿Qué tal una recombinación con SME?

—Ya probamos. El Sulfonato de Metano Etilico es un poderoso mutágeno. Produjo un virus tan letal que el sujeto no sobrevivió a la operación.

—Entonces una proteína que bloquee las células operantes.

—No obstruye la replicación, pero sí causa un error de replicación. Así que la nueva cadena de ADN tiene una mutación y nace otro

virus. Pero... todo esto es mera academia. Te hicimos lo mejor que pudimos.

—Pero no para durar.

—Cuanto más brilla una luz, menos dura. Y tú has sido muy brillante, Roy. Mírate. Eres el hijo pródigo. Eres extraordinario.

—He hecho cosas cuestionables.

—También cosas extraordinarias. Deléitate en tu vida.⁷

Roy escucha atento al doctor Tyrell. Tiene la cabeza inclinada y mira hacia al piso. “Eres el hijo pródigo. Eres extraordinario”,⁸ le dice el creador. Pero, el replicante no le cree, percibe los hilos de la manipulación, sabe que miente. Entonces, Roy baja aún más la cabeza mientras frunce el ceño, y deja ver sólo una sombra cóncava allí donde debía haber una mirada. Enuncia: “He hecho cosas cuestionables”. Segundos después levanta la cabeza con lentitud, mientras continúa escuchando las palabras de consuelo de su padre. Roy ladea el rostro y muestra una sonrisa apenas dibujada, que revela decisión. En breve, toma las mejillas de su creador con ambas manos y le planta un beso en la boca. El gesto cambia repentinamente de amoroso a iracundo. Las manos del replicante se transforman en una prensa que comprime la cabeza del doctor Tyrell, al tiempo que le hunde con los pulgares los ojos en las cuencas oculares, hasta pulverizarle la mirada; esa mirada, ya internalizada en Roy, que le reveló no haber sido digno del amor de su padre. Es como una inversión al mito de Edipo, en el cual es el hijo quien se saca los ojos para así no ver lo evidente, las abominaciones que había cometido: el asesinato de su progenitor y la procreación con su madre biológica —lo que lo convertía a la vez en padre y hermano de sus hijos. En el caso de Roy, en vez de mutilarse a sí

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

mismo por sus acciones, mutila al padre por las suyas, dejándolo ciego antes que muerto.

En la antigua Grecia la ceguera era señal de don profético, significaba el regalo de la revelación.⁹ Privados de la luz exterior, aunque bendecidos con la interior, considerada más importante, el invidente tenía licencia para recorrer el velo de las representaciones y conocer la verdad. En consecuencia, el inventor de replicantes durante su muerte enfrenta por instantes, sin ningún velo, la gravedad de sus actos. Dicho de otra manera, si Edipo se sacó los ojos por no ver lo evidente, Roy destroza los de su padre por la misma razón.¹⁰

La esencia de la mirada, ¿la esencia de la empatía?

Y qué hay de la mirada de lo no humano. ¿Acaso puede lo no humano tener mirada? Por supuesto, no de la forma en la que se constituye la nuestra, claro; sin embargo, ahí está ese otro sintiente, atisbando los movimientos de su amo, su compañero, su cuidador o su verdugo, cual sea el caso. ¿No sucede eso con los animales en el sistema idealista? Asuntos ya de la bioética pensar en la hospitalidad con aquellos allende a lo humano: los individuos producto de la clonación, la incipiente y desconocida inteligencia artificial o

⁹ Cabe recordar a Tiresias, el ciego adivino que interpreta un papel importante en la mitología griega. Es él quien, con sus revelaciones, dirige a Edipo hacia la verdad de su concepción y sus crímenes. Una versión de la mitología relata que Tiresias fue condenado a la ceguera por Atenea, como castigo por haberla mirado mientras se bañaba. En la mirada, el sujeto capta la imagen del otro como objeto, algo imperdonable para una diosa. Pese a su falta, el ciego es compensado con el don de la videncia.

¹⁰ Pensar así la tragedia de Edipo es un tanto arriesgado, ya que Edipo se saca los ojos para no ver más su propia abominación: el destino al que está condenado. Pero, en el caso del replicante hace eco por todo lo que se juega en la mirada como constitutiva del sujeto; saberse mirado es parte de su reconocimiento. Lacan va más allá, para él la mirada no organiza la autopercepción, al contrario, la desorganiza, ya que no proviene únicamente del exterior; imaginamos cómo somos mirados en un proceso interno que nos convierte en espectáculo del otro. Tal vez Edipo, más que ser testigo de su abominación, no quiso mirar las miradas dirigidas a él después de lo que hizo. Convertirse en espectador del espectáculo en el que se había convertido; con todo, un ciego también construye la mirada de afuera, puesto que es imaginaria.

el animal que también merece empatía; así como la que le provocó a Nietzsche aquel caballo de Turín.

La responsabilidad hacia lo no humano es una de las tantas capas a reflexionar en *Blade Runner*, puesto que la humanidad, con su mirada sesgada, tiende a humanizarlo todo; y esto no es algo bueno, sólo es. Se pone mirada humana al plantarle sentimientos infantiles a los animales de compañía —sin duda, los animales tienen emociones, pero no las experimentan de la misma manera que las personas—; y también se pone mirada humana cuando se les despoja de emociones para destinarlos al exterminio en los rastros y convertirlos en materia prima. Asimismo, los Nexus-6 eran observados por sus amos como seres desprovistos de emociones, con la única función de proveer sus necesidades. Ignoraban, o fingían ignorar, que había una mirada y un rostro allí donde se supone que no habría nada.

Durante su fabricación, los replicantes eran implantados con recuerdos y emociones tan genuinos que los de última generación, como Rachel, vivían convencidos de su humanidad. Esos recuerdos correspondían a personas reales, los de Rachel, por ejemplo, pertenecieron a la nieta del doctor Tyrell. Empero, ése no era el caso del modelo Nexus-6, los fugitivos perseguidos por Deckard, ellos conocían bien a bien su condición de androide y el destino fatal que les esperaba: es contra esto que se sublevan. Si bien las emociones de la nueva generación de replicantes no son primigenias, puesto que formaban parte de otras personas, eso no les impide sentir empatía; al menos, si lo enfocamos desde las disertaciones de Edith Stein.

En *Sobre el problema de la empatía*, Stein encuentra una relación entre las emociones provocadas por la empatía y las que uno vivencia en carne propia, como protagonista. “La no *originariedad* del ahora remite a la de entonces, donde adquiere el carácter de un

antiguo ahora y también de ser”.¹¹ Entonces, ¿cuál sería el antiguo ahora de los replicantes si sus recuerdos fueron implantados? En realidad no importa, porque las remembranzas de los androides son tan engañosas como las evocadas por la mente humana, mas no por eso falsas. El recuerdo está tejido con hebras de olvido, esto es, que la memoria es una escritura discontinua que va dejando huellas del pasado —como lo describió Freud en la pizarra mágica—, lo que sitúa la subjetividad hacia lo que está por venir. Con el tiempo, y durante la vida de cada sujeto, la huella se borra cediendo paso a otras huellas en un proceso continuo e imparable. Recordar es perderse en el urdimbre de las remembranzas, sin poder hallar la hebra que inició la bola de estambre que es la memoria e, irónicamente, es justo ese olvido lo que atrae nuevas impresiones y huellas; se zurce allí donde no logramos recordar y, como en las buenas sastrerías, casi todos los zurcidos son invisibles.

Se sabe que la memoria engaña, construye ficciones para revelar la verdad apostada —es decir, puesta al mismo tiempo que en juego— en las escansiones, los silencios y los síntomas. No hay forma de recordarlo todo, y gracias a eso es que podemos intentar rememorar nuestro pasado sin enloquecer. En el universo de *Blade Runner* supuestamente sucede diferente con los replicantes Nexus-6, porque sus reminiscencias, al ser ajenas —originadas por alguien más— no consiguen replicar emociones y, por ende, empatía. Ellos sí saben que se trata de recuerdos implantados. Sin embargo, si escuchamos una vez más a Stein, no debería ser ningún impedimento, ya que la empatía sólo surge a través de la conciencia ajena, “entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria”.¹²

En vista de ello, desarrollaron el test Voight-Kampff, conocido también como de la empatía, una prueba capaz de distinguir si el

¹¹ Stein. *Op. cit.*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 30.

interrogado es humano o máquina. El aparato fue inspirado por la prueba de Alan Turing para demostrar inteligencia artificial. El Voight-Kampff mide funciones corporales como rubor, sudoración, respiración y ritmo cardiaco, mientras al examinado se le describen situaciones con las que un ser humano, al menos en hipótesis, se identificaría a nivel emocional.

Blade Runner inicia con la aplicación del test Voight-Kampff a León Kowalski, un ingeniero que trabaja desde hace pocos días en la corporación Tyrell, la fábrica de replicantes. El empleado, nervioso mientras le aplican el test, trata de hacerle conversación a un interlocutor indiferente que lo apremia, con grosera impaciencia, a responder.

—Me hicieron la prueba de inteligencia pero ésta no.

—El tiempo de reacción es importante así que preste atención y responda lo más rápido que pueda.

—Claro.

—1187 Hunterwasser.

—Ése es el hotel.

—¿Qué...?

—Donde vivo.

—¿Agradable lugar?

—Supongo que sí. ¿Eso es parte de la prueba?

—No. Lo estoy preparando, eso es todo.

—No es elegante ni nada.

—Está en un desierto caminando sobre la arena...

—¿Ya empezó la prueba?

—Sí... Está en un desierto yendo por la arena y de repente mira hacia abajo.

—¿Cuál?

—¿Qué?

—¿Cuál desierto?

—No importa. Es una pregunta hipotética.

- ¿Por qué estoy ahí?
- Quizá esté hartito, quizá quiera estar solo, quién sabe... entonces ve una caguama reptando hacia usted.
- ¿Una caguama? ¿Qué eso?
- ¿Sabe qué es una tortuga?
- Claro.
- Es la misma cosa.
- Nunca he visto una tortuga. Pero entiendo lo que dice.
- Usted pone a la tortuga boca arriba, León.
- ¿Usted inventa estas preguntas? ¿O se las escribe otro?
- Se queda boca arriba, el sol quemándole la panza mientras intenta darse vuelta, pero no puede. Necesita su ayuda pero usted no la ayuda.
- ¿Qué quiere decir con que no la ayudo?
- Usted no la ayuda. ¿Por qué no?... Nada más son preguntas, León. Otra persona me las escribe. Es una prueba diseñada para provocar una reacción emocional. ¿Continuamos? Describa en una palabra solo las cosas buenas que le vengan a la mente sobre su madre.
- ¿Mi madre?
- Sí.
- Déjeme contarle sobre mi madre.¹³

Sobra decir que el replicante concluye el interrogatorio disparándole a quemarropa a su inquisidor.

En las versiones cinematográficas de las novelas de Philip K. Dick suelen perderse parte de sus complejas ideas, *Blade Runner* no es la excepción. Me explico. Una discrepancia entre *Blade Runner* y *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* es la ausencia de la pregunta que el autor se hace sobre la realidad y sus límites. Hay una línea transparente que divide dónde empieza una y termina la otra:

¹³ Scott. *Op. cit.*

los seudo-animales están empezando a ser casi reales, con esos circuitos de enfermedad que les ponen a los últimos modelos. Y los animales de verdad se mueren: ése es el riesgo de tener uno. Lo que sucede es que nosotros no estamos acostumbrados porque sólo nos ocupamos de los falsos.¹⁴

Estas líneas de la novela abren varias interrogaciones: ¿Quiénes son replicantes y quiénes, humanos? ¿Qué vida tiene más valor, y para quién? ¿Son las representaciones un otro? ¿Quién esgrime el poder en la Tierra, lo humano o la apariencia de lo humano? ¿No es lo humano también representaciones de nuestro imaginario? Si la medida de toda acción es la apariencia, como dice Epicteto, ¿qué hay de real en lo humano?¹⁵ ¿Es la vida de los hombres tan artificial como la de los replicantes? Y la pregunta más punzante surgida de la película, mas no de la novela: ¿Cuál es la quintaesencia de lo humano? Si los andróides son “Más humanos que los humanos” —como reza el slogan de la Corporación Tyrell— entonces, ¿qué sería lo humano?

Mientras K. Dick escribía la novela pensaba en la empatía como el ingrediente básico de la humanidad. Para él lo humano no está en la capacidad de soñar, pensar o desear, por cierto, todas acciones replicadas por los andróides; sino en la capacidad de enlazarse unos con otros a través de emociones ajenas. Como paradoja, su apuesta surgió de una experiencia contradictoria. Mientras K. Dick trabajaba en su novela *El hombre en el castillo* —una ucronía en la cual las Potencias del Eje habrían resultado triunfadoras en la Segunda Guerra Mundial— leyó en el diario de un miembro de la SS una frase

¹⁴ Dick. *Op. cit.*, p. 37.

¹⁵ “para el hombre la medida de toda acción es la apariencia’ (I,XXVIII,10). Epicteto precisa, ‘para el hombre’. El hombre está separado de la verdad, por lo cual la verdad de su acto no es la verdad de la realidad sino la apariencia. El hombre está separado de la verdad porque su verdad conlleva la apariencia, ya que ‘para el hombre’ verdad y realidad no van juntas”. Pereña, F. (2002). *El hombre sin argumento*. Editorial Síntesis, p. 16.

que lo cimbraría hasta cuestionarse qué nos hacía humanos. “Por la noche nos mantienen despiertos los gritos de hambre de los niños”. En una entrevista se refirió a aquel soldado como “una mente tan emocionalmente defectuosa que no se le puede aplicar el calificativo de humana y lo peor [...] ese rasgo no era forzosamente alemán”. La crueldad detrás de tal enunciación es el germen de *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Los androides de K. Dick son representaciones del autor de aquel diario: seres de apariencia humana que se comportan como tales sólo en la superficie.

Richard Rorty rechaza la existencia de un componente primigenio en la humanidad. Para él, la solidaridad —medio emparentada con la empatía— está más cercana a la descripción, que a algún tipo de esencia humana. Rechaza que exista algo inherente que nos haga solidarios. En *Contingencia, ironía y solidaridad* contrasta la respuesta de daneses, italianos y belgas durante el Holocausto; según su investigación, resultaba más probable que los judíos fueran socorridos por los dos primeros que por los últimos. Los daneses e italianos ayudaban a los judíos porque las descripciones que hacían de los perseguidos los identificaba consigo mismos: es judío, pero también es milanés, o colega de trabajo, o padre de niños pequeños. Mientras que para los belgas esas descripciones —madre, padre, hermano, colega— no eran aplicables a los judíos. A decir de Rorty, es factible que existan pruebas histórico-sociales del por qué no eran frecuentes las descripciones entre los belgas.

La filmación de *Blade Runner* fue un desastre. Los actores principales, Harrison Ford y Sean Young, no se toleraban; a K. Dick no le convenía ninguna adaptación de su novela; según la leyenda, Ridley Scott, aunque aún lo niega,¹⁶ malinterpretó una escena escrita

¹⁶ En entrevista con *Wired*, Scott asegura que la naturaleza mecánica de Deckard estaba contemplada en el guión: “**Wired**: It was never on paper that Deckard is a replicant. **Scott**: It was, actually. That’s the whole point of Gaff, the guy who makes origami and leaves little matchstick figures around. He doesn’t like

por el guionista David Peoples, lo que cambiaría el sentido de la historia —el supuesto equívoco fue la razón por la cual Scott añadió el sueño de Deckard con el unicornio—, y, por si fuera poco, K. Dick aseguraba que sólo muerto iría a Hollywood. Pese a todo, y a todos, *Blade Runner* se convirtió en una de las piezas cinematográficas más perfectas en la historia del cine, aun con la pésima recepción de la crítica especializada. Ejemplo de cuando una obra artística excede a críticos y detractores —y en este caso hasta sus creadores— para convertirse, retomando a Steiner, en una presencia real.¹⁷ Porque haya sido la confusión del director o del espectador, es el malentendido lo que originó una de las escenas más conmovedoras y profundas que hicieron trascender la obra. Siendo más explícitos: el enredo sobre la dudosa humanidad de Deckard, el exterminador de replicantes. Menuda tergiversación.

El embrollo, si seguimos la leyenda, ocurre cuando Peoples busca hermanar mediante un diálogo al androide y su verdugo; lo

Deckard, and we don't really know why. If you take for granted for a moment that, let's say, Deckard is a Nexus 7, he probably has an unknown life span and therefore is starting to get awfully human. Gaff, at the very end, leaves an origami, which is a piece of silver paper you might find in a cigarette packet, and it's a unicorn. Now, the unicorn in Deckard's daydream tells me that Deckard wouldn't normally talk about such a thing to anyone. If Gaff knew about that, it's Gaff's message to say, 'I've read your file, mate.' That relates to Deckard's first speech to Rachael when he says, 'That's not your imagination, that's Tyrell's niece's daydream.' And he describes a little spider on a bush outside the window. The spider is an implanted piece of imagination. And therefore Deckard, too, has imagination and even history implanted in his head". Greenwald, Ted. "Q&A: Ridley Scott has finally created the *Blade Runner* he always imagined", *Wired Magazine*, Culture, 2007. Recuperado de <http://www.wired.com/2007/09/ff-bladerunner/>

¹⁷ En *Presencias reales*, Steiner señala un mal de nuestro tiempo. El arte ha sido despojado de su sentido para volver protagonistas a un sinnúmero de intérpretes o teorizadores que parasitan y tuercen con sus propias lecturas, explicaciones y simplificaciones a la obra de arte. Ya no son lo que eran en sí mismas, sino espectros de lo que fueron. También afirma que la verdadera crítica debería surgir de sus pares, y añade que la mejor revisión que se ha hecho de *Madame Bovary* es *Ana Karenina*. En el caso de *Blade Runner* y *¿Sueñan los andróides con ovejas eléctricas?* encuentro un asunto similar. Si bien no se trata de una obra nueva sino derivada, no la parasita, y muestra, quizá involuntariamente, una responsabilidad creativa que permite el *continuum* del que Steiner habla. "Las artes están enraizadas de un modo muy maravilloso en la sustancia, en el cuerpo humano, en la piedra, en el pigmento, en la vibración de la cuerda o la presión del viento en las lengüetas. Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detienen ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el *continuum* entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y 'el otro'". Steiner. G. (2001). *Presencias reales*. Destino, p. 286.

pensó en un plano metafísico. En el diálogo, Deckard se refiere a los replicantes como sus hermanos, la nueva gente de ese planeta decadente. Pero, Scott tomó el diálogo con literalidad e infiltró un sueño, el del unicornio, con el cual se concluiría que Deckard también era androide. Lo fortuito fue que al remover de la versión final el diálogo del guionista y el sueño del director, el cazador de replicantes resultó ser un hombre dedicado a matar por dinero, es decir, un sicario, un matón sin empatía. He ahí la ironía poética de la película. El androide carente, en apariencia, de vivenciar una emoción ajena, al salvarle la vida a su verdugo, fue más humano que el propio humano.

La caja empática y el mercerismo

Stein, en *Sobre el problema de la empatía*, analiza algunas teorías respecto de ésta. Dialoga con ciertas hipótesis psicológicas de imitación, asociación y experiencia de la conciencia ajena; pero, sobre todo, asimila el concepto de la comprensión como fenómeno espiritual. Su concepto de empatía es cercano al de Dilthey,¹⁸ igual que él separa a las ciencias naturales de las del espíritu, aunque prefiere no relacionarlas con las leyes psíquicas. Para Stein la razón de esa función está en la singularidad de cada persona, en los rasgos cualitativos de los seres humanos que no son sino subjetividades topándose con otras subjetividades de la misma categoría, dando paso al fenómeno de la intersubjetividad; a saber, la empatía. “En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos, en la empatía, un tipo *sui generis* de actos experienciales”.¹⁹ Más claro. La empatía es

¹⁸ Dilthey usa el término de comprensión para referirse a fenómenos culturales o del espíritu. Su aportación es la comprensión de sujeto a sujeto, no de sujeto a objeto. Se comprende a otros sujetos en tanto que compartimos dimensiones subjetivas; las ciencias naturales son insuficientes para explicar la conducta humana.

¹⁹ Stein. *Op. cit.*, p. 27.

el notar de una emoción ajena y, para que sea tal, debe ponerse el énfasis en ajena. Es genuina si se logra separar la experiencia de uno mismo de la del otro. Sentir con exactitud lo que otro siente, si esto fuera posible, no es empatía.

—Quiero que todos lo sepan —dijo—. Una vez me ocurrió: me fundí y alguien acababa de adquirir un animal. Y otro día—sus rasgos se oscurecieron por un instante; el placer se había disipado—, sentí a una persona cuyo animal había muerto. Otros tenían alegrías que compartir... Yo no tenía ninguna, como sabes; pero eso reanimó a esa persona. Uno puede llegar hasta un suicida en potencia; lo que uno tiene, lo que uno siente, puede...

—Ellos recibirán nuestra alegría —replicó Rick—, pero nosotros cambiaremos lo que sentimos por lo que ellos sienten y la perderemos.

La pantalla de la caja de empatía mostraba una corriente de vivos colores sin forma; conteniendo la respiración, Irán cogió con fuerza las asas.

—No perderemos realmente lo que sentimos, si lo tenemos claramente en el espíritu. Nunca has sentido del todo la fusión, ¿verdad, Rick?

—Supongo que no —contestó. Pero por primera vez comprendía el bien que la gente como Irán recibía del Mercerismo.²⁰

Wilbur Mercer —ausente en *Blade Runner*— vivió antes de la Guerra Mundial Terminal e inspiró en la Tierra un movimiento religioso llamado mercerismo. Él expía con su sufrimiento, al igual que lo hizo el mesías católico, el mal residual de la Tierra. Mercer, a diferencia de Cristo, se sacrifica escalando una inmensa cuesta mientras sus perseguidores le arrojan piedras. Llega a la cima sólo para

²⁰ Dick. *Op. cit.*, p. 75.

caer al punto inicial de su suplicio, y emprender de nuevo el ascenso de la pendiente, en un claro apropiamiento del mito de Sísifo.

En la mitología griega, Sísifo hace enojar a los dioses, por lo que es castigado con un suplicio similar al de Mercer. Sísifo debe cargar una piedra hasta la cumbre de la montaña y, antes de llegar a ella, la piedra rueda otra vez hacia abajo, obligándolo a repetir el proceso sin fin. La maldición es la repetición, la compulsión de la misma, la imposibilidad de que alguna vez alguien consiga su cometido o de que, al menos, haya un corte. Sin embargo, Mercer no padece solo su martirio, los creyentes comparten su sufrimiento porque la empatía es parte de su credo. Suponen inmoral no repartir su alegría y dejar que alguien cargue a solas con su dolor, cuando el sufrimiento podría atenuarse con la unión de conciencias. Las cajas de empatía fusionan los sentimientos de unos con otros; haciendo partícipe a todos del goce de su santo patrono.

Una de las explicaciones para la empatía es la comprensión. A decir de Stein, Dilthey acuña el término espíritu-objeto con el propósito de explicar la empatía con las ciencias naturales; una manera científica de entender el mundo *interior* de otras personas. El simple planteamiento es confuso, porque significaría que nos entendemos a nosotros mismos a carta cabal; cuestión que sabemos es falsa, existen límites en el reconocimiento propio. Aceptar el desconocimiento de uno mismo, aun en acciones que hubiésemos jurado jamás consentir, nos llevaría un paso adelante a la consideración de los otros. Así lo explica Butler.

Sería, acaso, una ética basada en nuestra ceguera compartida, invariable y parcial con respecto a nosotros mismos. El reconocimiento de que uno no es, en cada oportunidad, totalmente igual a como se presenta en el discurso disponible podría implicar, a su turno, cierta paciencia con los otros que suspendiera la exigencia de que fuéramos idénticos en todo momento. A mi parecer, la

suspensión de la demanda de auto identidad, o, más particularmente, de completa coherencia contrarresta cierta violencia ética, que nos exige manifestar y mantener esa identidad con nosotros mismos en todas las ocasiones y requiere que los demás hagan otro tanto.²¹

No existe comprensión sin comprensión anterior, es decir, la subjetividad de quien comprende su particular auto-entendimiento. Cada relación humana manifiesta la singularidad de los individuos, lo que opera el vínculo de ambas comprensiones. Además, la empatía no es sólo conciencia histórica o reflexión, revivir no basta para comprender. Son los valores sociales los que han construido las pautas y, puesto que están construidas, pueden descentrarse y deconstruirse. Repensarlas es un ejercicio necesario contra la crueldad.

Rorty propone que la sociedad regrese a la imaginación poética para desde allí imaginar lo humano más allá de la crueldad, alejado de discursos suspirantes de verdad y de dogmas. Sólo así podríamos reinventarnos como comunidades respetuosas de lo privado, siempre y cuando éste no se sostenga sobre la crueldad hacia otro. Los intérpretes, por así llamarles, de estos nuevos sentidos de lo humano, serían los libros, mas no sus autores;²² ellos a callar la boca. Si acaso, otras producciones artísticas que provoquen el *continuum* entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y *el otro*, del que habla Steiner en *Presencias reales*.

²¹ Butler. *Op. cit.*, p. 62.

²² “debemos distinguir entre los libros que nos ayudan a volvernos autónomos y los libros que nos ayudan a volvernos menos crueles. Los libros de la primera especie son importantes para las “marcas ciegas”, para las contingencias individuales que producen fantasías individuales. Son éstas las fantasías a cuya reelaboración dedican la vida los que procuran la autonomía; y ello con la esperanza de remontar esas marcas ciegas a sus orígenes y, para utilizar la expresión de Nietzsche, de convertirse así en lo que son. Los libros de la segunda especie son importantes para nuestras relaciones con los demás, para ayudarnos a advertir los efectos de nuestras acciones sobre otras personas”. Rorty, *Contingencia...*, p. 160.

Del mismo modo, es importante dejar claro que eso comprendido o aprehendido de un texto literario, una película o una obra de arte, no es la idea original a partir de la cual fue creada —si es que eso existe—, sino la mediación entre todas las subjetividades que allí entrecruzan: la subjetividad de quienes crearon la pieza artística; la subjetividad de quienes leen o aprecian la obra; la subjetividad de la obra de arte, pensándola como un sujeto estético con presencia real, y la descripción y redescrición del mundo objetual, la naturaleza y lo humano. Entonces, las piezas de arte y las literaturas vendrían a ser otra especie de caja empática que fusiona emociones, pero con la conciencia de que no se está en —ni se pretende usurpar— el lugar del otro. Esto es, empatía sin goce.

A Stein le es insuficiente la comprensión de otras experiencias para explicar la empatía. No se trata del encuentro entre dos mentes o almas sin materia, ajenas al contexto cultural; tampoco de cuerpos sin algo más allá que lo orgánico. Por ello añade una dimensión denominada punto cero, que recuerda que el ser humano no es una máquina con proceso mental, es decir, los replicantes. Parafraseando a Stein, el cuerpo vivo de cada quien está en un punto de orientación mientras que el de todos los demás está *fuera*. El espacio *corporal* y el *espacio externo* son distintos uno de otro. Así, el cuerpo es subjetividad, y el punto cero del que habla Stein puede desplazarse a través de extremidades, piel, órganos y sentidos, hacia el lugar donde se percibe la información. Digamos, los ojos cuando se trata de la mirada del otro o los oídos si se escucha música. La subjetividad, a decir de la discípula de Husserl, es soportada por una entidad conformada por cuerpo, mente y un centro espiritual. Es la empatía la que logra el proceso de comprensión de otra subjetividad y no la comprensión la que origina a la empatía.

Las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan. El placer de una comida, el

tormento de un dolor sensible, el agrado de un vestido suave, son sentidos allí donde la comida es degustada, donde el dolor penetra, donde el vestido se ajusta a la superficie del cuerpo físico. Pero los sentimientos sensibles no están sólo allí, sino a la vez también en mí, emanan de mi yo. Al igual que los sentimientos sensibles, los sentimientos comunes adoptan una posición híbrida similar. Vigor y languidez no sólo invaden al yo, sino que “los siento en todos los miembros”. No sólo todo acto espiritual —toda alegría, toda aflicción, toda actividad de pensamiento— es lánguido y descolorido cuando “yo” me siento abatido, sino también toda acción corpórea, todo movimiento que ejecuto. Conmigo está lánguido mi cuerpo vivo y cada una de sus partes. Ahí aparece otra vez aquel fenómeno de la fusión que ya conocemos.²³

¿En qué parte del cuerpo se percibe la empatía ante el dolor del otro? En este cuerpo que soy se siente en las entrañas, en la región hipogástrica entre las ingles y la zona umbilical. Es allí donde algo se aprieta, se sume o se retuerce con la tragedia y el sufrimiento ajenos. Quizá pueda haber algo de consenso en ello. Emmanuel Lévinas, en *Cuatro lecturas talmúdicas*, habla de una justicia mezclada con bondad a la que llama *rahamim*. Afirma que esa palabra hebrea significa piedad, mientras otros la traducen como misericordia y ternura; su traducción literal es entrañas o seno materno. La discusión sobre sus significados ha sido un asunto más bien religioso. El problema que algunos teólogos encuentran es que, al traducirla como misericordia tiene una connotación negativa, porque la locución *miser* —desdichado o miserable— aparece antecediendo al *cordis* —el corazón—; entonces, misericordia es una inclinación afectiva y de compasión hacia quien está necesitado. Quien siente misericordia se coloca por encima de los demás en una pretendida superioridad.

²³ Stein. *Op. cit.*, p. 66.

Otro escollo con la palabra misericordia es su relación con el pecado, ya que misericordia es lo que Dios muestra a los pecadores; todos, desde ya, culpables de algo. La complicación empieza en la fantasía de supremacía moral porque, al menos en ciertos ámbitos y discursos, quien siente misericordia está por encima de quien padece. Así mismo, parecería que alguien desdichado no pudiera sentir el mismo estremecimiento por otros en circunstancias afines; la misericordia presupone una verticalidad que no ayuda a la conformación de comunidades empáticas, como si sólo pudiese ser solidario quien se encuentra en situación de bienestar.

Para el teólogo Olegario González de Cardenal, *rahamim* se refiere a algo más previo y primordial que la misericordia: “dice la emoción que, subiendo de las profundidades fisiológicas, arrastra el ser entero tras sí y lo lleva hacia el fruto que nace de las entrañas”.²⁴ La misericordia es el goce junto a su innato sadomasoquismo, pero *rahamim* sugiere algo diferente, una emoción más cercana a la ternura, a la empatía, a lo entrañable o afectuoso que uno puede mostrarse con el otro, el extraño, el extranjero —tan otro como uno mismo—, en sus momentos más difíciles.

En Occidente ha quedado en penumbra esta perspectiva (la ternura), al traducir *rahamim* por misericordia y compasión. Mientras que la *rahamim* con que Dios mira a todas sus criaturas se dirige ante todo a su realidad como fruto de creación y gloria de existencia, la misericordia y compasión en cambio presuponen algo negativo que superar, algún pecado que perdonar o algún desamparo que aliviar.²⁵

Las teorías sobre la empatía continúan renovándose. A finales de los ochenta surgió aquella de las neuronas espejo. Expuesto de

²⁴ González de Cardenal, O. (1998). *La entraña del cristianismo*. Trinitario, Secretariado, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 53.

forma sucinta y muy superficial, éstas serían una explicación por la cual imitamos lo que otras personas hacen. Para algunos investigadores sólo se limita a acciones motoras, mientras para otros implica emociones y sentimientos. Esto sería que reconocemos lo que experimenta alguien más al observar sus movimientos y gestos. De alguna forma, recuerda el estadio del espejo de Lacan, etapa que, según el psicoanalista francés, acontece entre los seis y dieciocho meses. Dicho estadio explica la primera vez que el niño puede percibir su imagen corporal en el espejo como una totalidad; hay un semejante que funciona de estímulo. Se piensa que en el proceso de la empatía sucede algo similar con las neuronas espejo. Sobra decir que el cerebro es un órgano del que todavía se sabe poco, y sólo la ciencia especializada tendrá la tarea de develarlo cada vez más. Con todo, desde una apreciación particular y total desconocimiento de la neurociencia, creo que la teoría de las neuronas espejo es limitada para entender todo lo que implica el fenómeno de la empatía. Resuena algo dicho por Stein: “La persona como tal no está sometida al contagio de sentimientos, éste sirve más bien para velar el verdadero contenido de la personalidad”.²⁶

Otros investigadores —como Ben Thomas en *Scientific American*— no son tan entusiastas respecto de la función de las neuronas espejo en el asunto de la empatía. Aceptan que operan en acciones concretas, pero carecen de la capacidad de crear concepto complejos como los semánticos.²⁷ En ese sentido, y sin pertenecer a ninguna institución religiosa, me quedo con el acercamiento espiritual de

²⁶ Stein. *Op. cit.*, p. 128.

²⁷ “It could be that mirror neurons facilitate your understanding a reaching movement, ‘Hickok adds’, but don’t themselves represent the semantics of the concept ‘reach’ generally”. In short, even if mirror neurons do enable your brain to access the concept ‘reach,’ that doesn’t mean they themselves are the neurons that encode that concept. Ben Thomas. “What So Special about Mirror Neurons?” *Scientific American, Guest Blog*, november 2012. Recuperado de <http://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/whats-so-special-about-mirror-neurons/>

Stein, pese a que, como ella misma concluye al final de su tesis doctoral, non liquet —no está claro.

La Puerta de Tannhäuser

He visto el sol poniente, tinto de horrores místicos,
alumbrando con lentos cuajarones violetas,
que recuerdan a actores de dramas muy antiguos,
las olas, que a lo lejos, despliegan sus latidos.[...]
He visto archipiélagos siderales, con islas
cuyo cielo en delirio se abre para el que boga:
—Son las noches sin fondo, donde exiliado duermes,
millón de aves de oro, ¡oh futuro Vigor!

RIMBAUD

¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? y *Blade Runner* son piezas estéticas donde puede pensarse —más allá del juego elemental de la oposición— las nociones de lo temporal y lo eterno, la materia y el espíritu, el hombre y *lo abierto*; también una mirada al campo de tensión —y a la urgencia de distingo— entre lo real y lo artificial, la violencia y la crueldad, yo y el otro. Asimismo, es la historia de una especie que, a pesar de haber devastado un planeta debido a su indolencia y antropocentrismo, continúa repitiendo, como Sísifo y Mercer, las mismas acciones en una compulsión infinita, y sin asumir responsabilidad alguna, ya que puede colonizar y destruir otros planetas. ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? y *Blade Runner* presagian un futuro en el que se extinguirán casi todas las especies de animales; un porvenir en el que sólo el rico podrá poseer un animal de compañía real; en el que la aspiración de la clase media continuará siendo imitar el estilo de vida de los ricos, así sea conformándose con la copia robótica de un animal extinto o discando un

aparato para experimentar alguna emoción. En fin, un destino en el que la discriminación sigue encendiendo las llamas del fascismo.

Como se mencionó, la problemática filmación de *Blade Runner* dio lugar a uno de los epílogos más conmovedores y citados en la historia del cine. La escena es la siguiente: Rick Deckard, el cazador de recompensas, después de una cruenta batalla, pende con fragilidad de una viga de acero en un rascacielos. Está a punto de morir, ya no puede sostenerse. Roy, líder de los Nexus-6, toma impulso para correr hasta donde está colgando su enemigo. Lleva una paloma blanca en la mano izquierda —idea sugerida por el mismo actor— y brinca al edificio donde el cazador de replicantes está a punto de morir; en principio le mira amenazante, mas después frunce el ceño como si algo hubiese sucedido. “Es toda una experiencia vivir con miedo, ¿verdad? Eso es lo que significa ser esclavo”, le dice a Deckard, quien está a punto de caer. Cuando éste no aguanta más, y se suelta de la viga, el Nexus-6, tras una sonrisa indescifrable, lo toma de la mano para salvarlo. Una vez en el techo del edificio, el cazador de recompensas mira aterrorizado a Roy, y se repliega hacia el concreto, como si esto pudiese salvarlo. Pero el replicante no lo ataca, por lo contrario, se sienta a su lado sosteniendo aún la paloma blanca. Algo en su mirada ha cambiado. El cazador lo nota y su gesto muda de terror a asombro. “He visto cosas que ustedes los humanos ni creerían: naves de ataque incendiándose más allá de la meseta de Orión. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tannhäuser”, dice enfático el replicante, frunciendo los labios mientras habla en una especie de lamentación. La mirada de Deckard también muta, continúa asombrado pero, de alguna manera, se ha dulcificado. Roy deja el mohín del reproche para mostrar tristeza y resignación. Justo en ese instante, una gota de lluvia cae sobre su pómulo semejando una lágrima, entonces añade esa frase fundamental de su monólogo que, por cierto, fue improvisada por el

actor, no estaba en el guión: “todos esos momentos se perderán... en el tiempo... como lágrimas en la lluvia”.

La última mirada que el Nexus-6 dedica al cazador de replicantes va acompañada de una sonrisa afable, afectuosa. “Es hora de morir”, culmina al inclinar la cabeza para esperar su fin. Mientras Deckard lo observa morir ya es otro. Lo mira frunciendo el ceño, sí, aunque conmovido. Los ojos de ambos, su proyector de miradas, cedieron del odio a la empatía, del rechazo a la consideración; todo en un relámpago imperceptible que atemperó la zarpa del otro y permitió que brotara la hospitalidad. Esa última mirada de Roy, la parte final del monólogo, se enlaza con el inicio de la película: el *close up* de un ojo azul que sólo puede corresponder al líder de los replicantes. En éste se reflejan explosiones de llamas devorando la superficie añil y cetrina de su iris. Es la declaración inicial del personaje, de su historia, cuánto lo ha conmovido todo aquello que ha visto.

Roy logró construir una historia. Un pequeño relato enlazando los fragmentos discontinuos de su corta vida. Se describe a sí mismo como aquel ser que ha visto cosas que los seres humanos ni imaginarían. Es ese incipiente proceso narrativo lo que construye y reconstruye una vida que, de otra manera, hubiese estado condenada a la fragmentación.²⁸ Mientras el Nexus-6 relata a Deckard sus experiencias de vida, muestra rostro y mirada y, como cualquier hombre condenado a muerte, enuncia sus últimas palabras. Comparte con el cazador sus recuerdos, propios, no implantados, el recuento de su pasado y su corta construcción histórica: su subjetividad. Así, esta escena complementa la novela de K. Dick y, además, sin proponérselo, responde a su pregunta sobre lo humano, aquella surgida de la frase hallada en el diario del soldado de la SS: “Por la noche nos mantienen despiertos los gritos de hambre de los

²⁸ De ahí que Butler sea enérgica al advertir que “el sufrimiento característico de las situaciones de disociación no debe subestimarse”. Butler. *Op. cit.*, p. 76.

niños”. Sin embargo, la respuesta no es la que Philip K. Dick hubiese deseado escuchar, porque esa “mente tan emocionalmente defectuosa que no se le puede aplicar el calificativo de humana”, como dijo refiriéndose al militar, es también lo humano. No, la empatía no es algo inherente a la humanidad y, a decir de Stein, se edifica.

Quien nunca ha visto una obra de arte, quien nunca ha salido de los muros de la gran ciudad, a éste se le cierran, tal vez para siempre, el gusto por la naturaleza y el arte y la receptividad para ello. La persona de esta manera “incompleta” semeja un esbozo inacabado. Finalmente, también se puede pensar que no se llegue en absoluto a un despliegue de la personalidad. Quien no siente él mismo los valores sino que adquiere todos los sentimientos sólo por contagio de otros, no “se” puede vivenciar ni llegar a una personalidad, sino a lo sumo a una imagen fraudulenta de la misma.²⁹

El Nexus-6 expira. Con él desaparecen su singularidad y su historia, tan sólo suyas. Es con dicha historización del pasado que emerge la persona espiritual que estaba sin desplegar, y que puede sentir empatía, si lo pensamos desde Stein. Situarse en el mundo como sujeto narrativo, con la capacidad de hacer de su vida un relato po-ético y tomando responsabilidad de la propia vida, es el camino a la cimentación ética. Un relato en el que decimos: “He visto... estuve allí... padecí.... anhelé... perdí”,³⁰ como escribió Savater respecto de la muerte del replicante.

Hoy existen cinco versiones de *Blade Runner*, resultado de su inicial fracaso en taquilla y del pésimo recibimiento de la crítica. Se estrenó a tropicón con una voz en off del cazador de replicantes, para darle un toque *noir* y edulcorar el final que los espectadores de

²⁹ Stein. *Op. cit.*, p. 129.

³⁰ Savater, Fernando. “La puerta de Tanhäuser”, *Oniria, Blogspot.mx*, 2009. Recuperado de <http://oniria706.blogspot.mx/2009/01/fernando-savater-la-puerta-de-tanhauser.html>

la proyección de prueba consideraron oscuro. En aquella versión, después de que el replicante muere, Deckard reflexiona.

No sé por qué me salvó la vida, quizá en esos últimos momentos amaba la vida más de lo que la había amado nunca, no sólo su vida, la vida de todos, mi vida. Todo lo que él quería eran las mismas respuestas que todos buscamos, de dónde vengo, a dónde voy, cuánto tiempo me queda. Todo lo que yo podía hacer era sentarme ahí y verle morir.³¹

Si bien la explicación no es necesaria, tampoco arruina la versión original del estreno, es, digamos, una muestra obvia de la empatía que el asesino siente hacia alguien singular, distinto a él, pero dotado de vida, de la facultad de padecer y sufrir la crueldad. Expresándolo de otra forma, el personaje se redime. Aquella subjetividad que sostenía el retiro de replicantes —mas bien asesinato como lo expresa K. Dick en la novela— como algo ordinario, inevitable y sin necesidad de repensarse, se modifica. Deja de verse a sí mismo como esa imagen fraudulenta de lo supuestamente bueno que existe en los seres humanos. Y Deckard, finalmente, se da cuenta de que su vida es también una cadena de acontecimientos que se perderán como lágrimas en la lluvia; y que sólo es lo que no es, porque tarde o temprano todo es pérdida y, aún así, lo seguiremos llamando nuestro. Bienvenido a la humanidad, hermano replicante.³²

³¹ Scott. *Op. cit.*

³² Esto último parafrasea lo escrito por Savater. La cita textual es: "Al final, cuando expira el tiempo, vuelve la constancia de lo irrepentible: 'He visto atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto rayos brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tanhäuser'. Espectáculos ni más ni menos asombrosos que cualquiera de los testimoniados por el individuo más modesto. 'He visto... estuve allí... padecí... anhelé... perdí...': sólo es lo que no es, todo ya es pérdida y lo llamamos nuestro. 'Momentos que se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia': bienvenido a la humanidad, hermano replicante". Savater. *Art. cit.*

Discernimiento (po-ético)

Este mundo que vaga a la deriva no está
moldeado por vagas fuerzas metafísicas.
No es Dios quien mata a los niños. Ni es
el destino el que los despedaza, ni es la
casualidad la que se los da de comer a los
perros. Somos nosotros. Sólo nosotros.

ALAN MOORE

Hospitalidad, singularidad y empatía están enlazadas, una no puede ser sin la otra, y la primera siempre contiene a las otras dos. Si hay hospitalidad las miradas se reconfiguran, y todo lo demás decanta por sí solo. En qué momento la virtud de las virtudes quedó sepultada bajo el discurso y el discernimiento del bien pensante que favorece el odio, con tal de que éste le permita imponer su sistema de ideas. Por ello, mejor diferenciar entre dos tipos de discernimiento.

En principio, existe el discernimiento ligado al cristianismo y se trata de la búsqueda de lo que Dios quiere de nosotros, ¿qué sería hacer su voluntad? Eso nos convierte en intérpretes de una intención incognoscible, que funciona como metáfora sobre lo que es correcto moralmente. La palabra discernimiento aparece en la Primera Carta a los Corintios, 12:10,¹ y ha sido revisitada en algún concilio ecuménico, en referencia a la vocación sacerdotal. Sobra decir que no es esa virtud de discernimiento a la que aludo. Es imposible saber o discernir la voluntad de Dios. Lo que conocemos como su voluntad es fruto de la imaginación y la capacidad

¹ A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas, y a otro, interpretación de lenguas.

de fantasear de los seres humanos, pero también de la obsesión de manipular y controlar sus vidas.

Un ejemplo de lo anterior es el aborto, tema por demás espinoso para la Iglesia y sus creyentes más radicales —opacado sólo por la homosexualidad—, cuando es sabido que se trata de un asunto con grandes divergencias, inclusive dentro de los mismos poderes eclesiásticos y el Derecho canónico;² con todo, hoy cierran filas, al menos de cara al público, sobre la oposición al aborto, pese a que los avances científicos son claros y contundentes respecto de este asunto.

La ciencia, a diferencia de las religiones, si bien ha promulgado verdades que más tarde resultaron falsas, ha mostrado la capacidad de modificarse ante la presencia de nuevos descubrimientos. No enarbolo el pensamiento científico sobre el religioso, los comparo porque mientras uno sostiene preceptos escritos hace dos mil años, el otro recapitula, se autorregula y acepta que su sistema de leyes puede ser falible. Basta mencionar las diferencias

² El Papa Gregorio VI (1045-1046) fue contundente al decir que no es asesino quien hace el aborto cuando el alma aún no está en el cuerpo. A lo que Gregorio XIII (1572-1585) agregó que no era homicidio matar a un embrión de menos de cuarenta días porque aún no se trata de un ser humano. Por su parte, Sixto V (1585-1590) decretó en su Bula papal que cualquier aborto, por la razón que fuese, era homicidio y causa de excomunión. A eso Gregorio XIV (1590-1591) respondió borrando el decreto como si nunca hubiese existido. Los que están a favor de prohibir el aborto pueden citar a Levíticos 17:11: “Porque el alma (o la vida) de la carne en la sangre está; y yo os la he dado para expiar vuestras personas (almas) sobre el altar; por lo cual la misma sangre expiará la persona”, esto implicaría que desde el momento que la sangre corre por el feto, hablamos de una vida que no debe tocarse. Tampoco hay que obviar las palabras de San Agustín: “Según la ley cristiana, el aborto no se considera homicidio en fase temprana porque aún no se puede decir que haya un alma viva en un cuerpo que carece de sensaciones [...]” O las de Santo Tomás de Aquino: “El alma no se recibe en el momento de la concepción, sino mucho más tarde. La infusión del alma se produce a los 40 días si el feto es varón y a los 80 días si va a ser niña [...]”. Aquím Chávez, Rosario. “El aborto en la Edad Media”, *La época. Con sentido del momento histórico*, 26 de febrero de 2014. Recuperado de <http://www.la-epoca.com.bo/index?opt=front&mod=detalle&rid=329> ¿Será que como las mujeres supuestamente somos más complicadas tardamos más tiempo en recibir alma? Risible, yo sé. Pero el asunto no es discutir cuál Papa o santo tiene razón o está equivocado —es evidente que se tratan de ocurrencias ya sea en pro o en contra del aborto—, sino cómo puede decidirse el destino y la vida de mujeres y niños por dimes y diretes de una institución religiosa que sustenta su sistema de creencias en eso, ocurrencias. Éste es el tipo de casos en los que la palabra científica debe operar con mayor fuerza que la religiosa. Finalmente la decisión pertenece a las mujeres.

surgidas entre física clásica y física cuántica, o las teorías de Heisenberg y Schrödinger,³ como muestra de las dudas que han puesto a pensar a la filosofía y a la ciencia en la percepción subjetiva del investigador científico, y en el comportamiento caótico del universo.⁴ Sin embargo, las creencias religiosas están anquilosadas, pretenden regir la vida de una mujer del siglo XXI, como si viviera en la Edad Media.

Dicho lo anterior, intento pensar un discernimiento alejado de cualquier instancia fantasmática⁵ que haga creer, y hasta confiar, en que eso que establecemos como verdad es, en realidad, la Verdad. Así denomino a este discernimiento como po-ético,⁶ y lo describo

³ Schrödinger (1887-1961) físico austriaco que se hizo famoso por su experimento imaginario conocido como el gato de Schrödinger, el cual usó como analogía de las paradojas que enfrenta la mecánica cuántica. La ecuación que lleva su nombre predice la mayor probabilidad del lugar donde se encuentra el electrón al mismo tiempo que acepta la imposibilidad de saberlo con certeza. Heisenberg (1901-1976) fue un físico alemán que formuló el principio de incertidumbre, pilar importante en la mecánica cuántica. Este principio enuncia la imposibilidad de medir con precisión, y simultaneidad, la posición y el momento lineal de una partícula. Su principio no sólo impactó a la física, sino también a la filosofía del siglo xx. Actualmente el principio de incertidumbre se usa indiscriminadamente en cualquier campo.

⁴ La física clásica y las leyes de Newton rigieron durante siglos la forma en que se explicaba el universo. Se trataba de un sistema fidedigno e inamovible. Postulaba que el universo es una máquina gigante con la precisión de un reloj y que todo movimiento tiene una causa y un efecto. Su determinismo aseguraba que podría saberse futuro y pasado si se conocía el estado de movimiento. Describía con exactitud las propiedades de la luz con la teoría de la onda electromagnética. Mediante dos modelos físicos explicaba la energía en movimiento: partículas y ondas. Y aseguraba que podía medirse con precisión las propiedades de un sistema. Pero, la física cuántica ha demostrado que, si bien las leyes de Newton funcionan para explicar el comportamiento de ciertos cuerpos en el universo, no sirven para explicar el del mundo atómico. La física cuántica ha demostrado que el comportamiento del universo es indeterminado y no considera inviolable el postulado causa-efecto. Para la mecánica cuántica la materia es partícula, pero también onda, y ambas son modos distintos de percibir el mismo fenómeno. Tampoco acepta que las propiedades de velocidad y posición de un sistema puedan medirse con precisión de forma simultánea. La teoría general de la relatividad mejoró la teoría de la gravedad planteada por Newton. En condiciones "normales" ambas dan prácticamente el mismo resultado, pero con la de Einstein pueden explicarse anomalías imposibles de explicar con la ley de Newton. Hoy ya se ha comprobado la existencia de las ondas gravitacionales predichas por Einstein; la física, la ciencia quiero decir, a diferencia de las creencias religiosas, está sujeta a comprobación.

⁵ El fantasma para Freud es el guion escénico con el cual el sujeto oculta su deseo. Para Lacan el fantasma es aquello que queda borrado por el universo de significantes, es decir, el lenguaje.

⁶ Hacia el final de sus reflexiones, Heidegger considera que la técnica llevaba cada vez más a la deshumanización —tomo con reserva su uso del término humano— y que la razón ya estaba demasiado tecnificada como para contrarrestar dicho proceso. Cuando hablo de un discernimiento po-ético, pienso una forma de darle vuelta a la argumentación retórica con la cual el ser humano tiende a justificar lo peor de sí.

como aquel que en todo momento tiene presente la contingencia de las ideologías, ya sean éstas religiosas, políticas, culturales o económicas. Esto es, un discernimiento que permitiría pensar cuál es el modo de actuar correcto cuando las conductas morales, las aceptadas por una mayoría, se cruzan con una decisión ética. Un raciocinio así podría ser herramienta para interrogar e interrogarnos sobre lo humano, nuestra conducta individual y nuestra propia crueldad. En este pensar habría lugar para la reflexión, a manera de autocuestionamiento y sin victimización, sobre nuestros propios actos; alejándonos de cualquier fundamento que permita ocultarnos detrás de un monolito, de una masa abrumadora de gente o de una institución ideológica. Las mentes dogmatizadas —por religión, comunismo, neoliberalismo, clases sociales, corrección política, *et al.*— se alinean en el vínculo social para la destrucción del otro alienado, mediante linchamientos públicos aupados e inflamados, en esta época de internet, por las redes sociales. Discernir nuestros actos con seriedad —sin el amparo de discursos hegemónicos, de peroratas *victimizantes*, aceptando nuestros actos reprobables y la propia crueldad— será el comienzo de un germen contra aquellos vigilantes morales que apuntan con el dedo y juzgan las conductas de los demás mientras, para erigirse como ejemplo, viven en la doble moral. Aunque, también, contra el vigilante que vive dentro de nosotros mismos, ése que ya ha sido introyectado en nuestros pensamientos y que se oculta en el entramado fantasmal. “Percibir conscientemente significa escoger, y la conciencia consiste ante todo en este discernimiento práctico”.⁷

El discernimiento po-ético está más cercano a la *poiesis*, de la que habla Platón en *El Banquete*, que a los juicios de valor de las ligas de la decencia. La *poiesis* es creación y producción de saber y

⁷ Bergson citado por Matthias Vollet en *Los límites de la estética de la representación*, Universidad del Rosario, 2006.

conocimiento; es la creación de nosotros mismos de cara a nuestra finitud infinita. Génesis interminable que haría surgir, de los enredos del yo y la cultura que le ha formado, a un ser renovado para sí y para el otro. *Poiesis* es también cada cambio de posición, cada desplazamiento, del cual surgiría este nuevo sujeto. Con ella despertará lo dormido y se alumbrará lo abierto: lo ilimitado, lo real. Hay que convertirse en el poeta de nuestras propias vidas.

“¿Quién vigila a los vigilantes?”⁸

Dice Rorty que todos los seres humanos estamos cargados de conjuntos de palabras con las cuales justificamos nuestras acciones, vida y creencias. Dichas agrupaciones léxicas erigen loas a las personas amadas, pero también el desprecio hacia las odiadas o a las que simplemente nos caen mal.⁹ Simpatías y antipatías inscritas en la mente, aprehendidas del lenguaje y el medio cultural en el que hayamos crecido. Morales relativas que por mantener un *status quo* incurren en actos crueles. Por eso abogar por un discernimiento poético que, ante todo, subraye la contingencia de nuestras creencias y reglas morales. Una norma social o legal, como bien explica Pereña, no puede suplir la ética del comportamiento y de la decisión de un sujeto. Ésa es la razón última del porqué la crueldad no puede verse impune, por mucha legalidad o consenso que tenga determinado vínculo social.¹⁰

La novela gráfica *Watchmen*, de Alan Moore y Dave Gibbons, pone en escena —entre otras lecturas que pudiese tener— un duelo entre reglas morales y actos éticos. Caso curioso el de *Watchmen*, único cómic elegido por la revista *Time* como una de las cien mejores novelas escritas en idioma inglés y publicadas entre 1923

⁸ Juvenal. (1991). *Sátiras*. Gredos, cap. VI; 347-348.

⁹ Rorty. *Contingencia...* p. 91.

¹⁰ Pereña. *De la violencia...*, p. 191.

y 2005; lista creada por los críticos Lev Grossman y Richard Lacayo.¹¹ Esta novela gráfica es, sin duda, de esas raras piezas de arte que trascienden cualquier prejuicio que un crítico pudiera tener respecto a los géneros. *Watchmen* apareció por primera vez en 1986 rompiendo el paradigma de las historias clásicas de superhéroes. Moore —otra rareza como los cómics que escribe— confeccionó una historia sobre la angustia provocada por la Guerra Fría, el concepto pueril del superhéroe americano y el relativismo moral que sostiene los grandes discursos de una potencia económica.

Watchmen es una ucronía. Una historia alterna de Estados Unidos en la cual Richard Nixon gana la guerra de Vietnam, y es aún presidente. En esta realidad paralela sí existen los superhéroes, unos muy diferentes a los enarbolados por DC Comic o Marvel. Son hombres y mujeres de carne y hueso, sin poderes posthumanos, que se disfrazan para enfrentar a la delincuencia común. Este primer grupo de vigilantes, conocido como los *Minutemen*, estaba conformado por Captain Metropolis, The Comedian, Dollar Bill, Hooded Justice, Mothman, Nite Owl I, Silk Spectre I y Silhouette. La historia de los *Minutemen* está contenida en *Under the Hood*, la autobiografía escrita por Hollis Mason, primer Nite Owl, en la cual devela la verdadera historia de los primeros vigilantes durante la década de los cuarenta. Los extractos del escandaloso libro —al menos dentro de su propio universo metaliterario— ayudan a situarse en el mundo que enfrentan la segunda generación de superhéroes: *Watchmen*.

Los integrantes de *Watchmen* son Nite Owl II, Dr. Manhattan, Rorschach, Ozymandias, Silk Spectre II y The Comedian, el único de la alineación anterior. A ellos les tocó ser guardianes en un mundo amenazado por la guerra nuclear, donde los superhéroes ya no son

¹¹ La lista completa se puede consultar en Lacayos, Richard y Grossman, Lev. "All-time 100 Novels", *Time-books*. Recuperado de <http://entertainment.time.com/2005/10/16/all-time-100-novels/>

bienvenidos. La huelga de policías y las protestas de los ciudadanos que desconfiaban de los superhéroes dio lugar a la ley del senador Keene, decreto que les prohibía las actividades de vigilancia e identidades secretas. Sólo tuvieron dos alternativas: se unían al gobierno o permanecían en la ilegalidad. No todos los *Watchmen* se retiraron: The Comedian y Dr. Manhattan aceptaron la oferta del gobierno y engrosaron sus filas; Ozymandias, por su parte, divulgó su identidad secreta, Alexander Veidt, y se retiró, en apariencia, de la guarda; mientras que Rorschach asumió la clandestinidad, para continuar vigilando en activo y desafiando la ley, una ley corrupta en la que no cree.

Moore mantiene a *Watchmen* al filo del relativismo moral y el acto ético. Asistimos al fin del mundo. A la cúspide de una Guerra Fría jamás conjurada: guerra entre las creencias contingentes de dos potencias mundiales. Es claro, quienes detentan la placa policial, el discurso político o, en el caso de algunos vigilantes, las buenas intenciones, no actúan de acuerdo a un discernimiento po-ético. Los discursos sobre verdades fundamentales hacen agua por los bordes. Se tratan de argumentaciones metafísicas que aseguran una esencia, o un fundamento último, a conceptos que el ser humano ha ido construyendo. En el caso de la Guerra Fría, por ejemplo, se enfrentan dos formas distintas y contrarias de hacer política y gobernar. Cuál sería la naturaleza intrínseca de, digamos, la justicia, la libertad, la democracia o el socialismo. Querer responder supondría, de antemano, que cada término remite a algo con esencia real.¹²

En *Watchmen*, tanto en la novela gráfica como en su versión cinematográfica, aparece un grafiti con la leyenda: ¿Quién vigila a los vigilantes? —*quis custodiet ipsos custodes?*—, tomado por Alan Moore de un epígrafe en el reporte de la Comisión Tower, referente al escándalo Irán-Contra, en 1987. Dicha vigilancia es un problema

¹² Rorty. *Contingencia...* p. 92.

ético planteado por Platón en *La República*. Los guardianes —capaces de vigilar las leyes y costumbres del Estado, a esos instituiremos como guardianes, escribió— deberían ser como perros de rebaño y no como lobos que devoren a las ovejas. El recelo del filósofo ateniense era que esos vigilantes de las leyes del Estado parecieran guardianes sin serlo. Hasta el día de hoy, la trágica convergencia de la corrupción política con el poder económico.

Algunos integrantes de *Watchmen* son estos guardianes corrompidos, humanos hasta la médula, llenos de fallas y cuentas por pagar. Entre estos superhéroes pueden distinguirse dos aspectos crueles del relativismo moral personificados, a la luz de la historia, por dos de los vigilantes: Rorschach, el absolutista de juicio inamovible, capaz de actos sádicos cometidos desde su pretendida superioridad moral, sin cuestionarse si sus acciones son tan reprobables como la de los criminales que persigue, y The Comedian, consciente de lo terrible de sus actos, a los que siempre justifica con el argumento de un fin mayor, o por la escenificación donde estos sucedieron, por ejemplo, una guerra.

“Me gustaría que toda la escoria de la Tierra estuviera en una sola garganta y tener mis manos en torno a ella”: Rorschach.

Un dejo de crueldad resuena en las enunciaciones de Walter Joseph Kovacs, identidad secreta de Rorschach. Es indiferente hacia aquellos que, según sus reglas, tienen algo que pagar. Su discurso cimbra por el placer que sus fantasías sádicas de justicia parecen ocasionarle.

Diario de Rorschach. Octubre 12, 1985: [...] Las calles son alcantarillas que se extienden y las alcantarillas están llenas de sangre; cuando los desagües finalmente se encostren, todas las alimañas se ahogarán. La suciedad acumulada de todo su sexo y asesinatos subirá como espuma hasta sus cinturas y todas las mujerzuelas y

políticos mirarán hacia arriba y gritarán ‘sálvanos’... y yo miraré hacia abajo y susurraré ‘no’.¹³

Rorschach es la mirada ciega de la moral relativa. Vive atrapado en el concepto maniqueo del bien y el mal. Combate molinos de viento de un solo color. Para él no hay matices si se trata de juzgar a los demás. Ignora la historicidad que marca a los sujetos o a las sociedades y, con perversa inocencia, ondea su idea de bien, condenando todo lo que se ajuste a su idea de mal: la prostitución, los políticos, la homosexualidad, la mentira, el sexo, las drogas, los liberales, etcétera. No hay resquicios donde ocultarse de él cuando se enfunda en su identidad de justiciero.

El disfraz de superhéroe de Rorschach es una simple mascada en el rostro, pero no cualquier mascada, ésta es blanca con manchas informes, como las del test de personalidad inventado por el psiquiatra homónimo; sin embargo, a diferencia del test, las manchas son sólo de color negro. La mancha negra se mueve sin mezclarse con el blanco, cambiando de forma en una danza simétrica, al igual que lo hacen las burbujas de cera en las lámparas de lava. No hay nada gratuito en ello. Carece de manchas de colores porque Kovacs ve todo así, en blanco y negro, sin grises. Él mismo recuerda la historia del paño que se convertiría en su verdadero rostro.

1962. Pedido especial para un vestido con tela nueva derivada del Dr. Manhattan. Fluido viscoso entre dos capas de látex, sensibles al calor y la presión. Clienta joven, nombre italiano. Nunca recogió su pedido. Dijo que el vestido se veía feo. Error, para nada feo. Blanco y negro moviéndose de forma sin mezclarse. No gris.¹⁴

¹³ Moore, A. (2012). *Watchmen*. Norma, cap. I, p.1.

¹⁴ *Ibid.*, cap. VI, p. 10.

Esa joven mujer que jamás recogió su vestido de la tintorería en la que trabajaba Rorschach era Kitty Genovese, una joven de 28 años asesinada el 13 de marzo de 1964, en la ciudad de Queens, Nueva York. Volvía a su departamento cerca de las tres de la madrugada, cuando fue atacada por Winston Moseley. Su homicidio se hizo mediático debido al reportaje escrito por Martin Gansberg y publicado en el *New York Times: Treinta y siete personas que vieron un asesinato y no llamaron a la policía*.¹⁵

Genovese fue apuñalada a treinta metros de su casa, sin que alguien hiciera algo. Sólo un vecino gritó al atacante que dejara en paz a la muchacha, sin embargo, nadie acudió en su ayuda. Quedó mal herida en la calle. Su asesino, al percatarse de que nadie salía, regresó a atacarla sexualmente; la apuñaló y robó 49 dólares. Las declaraciones de los testigos fueron confusas y llenas de justificaciones. Sólo un vecino aceptó no haber llamado a la policía para no involucrarse, mientras otro dijo estar al tanto de que la apuñalaban. Esta historia real fue tomada por Moore como el detonante que convertiría a Rorschach en vigilante.

Violada. Torturada. Asesinada aquí en Nueva York, afuera del edificio de su propio departamento. Casi cuarenta vecinos escucharon gritos. Nadie hizo nada. Nadie llamó a la policía. Algunos de ellos inclusive observaron. ¿Entiende? Algunos de ellos inclusive observaron. Sabía entonces lo que la gente era, detrás de todas las evasivas, todos los engaños a sí mismos. Avergonzado de la humanidad me fui a casa, tomé los restos de su vestido no deseado e hice un rostro que pudiera llevar puesto y mirarlo en el espejo.¹⁶

¹⁵ Reportaje completo en Gansberg, Martin. "37 Who Sow Murder Didn't Call The Police", *The New York Times*, 27 de marzo de 1964. Recuperado de http://www.nytimes.com/1964/03/27/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police.html?_r=0

¹⁶ Moore. *Op. cit.*, cap. VI., p. 10.

Rorschach es un misántropo enloquecido, imposibilitado para resignificarse y redescibirse. Es aquel que ama a la humanidad con la misma intensidad que la odia. Su pesadumbre y quiebre mental es obra del sufrimiento humano; de las y los Kittys Genoveses del mundo, es decir, aquellos torturados y asesinados por otros seres humanos. Rorschach se identifica con las víctimas, pero también con los victimarios; con la indefensión de los violentados, así como con la crueldad de los agresores. Hay algo de ese superhéroe en todos aquellos que confiaron en que lo humano aludía a algo noble. Rorschach representa las fantasías de justicia de hombres y mujeres comunes, que sienten impotencia frente al depredador de cuello blanco o al de puñal en mano —ambos son lo mismo—, que sacrifica vidas por placer o beneficio propio.

Si la indiferencia de los testigos de la agonía de Kitty Genovese convirtió a Walter Kovacs en Rorschach, es el secuestro, asesinato y desmembramiento de Blaire Roche, una niña de seis años, lo que provocó que sus fantasías sádicas se pusieran en acto. Hija de un camionero, secuestrada debido a la confusión del apellido, sufrió un final igualmente cruel que el de la joven de ascendencia italiana. Sus plagiarios, seguros de que se trataba de alguna heredera de los dueños del laboratorio farmacéutico, exigían rescate. Rorschach quiere rescatar a la niña, le ha prometido a los padres regresarla ilesa, mas sólo halla restos de su fémur en el hocico de dos perros que pelean con ferocidad. El vigilante mata a golpes a los animales, pero al secuestrador le espera un final peor: le prende fuego mientras está aún con vida.

Los días se arrastraron, ni luces de los secuestradores, pensé en la niña abusada, aterrada, no me gustó, razones personales. [...] Parado en la calle lo vi quemarse. Imaginé dentro torsos de fieltro sin extremidades, senos ennegreciéndose, vientres ardiendo, reventado en llamas uno por uno. Los vi durante una hora. [...] La forma

de este mundo a la deriva no ha sido dada por fuerzas metafísicas. No es dios quien mata a los niños. No es la fortuna quien los desataza o el destino quien alimenta a los perros con ellos. Somos nosotros. Sólo nosotros.¹⁷

Doloroso y terrible pensar en los últimos momentos de Kitty Genovese o de Blaire Roche; tanto, que suscita cierta empatía hacia el quiebre psicótico de Rorschach. Después del caso de la niña decide no volver a ser blando, ni a mimar a los criminales. Así se pierde en su propio sadismo y crueldad. De allí que el capítulo VI de la novela se titule *El abismo también mira*, haciendo clara alusión a *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche. “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti”,¹⁸ cierra ese episodio. A Kovacs lo devora una realidad indigerible para él: los portadores de la maldad no son supervillanos ni monstruos irreconocibles; es la gente de a pie la que viola, mata, tortura e ignora el grito de auxilio de una mujer apuñalada, frente a la vista de sus vecinos. Sin darse cuenta, Rorschach se transforma en otro monstruo: el que pretende ser dueño de la verdad absoluta y actúa convencido de que sus acciones están justificadas por un fin superior.

Rorty pregunta en *Contingencia, ironía y solidaridad*, si la crueldad y la injusticia podrían disminuirse, si dejáramos de pensar lo humano y su mundo a través de verdades absolutas. Algo, sin duda, imposible para este vigilante; ya que él representa al superyó sádico que tortura al inconsciente imponiéndole tareas que, de antemano, sabe imposibles de realizar. El superyó es un amo tirano que impone su relativismo moral para producir acciones morales,

¹⁷ *Ibid.*, cap. VI, pp. 18, 25, 26.

¹⁸ Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*, p. 114

mas no actos éticos. Atravesado por el imaginario metafísico de vocablos como dios, bien o humanidad; palabras escleróticas, inamovibles, que poco ayudan a significar lo humano y que, además, se han vuelto proveedoras de apologías para acciones crueles.¹⁹

Rorschach rehúsa ver que la crueldad no la ejercen sólo esos políticos y mujercuelas a los que denuesta en su diario; sino, también quienes actúan con la moral del verdugo y claman venganza revestida de justicia. Sus juicios de valor, hacia todo aquello que considera inmoral, son inapelables. Me explico. No condena el asesinato de Silhouette, miembro de los Minutemen, por pensar que su lesbianismo era un asunto deshonesto; despoja a Moloch, el archienemigo de The Comedian, de sus drogas ilegales, pese a saber que son para aliviar el dolor crónico provocado por el cáncer; a Nite Owl II lo juzga de ser un blandengue llorón; se refiere a Ozymandias como un mimado decadente a quien debería investigar por posible homosexualidad, como si fuese delito; desprecia a la primer Silk Spectre por considerarla una abotagada prostituta y, por último, menosprecia a su psiquiatra a quien tilda de gordo, rico y de sensibilidad liberal. En fin, un conservador recalcitrante que juzga, difama y etiqueta a todos desde su palestra de impoluto.

Walter Kovacs es hijo de una prostituta. Creció con el primer y más significativo abuso sufrido por el ser humano, el de sus progenitores, quienes en teoría habrían alumbrado a un hijo para amarlo y protegerlo. Difícil obedecer el cuarto mandamiento, cuando honrar a tu padre y a tu madre significa honrar a quien te golpea, tortura y humilla. La génesis de Kovacs como vigilante germina allí, en esa temprana indefensión. “Pensé en la niña, abusada, aterrada. No

¹⁹ “los metafísicos tienden a concentrarse en los elementos más sutiles, más flexibles y más ubicuos de su léxico: palabras como ‘verdad’, ‘bien’, ‘persona’ y ‘objeto’. Pues cuánto más sutil es el término, mayor será el número de las trivialidades en las que se emplee”. Rorty, *Contingencia...*, p. 95.

me gustó. Razones personales”,²⁰ le dice al psiquiatra de la prisión. No piensa solamente en Blaire Roche, también en él a esa edad.

En el flujo de memoria de Rorschach descubrimos un pasaje de su infancia. El pequeño Walter Kovacs escucha gemir a su madre, y piensa que la están maltratando; acude en su ayuda. Ella está con un cliente, quien, al darse cuenta que hay niños en casa de la prostituta le da cinco dólares y se marcha. La madre, al quedarse sin cliente, desquita la frustración con su hijo. “Pequeña basura, pequeño y feo bastardo. ¡Debí escuchar a todos los demás! ¡Debí abortar!”, le grita. Las palabras no son lo único que hieren al niño, también lo hacen las bofetadas y los jaloneos cargados de resentimiento.

Kovacs crece misógino, odiando en particular a las prostitutas, y con una idea del bien que encaja únicamente en las visiones puritanas. Él representa el conservadurismo más recalcitrante, clamando por una mano dura que ponga en orden a comunistas, homosexuales, hippies, lesbianas, manifestantes, prostitutas, transexuales, drogadictos, revoltosos, en fin, todo aquello que atente contra el *status quo*. Tampoco es gratuito que en su primera aparición, sin investidura de superhéroe, lleve un cartel en las manos que dice “El final está cerca”. Evoca a los predicadores que buscan señales del apocalipsis a cada momento y relacionan el estilo de vida liberal con ello. Concepto raro, el de los liberales, si tomamos en cuenta que para Judith Shklar un liberal es aquel que piensa que la crueldad es la peor cosa que puede hacerse.²¹ Son algunos de estos liberales quienes suelen enfrentarse a los promotores de la ira de Dios, que oran por las nuevas Sodoma y Gomorra. Está de más decir que en esta visión maniquea no puede haber discernimiento po-ético.

²⁰ Moore. *Op. cit.*, cap. VI, p. 18.

²¹ *Ibid*, p. 92.

Entre las capacidades superiores del conocimiento, existe un término intermedio entre la razón y el entendimiento, a saber, el discernimiento.²² Este juicio, para mantenerse en el acto ético, debe alejarse de todo interés. Discernir con *poiesis* implicaría no ocultarse detrás de apologías que justifiquen las conductas crueles. Tampoco articular argumentaciones ideológicas, ni auto victimizaciones, para disculpar las acciones propias y minimizar cualquier responsabilidad.²³ Discernir po-éticamente es no escudarse en supuestos morales, con base en fundamentalismos de libros sagrados, al menos para algunos. También hacernos cargo de nuestras prácticas y aceptar que somos capaces de acciones reprobables: es vital para el verdadero discernimiento po-ético el ejercicio de una responsabilidad asumida con la libre voluntad.

Discernir con *poiesis* significa aceptar que, si bien la subjetividad nubla —lo que disculpa hechos deplorables— y la objetividad es un espejismo, allí donde se discierne con honestidad se sabrá lo que es en verdad valioso e importante. Bien sabemos que la crueldad jamás lo será, así se argumente con fines que *excusen* medios o con voluntades divinas que obnubilan al verdadero discernimiento. Siendo concretos, discernimiento po-ético es aquel válido para cualquier sujeto que intenta no ser atravesado por sus prejuicios de índole cultural;²⁴ para así procurar el cumplimiento de una ley merecida por cualquier ser sintiente y en estado de quebranto: la hospitalidad.

Sí, la humanidad no es una, pero todos los seres humanos somos capaces de actos reprobables. Y si esta afirmación pareciera excesiva, de qué otra forma podríamos explicar el exterminio de judíos, gitanos, homosexuales y enfermos mentales en la

²² Kant, I. (2001). *Crítica del discernimiento*. Machado libros, p. 122.

²³ “O si en un descuido ha procedido contrariamente a su deber, sin hacerse por ello responsable ante los hombres, la severa reprimenda que en su interior se haga a sí mismo tomará la palabra como si fuera la voz de un juez a quien hubiera que rendir cuentas por ello”. *Ibid*, p. 435.

²⁴ Con índole cultural me refiero a todos los discursos que encierra una cultura: raciales, religiosos, económicos, de clase, de género y un largo etcétera.

Alemania nazi; el etnocidio en Camboya e Indonesia; las violaciones y la tortura durante la disolución de Yugoslavia; el sadismo infligido por la Iglesia católica a través de su Santa Inquisición; la ejecución sin miramiento en la Rusia de Stalin; los ataques suicidas de los terroristas musulmanes contra la población civil en Europa; las escuelas de tortura proveídas a dictadores latinoamericanos por el ejército de Estados Unidos o las fosas clandestinas que en México no paran de vomitar, indiferentes, los cadáveres del crimen organizado y un gobierno coludido... Parafraseando a Freud, si no pretendiéramos ser tan buenos, seríamos mejores.

La crueldad suele disfrazarse con el traje de un fin último o superior —pureza racial, Dios, comunismo, instinto de supervivencia, derechos humanos, democracia, justicia social, libre mercado, divinidad, etc.—, inferido por el argumento del más fuerte, del supuesto iluminado o, dicho en todas sus palabras, del perverso que ve en los demás un objeto al cual usufructuar. Es menester de cada uno estar consciente de ello, para discernir y obrar por lo que en realidad es importante. En el inconsciente no hay fuero.

“Dije que la vida era una broma, no que la broma tuviera gracia”:
The Comedian.

Edward Morgan Blake, identidad secreta de The Comedian, era, según Hollis Mason —Nite Owl I— un jovencito brutal y perverso, aunque también un vigilante efectivo capaz de dismantelar, él solo, una red del crimen organizado. The Comedian es el único *Watchmen* que formó parte de los *Minutemen*, a quienes se unió después de leer un clasificado en el cual Nelson Gardner, Captain Metropolis, invitaba a otros enmascarados a sumarse a su liga defensora de la justicia. Pese a ser el más joven de aquella coalición de guardianes, los *Minutemen* no estaban prevenidos para su visión cínica y nihilista sobre la humanidad. Desde el principio destaca por imponer la ley

con brutalidad innecesaria, a sabiendas de que un sólo individuo no influye en el espectro total de la realidad que buscaban combatir. Detrás del relativismo moral de Comedian, de su investidura de justiciero, habitaba un hombre perverso y sádico.

The Comedian es casi escéptico, en cualquier caso eso aparenta desde su presencia ausente: su muerte. Desde el inicio de la novela, el lector sabe que el superhéroe está muerto porque es testigo de su homicidio; aunque no logra ver al asesino. Conforme avanza la trama, el lector descubrirá poco a poco, gracias a *Under the Hood* y a los recuerdos de sus compañeros vigilantes, quién era en realidad The Comedian; hizo tanto daño que muchos aplaudirían su fin. “Teníamos gusanos en la manzana, comiéndosela desde adentro”, recuerda Mason, “lo peor de esto fue The Comedian [...] una desgracia para nuestra profesión”.

En 1940, tras una sesión fotográfica con el resto de los vigilantes, The Comedian intenta ultrajar a Silk Spectre I, en el cuarto de trofeos de los *Minutemen*. El intento de violación es salvaje. Logra someterla a puño cerrado, con golpes en el estómago y en el rostro; una vez que la tiene dominada en el piso, le rompe dos costillas de una patada. El ataque es interrumpido por Hooded Justice quien, horrorizado ante la escena, arremete contra The Comedian mientras éste, sin borrar la sonrisa burlona de la cara, le da a entender que a los dos les excita lo mismo: la violencia.

The Comedian no cree en *verdades* y desconfía de la noción misma del concepto, para él, como para Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, inclusive de las verdades. Es decir, para enunciar una verdad primero hay que crearla y, después, sostenerla. Su certeza dependería de la creencia de cada individuo, o grupos de individuos, que las construyen, adoptan y valoran.²⁵ Desde siempre

²⁵ Existe ya todo un discurso que descarta la idea de conocer la Verdad. Nietzsche ya lo había propuesto. No obstante, esa imposibilidad para Rorty debería operar en el reconocimiento de nuestra contingencia y de una ética devenida de ésta. Una ética surgida de la creación de sí mismo y separada de la moral pública.

el ser humano ha necesitado explicarse al mundo, en este empeño imagina, fabula e inventa con base en su intuición —no siempre lúcida— sistemas culturales y morales, así como mitos que los sustenten. De allí que algunos derechos inamovibles para ciertos sectores de la población —como lo son la preferencia sexual, el aborto o la eutanasia— horrorizan a otro sector de la misma población con creencias religiosas arraigadas; lo que inicia la persecución de la singularidad. Por eso, la urgencia de discernir po-éticamente.

Los *Minutemen* repudiaban el relativismo moral de *The Comedian*. Después del asalto sexual a *Silk Spectre I* —quien, por consejo de su esposo y representante, no denuncia para evitar manchar la imagen del grupo— es expulsado de la liga. En ese momento decide trabajar por cuenta propia, hasta que es reclutado por un agente del FBI, y se convierte en parte de las fuerzas paramilitares que el Estado niega. En la década de los cincuenta, *The Comedian* fue el único vigilante enmascarado que desapareció de los titulares de los periódicos, prebenda ganada gracias a sus conexiones oficiales y al intento del gobierno por convertirlo en símbolo de la justicia americana. Como cualquier otro héroe al servicio del Estado, estuvo inmiscuido en crímenes de guerra y actos de suma crueldad.

En 1945, *The Comedian* fue enviado a corte marcial por asesinar a siete prisioneros de guerra japoneses, a quienes habría matado para ganar una apuesta. El reclamo de justicia fue desestimado por falta de pruebas que lo incriminaran. Durante la guerra de Vietnam ejecutó a una vietnamita embarazada, quien le había atacado primero por abandonarla con un hijo de él en su vientre. Una vez más fue llevado a corte marcial; pero, nuevamente, los cargos fueron desestimados por falta de evidencia. Sus crueldades personales eran obviadas por los servicios extracurriculares prestados al Estado. Por ejemplo, se sugiere que el superhéroe asesinó a los periodistas Bob Woodward y Carl Bernstein, antes de que sacaran a la luz el escándalo del Watergate, aquel que obligó a Nixon a

renunciar en la vida real; que resolvió la crisis de rehenes en Irán en 1980, de manera poco ortodoxa, claro, y que, además, asesinó a John F. Kennedy. Todas acciones inexcusables apuntaladas con el argumento del bien mayor.

The Comedian desdena los actos éticos, aquellos que, sin entrar en argumentaciones pantanosas, se supondrían incondicionados e independientes de cualquier fin. En los *Diálogos* de Platón, cuando Sócrates asegura que es preferible padecer una injusticia que cometerla,²⁶ está proponiendo una norma ética que no depende de época, país o circunstancia. El imperativo es simple y claro: no cometer injusticias. Recordando ese diálogo, resulta interesante la ocupación del filósofo con quien discurre Sócrates, Gorgias, quien se define a sí mismo como un retórico, alguien capaz de ganar cualquier discusión con pura argumentación. Sobra decir que Sócrates no considera la retórica una herramienta apropiada para la búsqueda de justicia. Así se lo hace saber dejándolo con un palmo de narices.

Los retóricos bien podrían ser los políticos y los hombres de leyes de la actualidad —diputados, senadores, líderes religiosos, jueces, abogados...— dedicados a construir el argumento más ingenioso o convincente para salirse con la suya e imponer *verdades*. En un cuerpo de leyes en el que una se dirime o excluye con otra, el trabajo de un buen abogado es crear controversia; así de perversa puede ser la ley y su argumentación. The Comedian es el criminal protegido por esos políticos y hombres de leyes que advierten en él un vehículo para imponer su relativismo moral; normas condicionadas y obedientes de la finalidad que persigan. Su cinismo es siervo del gobierno, quien lo usa a conveniencia. Existe un perverso *depende* detrás de cada acto cruel de este vigilante. “He hecho cosas malas. Les hice cosas malas a mujeres. ¡Disparé a niños! En

²⁶ Platón. (1992). *Diálogos II, Gorgias*. Gredos, p. 57.

Vietnam... disparé a niños... pero nunca hice algo como...”,²⁷ le confiesa a Moloch, su archienemigo.

The Comedian justifica los medios por el fin y su crueldad, por las circunstancias. Carece de empatía hacia los demás, pero disculpa sus actos con el argumento del bien mayor. De esta manera niega su responsabilidad y minimiza el goce que le produce detentar su superioridad física contra indefensos. Los japoneses asesinados durante una apuesta en la Segunda Guerra Mundial y la mujer embarazada ejecutada en la guerra de Vietnam son, para él, daños colaterales. Actos reprobables, sí, pero acontecidos dentro eventos en los que, para la mayoría de los gobiernos, hay una suspensión de la ética. Para las buenas conciencias que temen perder su *status quo*, la barbarie de The Comedian es dispensable, olvidan que “el vínculo social, como obediencia superior, es el escenario de la crueldad y se consolida si se perpetúa la crueldad, a la que le es necesaria la calumnia”.²⁸

El argumento de la guerra como estado de excepción jamás ha sido suficiente ni proporcional al sadismo surgido durante dicho acontecimiento; más bien parece un *free pass* a las fantasías más oscuras del ser humano. Así lo viven los *comedian* del mundo, especie de relativistas morales sin la voluntad de un verdadero discernimiento. No hay *poesis* ni ética en el actuar del moralista o en el del cínico que duda de todo para obrar libremente su hedonismo o crueldad. Se creen libres, pero menosprecian la verdadera libertad, aquella surgida de la acción afirmativa en la convivencia con y por el otro, de las decisiones tomadas en el diario vivir con y para los otros: la libertad que nos da derecho a una comunidad. Si tomamos el término ironista de Rorty, este vigilante no lo cumpliría, ya que en su visión del mundo, por mordaz que ésta sea, subyace algún

²⁷ Moore. *Op. cit.*, p. 23. Cap II.

²⁸ Pereña, *De la violencia...*, p. 194.

tipo de fundamento sobre lo humano y el destino que éste merece. En ese sentido, además de cínico es un metafísico, es decir, un convencido, por no decir obsesionado, de su creencia —el mundo es una broma—, la que le otorga el privilegio de someter a todos. Así lo recuerda Rorschach.

Hacemos lo que tenemos que hacer. Otros entierran las cabezas entre las hinchadas tetas de la indulgencia y la gratificación, cerditos retorciéndose debajo de una cerda buscando refugio pero no hay refugio y el futuro se viene como un tren exprés. Blake lo entendió, lo manejó como un chiste, pero lo entendió. Él vio las grietas en la sociedad, a los hombrecitos con máscaras intentando mantener juntas las cosas. Él vio el verdadero rostro del siglo XX y decidió ser un reflejo, una parodia de él. Nadie más vio el chiste, por eso fue solitario.²⁹

Si Rorschach y The Comedian son dos aspectos crueles del relativismo moral a la luz de la historia; Ozymandias, conocido ya como el empresario Alexander Veidt y el hombre más inteligente de la especie humana, es el aspecto cruel que se mantiene hasta el final a la sombra. Un titiritero que, seguro de salvar al mundo de la guerra entre Estados Unidos y la Unión Soviética, idea una catástrofe nuclear, es decir, un acontecimiento: “algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente, que irrumpe el curso normal de las cosas y surge en apariencia de la nada y sin causas discernibles”.³⁰ Con éste, Veidt uniría a ambos países para pelear contra un enemigo común, en este caso, una supuesta invasión alienígena. Ozymandias lleva el asunto del *fin justifica los medios* a un nivel tan brutal que ni el cinismo del propio Comedian pudo

²⁹ Moore, *Op. cit.*, Cap. II, p. 27.

³⁰ Žizek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sexto piso, p. 16.

digerirlo. Para Veidt, quien resulta el peor relativista moral de esta novela, un acontecimiento de tal magnitud llevaría a la humanidad a redescibirse y resignificarse unidas.

Una diferencia irreconciliable entre *The Comedian* y *Ozymandias*, razón por la cual jamás hubiesen podido orquestar este plan juntos, es la propiedad atribuible al cataclismo nuclear; esto es, la concepción que ambos tienen de la misma cosa. Más claro. Los dos vigilantes concuerdan en que una explosión nuclear es destructiva. Uno y otro saben que provocaría la muerte de millones de personas, enfermedades, devastación ecológica y malformaciones genéticas causadas por la radiación, no hay discrepancia en ello, son cualidades de la cosa; sin embargo, su percepción de las propiedades es diametralmente opuesta.

Para *The Comedian* no hay nada positivo o edificante en la detonación nuclear, lo considera un genocidio; mientras que para *Ozymandias* se trata de un sacrificio, algo benigno que terminará las disputas entre las potencias mejor armadas del mundo, lo que procuraría la paz mundial. Con todo y su inteligencia superior, *Ozymandias* no se da cuenta de que la idea de hombres y mujeres unidos por una catástrofe es una fantasía. Jamás ha sido suficiente para reordenar o redefinir lo humano. Si sólo eso fuera necesario, el acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto hubieran bastado para conjurar cualquier exterminio futuro. Justo por eso, el esperado *insight*³¹ de la especie humana, anhelado por el superhéroe, no será definitivo y podrá deshacerse.

³¹ En psicología es un término introducido por la escuela Gestalt. Se traduce como percepción, introspección o visión interna y se refiere al proceso en el cual un sujeto entiende, o se le revela, una verdad.

“Prefiero la quietud de aquí. Me cansé de la Tierra. De esta gente. De verme atrapado en el embrollo de sus vidas”: Dr. Manhattan.

Antes de ser el Dr. Manhattan, Jonathan Osterman fue hijo de un relojero, y quería continuar el legado de su padre. El 6 de agosto de 1945 Estados Unidos lanzó la bomba atómica en Hiroshima, lo que cambiaría su destino. Su padre, ante otro acontecimiento inminente, el de la teoría de la relatividad, declaró obsoleta la profesión de relojero e instó a su hijo a estudiar física nuclear; ya no trabajaría con relojes, aunque de igual forma el tiempo se convertirá en algo inmanente a su vida.

En 1959, Jonathan Osterman es trasladado a una base donde se investiga el campo intrínseco de los objetos. Allí sufre el accidente que cambiaría su percepción del universo y lo convierte en el Dr. Manhattan.

El acontecimiento que redefine a Jon Osterman es la desintegración de su cuerpo, que más tarde volverá a reconstruirse con otra configuración física y mental. Esto se revela en el capítulo IV de la novela gráfica *Relojero*, durante el fluir de su memoria. El Dr. Manhattan también historiza y novela su pasado, sólo que no de la misma manera que lo hace un ser humano ordinario. Para él los éxtasis del tiempo vibran al unísono, porque vive la relatividad de éste en sentido literal: pasado, presente y futuro están fuera de sí superponiéndose uno sobre otro. Él no recuerda el pasado ni fantasea el futuro, como hacemos todos; sino que vive montado en la atemporalidad, en ese tiempo impensable, porque no sucede de forma lineal.

El monólogo del Dr. Manhattan durante su evasión en Marte es discernimiento po-ético. No embellece ni criminaliza sus actos, sólo los observa y analiza asumiendo la responsabilidad que le corresponde, mientras de forma cabal toma decisiones fundamentales para su vida y la de los demás. Cada vez se desconecta más del mundo y de lo humano, se menciona en alguna parte de la cinta. Convertido en una presencia ausente, en sentido literal,

porque está ahí —o al menos lo está su cuerpo enorme, musculoso y azul—, pero su mente-espíritu se extravía en la relatividad del tiempo. Su presente es pasado y advenimiento en un acorde.³² Puede ver al mismo tiempo lo que acontece, lo que aconteció y lo que acontecerá. Entendido de esta manera, para el Dr. Manhattan no habrá jamás otro acontecimiento; al menos no en el sentido traumático, perturbador e inesperado que menciona Zizek en su libro del mismo nombre. Para Dr. Manhattan ya nada es imprevisible ni traumático, quizá de ahí su abulia y desapego.

En la versión cinematográfica de *Watchmen*, dirigida por Zack Snyder, el monólogo del Dr. Manhattan adquiere una dimensión especial debido a la música de Philip Glass, razón por la cual en esta parte me abocaré a la película. Si bien la música es relevante en el cómic de Moore —aparecen citas de Leonard Cohen y Bob Dylan, por mencionar un par— en la película adquiere un significado mayor al armonizar *in situ* los momentos álgidos, reveladores o importantes de la historia. Ninguna canción fue escogida a gratuidad en el film y, pese a que un par fallan en su cometido, las piezas seleccionadas para el discernimiento po-ético del vigilante azul, no pudieron ser más afortunadas.

Durante una conferencia de prensa, el Dr. Manhattan es interrogado con brusquedad acerca del cáncer que ha ocasionado, aparentemente, a quienes lo rodean. La actitud inquisitiva del periodista lo exaspera y, a pocos segundos de gritar “déjenme solo”, se transporta a Marte donde encuentra silencio y quietud. Es allí donde revive su vida como sólo puede hacerlo un hombre que experimenta, literalmente, la relatividad del tiempo: narrando los acontecimientos de su existencia como simultáneos. Resulta

³² Para Heidegger éxtasis es un estar fuera o salir fuera de. En ese sentido y hablando del tiempo, éxtasis serían pasado (sido), presente (siendo) y futuro (advenir), en la que cada uno va al encuentro del otro. Me explico: el presente va hacia el futuro y, asimismo, el futuro sale al encuentro del presente. De alguna forma sucede así en la conformación de la memoria humana, el caso del Dr. Manhattan sería una parábola fantástica de ello.

notable que el recuento de la vida del superhéroe esté acompañado con dos piezas de Philip Glass, escritas para la película *Koyaanisqatsi* de Godfrey Reggio.

Koyaanisqatsi es un documental narrado en *flashback* que intenta abarcar la historia de lo humano y la tecnología. Inicia con la imagen de pinturas rupestres de los indios Hopi y casi enseguida aparece la ignición de un cohete lanzado al espacio. A grandes rasgos, *Koyaanisqatsi* es un ensayo fílmico de espíritu mitológico, en el cual el espectador asiste a la destrucción de la Tierra a manos de la tecnología. No es un film con discurso ecológico, el sentido va más allá, hacia la indivisibilidad entre el ser humano y sus *técnicas*, aunque sí subraya el abuso de éstas. Por supuesto, el documental es pesimista, de ahí las profecías de los indios Hopi. *Koyaanisqatsi*: 1. Vida loca. 2. Vida en tumulto. 3. Vida en desintegración. 4. Vida desequilibrada. 5. Una condición de vida que clama por otra manera de vivir.

Las dos piezas de Glass, o parte de ellas, utilizadas en el monólogo del Dr. Manhattan, son *Profecías* y *Pruitt Igoe*, ambas con cierto significado en el discernimiento po-ético del vigilante. Sus primeras enunciaciones empiezan con *Profecías*.

Estoy mirando las estrellas, están tan lejos y su luz tarda tanto en llegar. Lo único que vemos de las estrellas son fotografías viejas. Es julio de 1959 y estoy enamorado. Su nombre es Janey Slater. Ella es física como yo. Tengo 30 años. Fuimos presentados por un amigo de la universidad, Wally Weaver. Es el 12 de febrero de 1981. Wally se muere de cáncer dicen que ocasionado por mí. Esa noche, Janey y yo hacemos el amor por primera vez. Dentro de un mes me espera el accidente.³³

³³ Watchmen. Dir. Snyder, EUA, 2009.

Dr. Manhattan narra su vida con una voz serena, al mismo tiempo que se escucha *Profecías*. En *Koyaanisqatsi* el mismo tema resuena durante el clímax de la película. Imágenes de diferentes rostros y personas —un indigente; un hombre risueño comprando un helado; una pareja de latinos que miran a algo o alguien con cierto extrañamiento; una casa de bolsa en pleno ajeteo donde los individuos no se ven con nitidez y que, por momentos, parecen fantasmagóricos; un hombre mayor mirando a cámara con curiosidad y recelo— se mueven despacio o con frenesí según el compás de Glass. Hacia el desenlace de *Koyaanisqatsi* se retoma el pietaje de la nave espacial que despega al inicio del film. Pero en esta parte, la nave continúa su trayecto hasta explotar en el cielo y caer en cámara lenta al vacío, desencadenando imágenes tan tremendas como poéticas. El Dr. Manhattan piensa y discierne sobre su vida, con una melodía que en otra película musicaliza un mundo construido y destruido por lo humano.

Cruzo el cuarto al Centro del Campo Intrínseco. Encuentro el reloj. Cuando llego a la puerta, Wally se está poniendo pálido. Estoy aterrado. Es el 12 de mayo de 1959 cuando conozco a Janey. Me compra una cerveza, es la primera vez que una mujer me invita. Al pasarme el vaso frío, húmedo, nuestros dedos se tocan.

La tragedia del Dr. Manhattan es la de cualquier hombre o mujer. Una realidad que desaparece mientras obliga a recordar lo fútil de la existencia. Si bien el superhéroe azul es una especie de dios, y por lo mismo inmortal, Jon Osterman sí dejó de existir, legando de su paso por la vida una fotografía vieja, como las estrellas que observa desde Marte. Hay un mundo que se construye con la vida y se destruye con la muerte: el mundo propio.

La otra pieza durante el monólogo del Dr. Manhattan es *Pruitt Igoe*, titulada así por el complejo de edificios construidos en Saint

Louis, Missouri, y diseñados por el arquitecto Minoru Yamasaki. La unidad habitacional fue planeada para limpiar los barrios marginales y sustituirlos por viviendas públicas. Los políticos promotores de esta empresa, tan ambiciosa, estaban seguros de que sería beneficioso para la ciudad. En 1956, con la prohibición de la segregación racial, el edificio empezó a ser habitado en su mayoría por inquilinos de raza negra. Los ciudadanos de raza blanca decidieron migrar para no formar parte del proyecto integracionista. Como resultado los edificios iniciaron su deterioro. Gran parte de éstos quedaron deshabitados: patios, pasillos, escaleras y descansos se convirtieron en escenarios criminales. “Nunca pensé que la gente fuera tan destructiva”, dijo Yamasaki al enterarse del destino de su diseño.

En 1969 el complejo de treinta y tres edificios, once pisos y 2 mil ochocientos setenta departamentos, fue demolido. Los 57 millones de dólares que costó construirlo se volvieron, hablando con literalidad, polvo. Mientras que en *Koyaanisqatsi* resuena *Pruitt Igoe* sobre imágenes de demoliciones reales del complejo, así como de otros edificios y puentes, en *Watchmen* Dr. Manhattan recuerda la muerte, o demolición, de Jon Osterman; así como el nacimiento de su nueva vida transformado en el superhéroe azul.

Siento miedo por última vez. Me hacen un funeral simbólico. No hay nada que enterrar. Janey enmarca la foto. Es la única fotografía de mí que existe. Ven un sistema circulatorio junto a la barda del perímetro. Pocos días después aparece un esqueleto con músculos en algunas partes. Me llaman Dr. Manhattan. Escogen el nombre por las nefastas implicaciones que tendrá para los enemigos de EE.UU.³⁴ Me están convirtiendo en algo aparatoso, algo letal. En enero de 1971, el presidente Nixon me pide que intervenga en Viet-

³⁴ Proyecto Manhattan es el nombre clave que se le da al proyecto científico durante la Segunda Guerra Mundial, con el cual se buscaba crear la bomba atómica antes que Alemania.

nam, algo que sus predecesores jamás me hubieran pedido. Una semana después el conflicto se acaba. Algunos de las fuerzas del Vietcong quieren rendirse ante mí.³⁵

La puntación y entonación que da Dr. Manhattan a su narración tiene sentido. Habla con desapego sobre ese pasado sucedido del presente, en tanto que observa la vieja fotografía en la que está con Janey Slater, su primer amor. Dicta un mensaje casi telegráfico y sin emoción, mezclando acontecimientos de índole personal con otros de carácter político, como si todos tuvieran el mismo peso y él careciera ya de la capacidad de simbolizar. Su distancia emocional es la del melancólico³⁶ confundido en la pérdida, desentendido del otro, de los otros, pero identificado con el objeto desaparecido: ¿Osterman? El Dr. Manhattan se rinde ante el hecho de que el ser humano destruye lo que ha creado, pero también a sí mismo. “La única forma de poseer un objeto que nunca tuvimos, que estaba perdido desde el principio, es tratar un objeto que todavía poseemos plenamente como si ya lo hubiéramos perdido”,³⁷ la estrategia del melancólico según Žizek.

Dicen que quieren crear un paraíso pero su paraíso está lleno de horrores. Quizá el mundo no fue hecho. Quizá nada es hecho. Un reloj sin un artífice. Es demasiado tarde. Siempre ha sido, siempre será, demasiado tarde.³⁸

³⁵ Snyder. *Op. cit.*

³⁶ La melancolía, conocida como la bilis negra de los cuatro humores desde Hipócrates, pierde al sujeto en el objeto perdido. El melancólico es tragado por aquello que no es posible perder. La melancolía se vuelve el obstáculo para desear, y sin deseo no hay vida. Freud le dedica un profundo análisis en *Duelo y melancolía*, en el que usa el duelo como modelo para distinguirlo de las depresiones.

³⁷ Žizek. *Op. cit.*, p. 34.

³⁸ Snyder. *Op. cit.*

¿Qué ha perdido el Dr. Manhattan? ¿Su yo, Jon Osterman? ¿Una visión edulcorada de la humanidad? No queda claro; si bien experimenta emociones como Ozymandias notó, el deseo, pensado como motor de vida, ha sido carcomido por una especie de duelo interminable. Dr. Manhattan se desprende del mundo, sin querer o esperar nada. Muy diferente a Rorschach quien, pese a ser un misántropo, aspira al cambio moral del mundo. Esa es la razón por la cual Veidt elige al Dr. Manhattan para sus planes, cualquier otro de sus excompañeros vigilantes hubiese sido un obstáculo.

Rorschach y Nite Owl II irrumpen en las oficinas de Ozymandias. Allí encuentran el perfil psicológico realizado a Dr. Manhattan por los psiquiatras de la compañía. “Sigue distanciándose emocionalmente. Si se cortan los lazos que quedan predecimos una separación total de la condición humana”.³⁹ La melancolía del superhéroe azul lo ha alejado del mundo. Vive y ve la vida sin filtro fantasmático.⁴⁰ Su conversión, en una especie de dios, lo transfigura en la “cosa”⁴¹ para los otros, y quizá también para sí mismo. No hay más que simbolizar, ni algún universo imaginario al cual recurrir, el Dr. Manhattan vive de cara a lo real, es lo real.

Hacia el desenlace de *Watchmen* se divulga que detrás del cáncer que supuestamente había provocado el Dr. Manhattan —a Janey, su expareja, y Wally, su amigo— está Ozymandias. Minar a su antiguo colega fue parte del guión para fraguar la guerra nuclear. En la novela gráfica se trata de una amenaza alienígena mientras que en la película, de culpar a Manhattan. La explosión acontece sin que nadie pueda impedirlo. Millones de personas son asesinadas. No obstante, Ozymandias tenía razón. Su plan surtió efecto. Los seres humanos se reconcilian. Estados Unidos y la Unión

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ Una vez más. El fantasma es el guion escénico, el entramado imaginario o las fantasías del sujeto construidas con su historia, su conjunto de palabras, la cultura en la que se forma, etc.

⁴¹ La Cosa (das Ding), para el psicoanálisis, es aquello impenetrable, innombrable e inaccesible por la vía del recuerdo. Se trata de lo real, eso familiar y, al mismo tiempo, extraño para el propio sujeto.

Soviética unirán sus fuerzas para combatir al enemigo en común: los alienígenas. Todo lo anterior pone a los vigilantes en una encrucijada ética. Si dicen que Dr. Manhattan no es culpable, la muerte de millones de personas habrá sido inútil. Pero, si guardan silencio sobre la verdad, la nueva vida después del acontecimiento estaría fundada en una mentira, en una canallada; con la culpa pesando sobre los hombros de alguien inocente.

Los lados de una mentira han enfrentado a posturas filosóficas. ¿Decir siempre la verdad es un deber incondicionado? Platón, en *La República*, se refiere a la mentira como algo indigno, odiado por los dioses, pero también útil para los hombres, si la usan como un remedio empleado por médicos, mas no por profanos.⁴² Al parecer, Platón confiaba en que los gobernantes son, o deberían ser, éticos por antonomasia. A ellos otorga el derecho de mentir cuando se trate en beneficio del Estado. Con tristeza hay que admitir que, en su generalidad, las mentiras blandidas por gobernantes apuntan a lo no ético y a la crueldad. Para Kant, por su parte, la mentira bien podría ser un acto moral aceptable si se le considera digna de universalizarse. Es decir, actúa de la forma que consideres correcta para los demás, ya que todos quedarán regidos bajo la misma regla. Menudo dilema ético enfrentan los integrantes de *Watchmen*.

—¿Vas a exponerme, deshaciendo la paz por la que murieron millones? ¿Matarme poniendo en riesgo subsecuentes investigaciones? Moralmente están en jaque mate como Blake — dice Ozymandias.
—Lógicamente me temo que tiene razón, exponiendo este plan destruimos cualquier oportunidad de paz, condenando la Tierra a una destrucción peor (Dirigiéndose a Silk Spectre II). En Marte

⁴² “Pero además la verdad debe ser muy estimada. Porque si hace un momento hemos hablado correctamente, y la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlo”, Platón. (1988). *Diálogos IV, República*. Gredos, p. 153.

tú me demostraste el valor de la vida, si debiéramos preservar la vida aquí, debemos permanecer en silencio — responde el Dr. Manhattan.

—¿Cómo pueden los humanos tomar decisiones como éstas? Nosotros estamos condenados si permanecemos callados y la Tierra perdida si no lo hacemos. Ok, cuenten conmigo, nada diremos —promete Nite Owl II.

—Bromean, por supuesto —revira Rorschach.

—Rorschach, espera. Es demasiado complicado para ignorarlo, debemos comprometernos —dice Nite Owl II.

—No, incluso ante el Armagedón nunca comprometerse —concluye Rorschach.⁴³

Rorschach prefiere morir antes que traicionar sus principios, antes que romper una regla moral. Es similar a Javert⁴⁴ de *Los Miserables*, de Víctor Hugo, aunque en ese caso se trataba de no quebrantar la ley; a ninguno, Javert o Rorschach, les importa ser bondadoso o empático, lo verdaderamente cardinal es ser intachable. En consecuencia, Rorschach acepta su ejecución con dignidad. Se enlista en las filas kantianas al considerar que mentir, aunque fuese por filantropía, es un dudoso derecho. Despojada de la máscara hecha con el vestido de Kitty Genovese, confronta cara a cara a su verdugo: el Dr. Manhattan. Entonces, sin dejar de mirarlo a los ojos, enuncia la terrible verdad del relativismo moral de los líderes políticos, económicos y religiosos: “Un cuerpo más entre los fundamentos es poca diferencia”.⁴⁵

⁴³ Moore. *Op. cit.*, cap. XII. p. 20.

⁴⁴ Rorschach es un reflejo de Javert, el personaje de *Los miserables*. Ambos han vivido regidos por sus principios. Javert cumple la ley, y hace cumplir la ley, sin ninguna excepción. Pero su mundo, esa línea recta irrefutable, se desmorona cuando Valjean le perdona la vida. Se vio “en la necesidad de reconocer con desesperación que la bondad existía. Aquel presidiario había sido bueno; y también él, ¡cosa inaudita!, acabada de serlo”. Rorschach, al igual que Javert, no buscaba ser bueno, sino intachable.

⁴⁵ Moore. *Op. cit.*, cap. XII. p. 24.

Tras la muerte de Walter Joseph Kovacs, alias Rorschach, se cocina la ironía, sembrada desde el inicio de la novela. Es él quien narra la historia a través de su diario, el cual, antes de partir al Ártico, deposita en el buzón de un periódico. El director editorial, desesperado porque desde que no hay amenaza de guerra las noticias se han vuelto poco interesantes, exige a su ayudante encontrar algo impactante para publicar. El aprendiz de periodista busca en el buzón de cosas insólitas, donde refunden las cartas y notas que suelen ignorar. Justo en ese montón está el diario de Rorschach, esperando a contar lo sucedido.

El acontecimiento planeado por Ozymandias se desmoronará. No es la conmoción de una nueva guerra, ni más campos de exterminio, lo que se requiere para redescubrir lo humano. Acaso un acontecimiento de otro orden alejado de las revoluciones; de las eras del terror; de las huestes manipuladas por líderes carismáticos; de los discursos sostenidos sobre *verdades* absolutas; de la corrección política o de los grupos sociales unidos para enviar al cadalso de la calumnia a cualquiera que no esté alineado a sus juicios, etc. No olvidemos que “la crueldad está presente en el corazón del vínculo social y no sólo en sus aledaños”.⁴⁶ Quizá un acontecimiento desprovisto del sueño naif que promete una humanidad en paz y armonía, entelequias que no abonan a resultados realistas, y sólo encumbran más a líderes de discursos y promesas incumplibles.

Pensar la humanidad como algo uniforme es ignorar cualquier destello de singularidad; y no hay tierra más fértil para las acciones crueles que la falta de pluralidad. Entonces, ¿cuál o cómo sería ése o esos acontecimientos? En realidad, nadie sabe, habría que pensarlos, o al menos intentar invocarlos en el arte, el cine o en la literatura, para así procurar la construcción de nuevas

⁴⁶ Pereña. *De la violencia...*, p. 194.

subjetividades.⁴⁷ Valerse de las novelas, como sugiere Rorty, de la misma forma que nos valemos de un puente para acortar distancias, lo que haría del otro *uno de nosotros*, ya no *uno de ellos*. Por cierto, aquella sentencia que tanto enoja a Cleopatra en la película *Freaks* de Browning: *we accept her, one of us*. ¿Recuerdan?

De ese ejercicio —valerse del arte, el cine y los libros— quizá surja el sujeto que estaba sin desplegar, a decir de Stein, su subjetividad. Porque esos pequeños eventos personales, emanados de la estética, encaminarían las acciones individuales y afirmativas a no conformarse con un mundo heredado,⁴⁸ y a replantearse, sin descanso, todo lo instituido, lo que podría originar una redescrición constante de sí mismos y de las comunidades a transformar. Es a través de la imaginación que otros contextos sociales y otras culturas adquieren presencia en nuestra vida, en nuestra mente. Es mediante la imaginación que nos hacemos compañeros del sufrimiento y de la alegría del otro; porque la solidaridad, como escribe Rorty, no se descubre, se crea por medio de la imaginación y la reflexión. De esto trata su giro global contra la teoría y hacia la narrativa.

“Jon, antes de que te vayas... Hice lo correcto, ¿cierto? Todo funcionó al final”, pregunta Ozymandias a Dr. Manhattan. “¿Al final? Nada tiene un final, Adrian, nada termina nunca”, le responde. Sí, nada acaba, porque su acontecimiento será irrumpido por otros acontecimientos, como ocurre en la espiral sucedánea de la vida; y, al igual que su homónimo del poema de Percy Shelley, aunque pida que su gran obra sea contemplada, ya no habrá

⁴⁷ “El yo sin subjetividad, sin el espacio de la distancia del otro del amor, se precipita sobre el objeto para destruirlo”, *Ibid.*, p. 195.

⁴⁸ “Piensa (se refiere Nietzsche) que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es ésa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación. Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: ‘Recrear todo ‘fue’ para convertirse en un ‘así lo quise’”. Rorty, *Contingencia...* p. 49.

nada a su lado que contemplar. Sólo los deshechos de un colosal naufragio extendiéndose a lo lejos, en las solitarias y llanas arenas del desierto.

Responsabilidad

¿Qué es un fantasma? Un evento terrible condenado a repetirse una y otra vez, un instante de dolor quizá, algo muerto que parece por momentos vivo aún...

GUILLERMO DEL TORO

Por tanto, hay espíritu. Espíritus. Y es preciso contar con ellos. No se puede no deber, no se debe no poder contar con ellos, que son más de uno: el más de uno.

JACQUES DERRIDA

El colosal naufragio extendido sobre las ruinas contemporáneas es, de hecho, la propia humanidad. Fragmentos de sueños de grandeza, de identidad y de origen que yacen rotos en el fondo del inconsciente como los pecios en el mar de los Sargazos. Barcos colosales que creyeron empinar, con la grandeza de sus hitos, utopías ideológicas que quedaron despedazadas ante el horror real de sus actos. Quién puede aún encontrar algo edificante en el exterminio de millones, a favor de cualquier promesa de una nueva humanidad. El naufragio que somos está, al igual que cualquier historia de buques fantasma, plagado de espectros que deambulan con la demanda de justicia atragantada, en sus ya inexistentes gargantas. Cada cadáver arrojado por las ideologías —cada cuerpo torturado, violado, fusilado y tratado como deshecho orgánico— es el cuerpo único e indiferenciado entre los fundamentos al cual se refiere Rorschach en el desenlace de *Watchmen*. El más de uno.

No hay ética posible sin responsabilidad. Porque la responsabilidad es la virtud de responder a los otros y a sí mismo; el paso dado en solitario ante el llamado del otro. La responsabilidad es individual, singular y no busca ser secundada por el embate gregario. Inclusive, en un conjunto de personas que responde en grupo, cada individuo se afirma a sí mismo en su única e indivisible responsabilidad.

¿Cómo pensar la responsabilidad? ¿Como culpa subjetiva,¹ como el acto de responder al llamado del otro o como la facultad de responsabilizarse de los propios actos? De alguna manera debería pensarse como todas las anteriores. Hay un sustrato imposible de desligar entre las tres formas. Pereña aclara que la culpa pertenece al campo semántico de la religión, mientras que la responsabilidad al del laico;² con todo, la responsabilidad sin culpa podría reducirse a un acto de poder en el que un yo se asume responsable de esto o aquello, sin responder en realidad por las consecuencias de su daño;³ ¿no es ése el cinismo ramplón de los políticos o los grandes corporativos? Aceptar la responsabilidad en las maneras mencionadas — culpa subjetiva, el acto de responder al llamado del otro y responsabilizarse de los propios actos—, sin pretender la inocencia, es el único camino que nos aleja de cualquier acto de venganza y de la crueldad. Es el único modo de responder a un mundo habitado por espectros.

Los susurros del polvo

En la obra de la artista Teresa Margolles moran fantasmas. Desde siempre, su trabajo ha versado sobre el tránsito abrupto hacia la

¹ Pereña propone la expresión culpa subjetiva, porque ésta —a diferencia de las responsabilidad sin culpa o la culpa superyoica (aquella que siente la necesidad de castigo)— no busca la inocencia.

² Pereña, *Responsabilidad del sujeto...*, p. 116-127.

³ “Una responsabilidad sin culpa es una responsabilidad inocente, por lo cual no tiene otro límite que el poder, y una culpa sin responsabilidad es una demanda de inocencia que es cómplice con la arbitrariedad del poder, con su paradójica capacidad demoníaca de destrucción”. *Ibid.*

muerte. Ese instante violento donde la muerte arranca una vida e irrumpe y desgarrar todos los amores a su alrededor. Estelas de duelo, melancolía y depresión que no siempre son transitorias y, cuando lo son, inevitablemente dejan huellas. Surcos y marcas que hierran para siempre como el fierro candente al ganado indefenso. Vivimos como inmortales hasta que la muerte nos mira de frente o nos arrebató algo sublimado en la idealización de lo eterno.

El pensamiento respecto a la muerte —la finitud, la nada, el anhelo de algo después de ésta— es una parvada de palomas que huye ante un manotazo, para después volver a reclamar su pizca de alimento: nuestro desamparo. Ese aleteo ha persistido en la obra de Margolles. Así, las morgues se convirtieron en su taller de creación artística, y sus piezas en un intento por conjurar el estado de violencia. La materia prima de su trabajo proviene de cadáveres en estado real —sin embellecer como en los rituales velatorios—, aquellos que muestran la muerte cruda de restos marchitos, de carne abierta e inmolada, de vísceras obscenas, cráneos pelones y huesos desnudos. Imágenes tan atroces que no permiten entrever al ánima suspirante antes de ser embestida por su destino fatal.

Lo abyecto en la obra de Margolles, más notorio en su etapa temprana, recuerda que allí donde ya no hay nadie, y sólo existe un deshecho orgánico, hubo alguien con todo lo que eso implica. En *Dermis* (1997) y *Estudio sobre ropa de cadáveres* (1997) —ambas realizadas con el colectivo SEMEFO—⁴ los artistas usaron como

⁴ SEMEFO son las siglas del Servicio Médico Forense de la Procuraduría General de la República, pero también el colectivo formado por Teresa Margolles, Arturo Angulo Gallardo, Juan Luis García Zavaleta y Carlos López Orozco en 1990. SEMEFO irrumpió en la escena artística mexicana con obras imposibles de obviar, usando como materia prima restos de cadáveres, fluidos corporales y orgánicos. “... SEMEFO está colocado en estos discursos que intentan subvertir el canon de representación del arte occidental. Por medios distintos y sobre todo en contextos radicalmente diferentes, estos discursos del arte significan, a nivel estético, entender lo grotesco más allá de su función cómica o sátira, a nivel histórico, evidenciar el estatuto de violencia de la sociedad contemporánea, ya sea en el orden político, social o ético, y a nivel cultural, en la apropiación de la violencia como un imaginario cotidiano de nuestras vidas”. Barrios, J. (2005). “Semefo, una lírica de la descomposición”. *Fractal. Revista Trimestral*, núm. 36. vol X. Recuperado de <http://www.mxfractal.org/F36Barrios.html>

material directo para los *ready mades* extracciones de piel tatuada y prendas ensangrentadas, pertenecientes a personas asesinadas a balazos, violadas, apuñaladas o atropelladas. Dichas piezas daban cuenta de que el acontecimiento de algunos es sólo la portada de nota roja o números estadísticos para otros. Lo abyecto en el colectivo SEMEFO más que una representación parecía el descenso de lo real de la muerte en estadio descarnado. Muertes abruptas resultado de la delincuencia ordinaria y la violencia urbana; de los asuntos de pandillas y los crímenes pasionales; muertes causadas en ese instante en que los individuos pasan de la escenificación mental al acto. Fuerte, sí, pero así es la violencia acaecida dentro del extra de lo ordinario que viven los seres humanos. Cualquiera podría matar en situaciones límite, aunque es una línea que pocos cruzan ¿O cruzaban?

Vaporización

Es 2001, la sala principal de un museo en la ciudad de México se cubre de una espesa niebla atravesada por espectadores impacientes; quieren conocer la nueva pieza de Teresa Margolles. La sala principal es un espacio hermético, vacío en apariencia, que se va tornando cada vez más extraño; allí los cuerpos de los asistentes se rozan debido a la distracción de la gente. La bruma, densa por momentos, devela rostros de asombro y, en ocasiones, susurros o risitas nerviosas aligerando la tensión de no saber qué sucede en el trayecto. Al término del recorrido, el murmullo de los asistentes sube de tono ante la incógnita, puesto que la obra jamás aparece. Cuestionan, en tono de reclamo, si el humo era la pieza. Ya, afuera de la sala, la ficha técnica especifica el material de la instalación: vapor de agua de la morgue.

Vaporización consistía en una sala preparada con condensadores, los cuales convertían en vapor el agua usada para lavar cadáveres. La obra de arte era justo ese efluvio atravesado por los

espectadores; sin su andanza, *Vaporización* no hubiera sido una pieza completa. En palabras de Klaus Biesenbach, director del MOMA: “Su trabajo no sólo hace evidente la remembranza física de la última limpieza, sino el proceso de disolución y desaparición —la desaparición de una cierta persona en la niebla espesa de una ciudad con más de veinte millones de ciudadanos”.

Los espacios de aparente vacío, evidenciando la falta, tienen su historia en el arte contemporáneo. Salas clausuradas a la mirada del público; áreas sin nada salvo alguna luz de neón parpadeante o paredes blancas exhibiéndose a sí mismas, son significantes de un sentido velado al espectador, y en espera de ser descifrado. En el caso de *Vaporización*, el significado de la casi-nada en la sala es más explícito; esa casi-nada es algo o más bien alguien: un residuo espectral, el cual envuelve a los asistentes que transitan la pieza. Sí, la obra de Margolles está habitada por fantasmas.

Si SEMEFO trabajaba con el tránsito abrupto de la vida hacia la muerte, acontecidos de la realidad mexicana movieron la obra de Margolles hacia otro lugar. En efecto, no cambió su eje principal, pero su trabajo se enfiló hacia la guerra contra el narcotráfico. En 2006 el presidente en funciones, Felipe Calderón, declaró la guerra contra el narcotráfico, lo que convirtió la línea cruzada por una minoría en los trazos inocuos de una rayuela: un ir y venir impune a lo más oscuro del ser humano. Un brincar indolente de la violencia a la crueldad, sin detenerse a discernir con rigor sobre la magnitud de los actos cometidos; porque “de la violencia a la crueldad hay un trecho ineludible en el que se juega el destino moral del sujeto”.⁵ La llamada guerra contra el narco ha estandarizado actos más allá de lo repudiable. Acciones que con los años y la explotación de los medios de comunicación quedaron reducidas a otro juego indolente. Me refiero a aquel en que los padres entretienen

⁵ Pereña, *De la violencia...*, p. 21.

a los bebés con un gesto ridículo, para después ocultarlo detrás de las palmas de las manos y, más tarde, volver a sorprenderlos con el mismo gesto. Es otro ir y venir, en este caso, del espanto a la normalización y de regreso. Ya nadie da cuenta de sí.

La tortura y el asesinato doloso, intencionado, son acciones tan infames que en ambos casos el perdón se resiste. Los crímenes surgidos en torno a la violencia del narcotráfico no son homicidios imprudenciales ni culposos —sin quitarle a éstos su cuota de responsabilidad y violencia—, sino actos cometidos con el propósito de torturar, de provocar el mayor sufrimiento y terror a las víctimas.

El *no matarás* de los diez mandamientos bíblicos, así como el *no matarás* de *Totalidad e infinito*, de Lévinas, con su estatuto implícito de ley, suenan asépticos e ingenuos ante el exterminio masivo de personas en hornos crematorios en Coahuila;⁶ ante hombres y mujeres decapitados aún con vida; ante el desborde de tanta crueldad. Asimismo, aséptico e ingenuo, suena el perdón como resarcimiento del dolor causado.

En estos tiempos, el perdón es una de las muchas caras del cinismo. Se ofrece a los violentados y a sus deudos con la única intención de eludir la responsabilidad. De allí que resulte esencial no confundir perdón con impunidad, “ni entenderlo como suplencia ante el castigo que proviene de la regulación colectiva de los actos”.⁷

⁶ “El cártel mexicano de Los Zetas utilizó una red de instalaciones de hornos para encubrir el exterminio masivo sistemático de personas inocentes durante el período 2011-2013, cuando el cártel tenía el control gubernamental completo sobre la mayor parte del estado mexicano de Coahuila. Desde el entonces gobernador de Coahuila, a las cárceles de la ciudad, Los Zetas tenían el control completo de cada aspecto del proceso gubernamental y de la vida de los ciudadanos mexicanos, incluyendo a los medios de comunicación. Sus atrocidades en Coahuila han permanecido en gran medida sin ser reportados e indocumentados (sic) por cualquier dependencia gubernamental; local, estatal, federal, o internacional”. Darby, Brandon & Idelfonso Ortiz. “Los Zetas Usaron Hornos Clandestinos Para Ocultar Exterminio Masivo en Coahuila, México”, *Breitbart Texas*, 9 de febrero de 2016. Recuperado de Nota: <http://www.breitbart.com/texas/2016/02/09/los-zetas-usaron-hornos-clandestinos-para-ocultar-exterminio-masivo-en-coahuila-mexico/>

⁷ Pereña, *De la violencia...*, p. 49.

De apariciones y fantasmas

En el exordio de su libro *Espectros de Marx*,⁸ Derrida advierte que si se dispone a hablar de forma extensa de fantasmas, de herencia y generaciones, de ciertos otros que ya no están presentes, lo hará en nombre de la justicia. Piensa que no hay ética ni política que observe respeto hacia los que no están vivos. No puede haber justicia sin un principio de responsabilidad ante los fantasmas de los no nacidos aún y de los que han muerto víctimas de guerras, genocidios, racismo, misoginia, nacionalismos, homofobia, colonialismos, dictaduras o la codicia del capitalismo. Principio de responsabilidad clausurado en países del tercer mundo, retrasados y devastados por el colonialismo, lo que los ha convertido en tierra fértil de transnacionales en busca de mano de obra barata o trabajo de esclavo.

El principio de responsabilidad está clausurado en México, un país devenido en una gran fosa común que vomita cadáveres sin recibir algún ápice de justicia. La acción en sí misma, me refiero al hallazgo de cuerpos mutilados y torturados, identificados o no, ha ido perdiendo su carácter singular para convertirse en repetición. Cada hallazgo, mismo que debería ser único, al reiterarse se ha vuelto parte del imaginario actual. La reimpresión de la huella de la ejecución ha desensibilizado a gran parte de la sociedad debatida entre la resignación, la impotencia, la desorganización y la indolencia. Esos muertos y desaparecidos ya son sólo acontecimiento para aquellos que sufren por el destino que corrieron sus seres amados.

La obra de Margolles, además de exponer la violencia, empezó a llamar la atención hacia la exhibición obscena de la crueldad de los cárteles, el ejército y los cuerpos policíacos.⁹ Todos participan

⁸ Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx*. Trotta, p. 12.

⁹ “La Comisión Interamericana constató en terreno la grave crisis de derechos humanos que vive México, caracterizada por una situación extrema de inseguridad y violencia; graves violaciones, en especial desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales y tortura; niveles críticos de impunidad y una atención inadecuada e insuficiente a las víctimas y familiares. El efecto de la violencia y las

por igual en la tortura y en la desaparición forzada de personas; ya sea que se trate de gente inmiscuida con el crimen organizado o de sociedad civil desprotegida por el Estado, que es secuestrada para la extorsión, la esclavitud o el tráfico de órganos.

Antes de continuar habría que esclarecer la frontera entre violencia y crueldad. Para Pereña la violencia no se ejerce, se padece. Es la presencia intrusiva del otro. Lazo tensado por dos polaridades: la necesidad de un lugar en la vida del otro y la amenaza, por parte de ese otro, a mi autonomía, a mi deseo. Dicho de otra manera, se trata del “temor a la pérdida del amor, a ser expulsado de la vida, a no existir en el otro, es decir, a no existir. El temor conlleva sumisión, pero también odio”.¹⁰ De esa sumisión-odio se desata la crueldad, el entramado de la interpretación, las escenas fantasmáticas de justicia acompañadas de su dosis de odio correspondiente. “La crueldad es el modo como la violencia se convierte en razón de un orden y de una venganza”.¹¹

Ante la violencia y la crueldad debemos asumir nuestra responsabilidad que, más allá de definiciones jurídicas, es, dicho con llaneza, la capacidad de responder al otro, de dar cuenta de su existencia, de su deseo y de su vulnerabilidad. También, la facultad de responder por nuestros actos. Ahora bien, no confundir responsabilidad con la *superioridad moral* de quienes se yerguen en jueces, ni con la internalización de una culpa en busca de expiación, como lo plantea Butler:

violaciones a los derechos fundamentales es especialmente grave y desproporcionado sobre personas en situación de pobreza, personas migrantes, solicitantes de asilo, refugiados y desplazados internos, mujeres, niños, niñas y adolescentes, defensoras y defensores de derechos humanos, periodistas, pueblos indígenas, personas lesbianas, gay, bisexuales y transexuales (LGBTI), entre otros. La violencia contra familiares de víctimas, defensores y defensoras de derechos humanos y periodistas es ejercida con el objetivo de silenciar las denuncias y el reclamo de verdad y justicia, y perpetuar la impunidad para las graves violaciones a los derechos humanos. La violencia y el amedrentamiento busca acallar las voces que más necesita México; tal como lo indicó una alta autoridad en reunión con la CIDH: ‘A los mexicanos nos hacen falta verdades sobre nuestra propia historia y sobre nuestras propias tragedias’”. OEA. “CIDH culmina visita *in loco* a México”, OEA-Comunicado de prensa, 2 de octubre de 2015. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2015/112.asp>

¹⁰ Pereña, *Responsabilidad del sujeto...*, pp. 116-127.

¹¹ Pereña, *De la violencia...*, p. 23.

Tengamos en cuenta por un momento que con el término ‘responsabilidad’ no aludo a un sentido moral intensificado que sólo consiste en una internalización de la furia y un apuntalamiento del superyó. Tampoco me refiero a un sentido de la culpa que procure encontrar en nosotros mismos la causa de lo que hemos sufrido.¹²

En la Bienal de Venecia 2009, la artista Teresa Margolles utilizó su participación en lo que pareció una afirmación de responsabilidad, una forma de responder a los muertos de la guerra contra el narco. *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* Fue el título que enunció, y también denunció, la crueldad banal e impune de la guerra contra el narcotráfico.

El escenario de la exposición de Margolles fue un antiguo palacio decadente, oculto, escondido en lo más subterráneo de la soledad y sus laberintos, y con amplias áreas de apariencia desolada. *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* inicia con espacios donde no se expone nada —negación a lo visual y lo objetual subrayando la huella, la falta—, lo que crea incertidumbre. La pieza se reserva el sentido para el final.

Las tres primeras salas, en apariencia vacías, son recorridas por los espectadores, ignorantes de que el suelo que pisan se trapea, a cada tanto, con una mezcla de agua y sangre de personas asesinadas en México. Al igual que en *Vaporización*, eso se especifica en la ficha técnica al final del recorrido. *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* señala el peso de la ausencia de los que ya no están, el nudo generado por la angustia de la palabra negada; la dimensión de la falta como una estética de la huella. Si bien el arte es representación, dentro de sus reglas puede subrayarse que existe lo irrerepresentable; lo real,¹³ si lo pensamos desde el discurso de Lacan.

¹² Butler. *Op. cit.*, p. 137.

¹³ Lo real forma parte de la tríada de términos utilizados por Lacan —real, simbólico e imaginario—, y se refiere a lo que tiene existencia singular y propia, y que no puede representarse. Carece de imagen y es imposible de simbolizar. Se trata de los acontecimiento inasequibles, sin posibilidad de describir salvo bordeándolos como, por ejemplo, la experiencia de la muerte. Nos acercamos a ella a través de

Todo ese residuo (lodo, sangre, vidrio, manchas, fragmentos, sonidos) es lo que Margolles refiere bajo la fórmula de “lo que queda”. Esa experiencia (usualmente refractaria a ser representada) es en sí misma un acto de desafío y restitución, que vulnera la geografía del miedo que las matanzas instituyen en las urbes. Pisar el polvo de estos muertos degradados, es de por sí una forma de restituir el derecho a la ciudad.¹⁴

En *Espectros de Marx*, Derrida especifica que un espectro es un (re)aparecido, su ir y venir no puede ser controlado por nosotros, vuelve cuando le place; por eso, diferenciar entre espíritu y espectro. Distinción problemática, de filamentos delgados y enredados, porque al dejar de distinguir uno de otro, el espíritu toma cuerpo, es decir, se encarna en el espectro. Para tenerlo claro, por lo menos como Derrida lo entiende, el espíritu debió existir antes de su primera aparición, aunque fuese a manera de promesa;¹⁵ sólo es visto en medida que toma cuerpo visible, sensible, mientras que el espectro ve sin ser visto.¹⁶ ¿Qué es espectro y qué es espíritu en la obra de Margolles?, porque *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* está poblada por ambos. Lo espectral es lo que queda, el espíritu,

los mitos religiosos, los rituales, las ficciones literarias o filmicas, etcétera, pero la muerte *in situ*, tal cual la experiencia de morir, sólo se experimenta cuando se muere y jamás podrá darse cuenta de ello.

¹⁴ Medina, C. (2009). *Teresa Margolles. ¿De qué otra cosa podríamos hablar?* RM.

¹⁵ Al referirse Derrida a la manifestación visible y sensible del espíritu está hablando del fenómeno de la aparición —de allí el término (re)aparecido, alguien dueño de una apariencia que desaparece con su muerte y reaparece de otro modo— como la conocemos en la ficción. Llevando el ejemplo más allá, se trataría de las cadenas que se escuchan arrastrar en los cuentos góticos, las sábanas levitando del imaginario infantil, el llamado *poltergeist* de los creyentes de lo paranormal.

¹⁶ “El espectro, como su nombre indica, es la frecuencia de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad por esencia no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. (...) Pero ya no se puede pegar ojo acechando el retorno. De ahí la teatralización del habla misma y la espectacularizante especulación sobre el tiempo. Una vez más hay que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero nos ve. Del otro lado del ojo, cual *efecto visera*, nos mira incluso antes de que le veamos. Nos sentimos observados, a veces vigilados, por él, incluso antes de cualquier aparición. Sobre todo —y este es el acontecimiento—, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una visita”, Derrida. *Espectros* p. 117.

quizá una forma de promesa. Ambos, espectro y espíritu, presencias denunciadoras del estado de corrupción e impunidad que vive México. No sólo algo se pudre en Dinamarca.¹⁷

En otra sala del pabellón dedicado a México se exhibían tres telas rojizas —tintadas con sangre absorbida de lugares donde hubo enfrentamientos o ejecuciones del narcotráfico—, colgando de una pared pintada de verde, mientras de fondo se escuchaba, en unas bocinas, las declaraciones de quienes atestiguaron los sucesos. En los lienzos rojos se bordaba con hilo color oro y de manera progresiva —a manera de obra en proceso— los mensajes dejados por los sicarios en sus víctimas: “Ver, oír y callar; hasta que caigan todos tus hijos; así terminan las ratas; para que aprendan a respetar”. Hay en cada uno de estos recados una fingida justificación para tan deleznable actos. Una aire de *honradez*, de presunción de *inocencia*, de haber tenido que actuar de modo tal, debido a acciones que debían reprenderse. Bien dice Pereña que “si no se pretendiera la inocencia no se buscaría la venganza”.¹⁸

En la última sala se presentaba otra instalación de lienzos, en este caso de color marrón, producto del lodo impregnado al limpiar sitios donde hubo asesinatos o enfrentamientos. Las telas colgaban escurriendo líquidos viscosos hacia un canal.

‘Lo que queda’ es reelaborado por la artista a fin de remitirlo, como se traslada el cuerpo mismo al cementerio, al terreno público de la cultura, claro está por la pregnancia de una intervención bajamente material. La sangre y lodo impregnados en telas, son rehumectados y recuperados en la sala de exhibición. Los fragmentos de vidrio

¹⁷ Derrida utiliza Hamlet, de Shakespeare, para pensar el asunto de la justicia, en una Europa convertida en cementerio y llena de deuda. Pero también sobre la herencia marxista y el fantasma de Marx. Cuando dice “un fantasma recorre Europa” se refiere al comunismo. Él busca una manera de conjurar la descalificación y el borrado acrítico de su pensamiento e invita a dialogar con sus ideas desde un lugar opuesto a la doctrina y las terribles dictaduras.

¹⁸ Pereña. *Responsabilidad del sujeto*, p. 116-127.

se incrustan en joyas idénticas a aquellas que demandan los jerarcas de las organizaciones criminales. Las frases que acompañan a las ejecuciones se “tatúan” en los muros o se bordan en oro sobre la tela con sangre, a fin de establecer una fricción entre el lujo, la codicia y el peculiar orden moral que, supuestamente, procura cada ejecución.¹⁹

Durante la inauguración de la expo, en Venecia, se repartieron tarjetas de plástico, como las bancarias, entre los asistentes. En un lado llevaba impresa la fotografía de un cadáver con la cabeza rapada, quemada, hinchada, con el rostro irreconocible, amoratado y deformado por golpes o balazos, expuesto sobre la plancha de una morgue. En el otro lado de la tarjeta estaba estampado el logotipo de la Bienal de Venecia y una nota describiendo tanto la imagen como el uso de la tarjeta: *Persona asesinada por vínculos con el crimen organizado. Tarjeta para picar cocaína*. Uno de los motivos de toda esta barbarie es el goce puro del *get high*. La tarjeta es un llamamiento a la responsabilidad de aquel que consume.

Quienes hemos asistido a exposiciones de Margolles salimos de éstas con la pesadez a cuestras, cargando la losa de la tristeza, la impotencia y el coraje. Entrar en contacto con la presencia de lo muerto, de quienes fueron asesinados de las formas más crueles y viles, produce un efecto de desazón e incredulidad. Pese a salir de la exposición con rumbo a un destino definido —una cita, la casa, el trabajo—, se experimenta un sentimiento de extravío. La brújula de nuestra vida apunta hacia todos lados, hacia lo real: la inconsistencia del mundo.

México ha pasado por momentos de profunda melancolía, y ésta se ha sentido aún más en lugares donde el narco gobierna, a través del simulacro de gobierno en turno. Miedo, zozobra,

¹⁹ Medina. *Op. cit.*

indefensión y abandono son las emociones generalizadas de la sociedad. No hay un gran Otro que proteja a la población; el Estado, las fuerzas de la ley, el ejército, se coluden obscenamente con el crimen organizado. Las acciones performativas del narcotráfico —como los treinta y cinco cadáveres arrojados en una vía transitada en el puerto de Veracruz o las cinco cabezas lanzadas en la pista de baile de un centro nocturno en Michoacán, por mencionar un par— buscan provocar terror en la población y en los adversarios. El gobierno intenta, con torpeza, minimizar lo imperdonable reduciéndolo a un ajuste de cuentas entre grupos delictivos. En otras palabras, se trata de la criminalización a priori de las víctimas, además, de la total insensibilidad ante el acto cruel y tortuoso —atados, quemados, degollados, colgados, ultrajados, mutilados, desintegrados en ácido— en el que fueron asesinados estos hombres y mujeres, delincuentes o no.

Muchos espacios públicos de México están habitados por fantasmas de desaparecidos, de cadáveres identificados, de cadáveres sin identificar, de mensajes mediáticos que buscan *tranquilizar* a la población destacando que *ellos* (los ultimados) *se lo buscaron*. Se vive día a día lo que Derrida llamó el *efecto visera*,²⁰ concepto inspirado en *Hamlet*, en la escena en que el espíritu de su padre se presenta dentro una armadura con el yelmo bajado, de modo que nadie puede ver su rostro, mientras que él sí puede ver el de todos. Vivimos mirados, sabiéndonos mirados, por aquellos con quienes jamás podremos cruzar mirada. Observados por los muertos sin justicia, pero también por sus padres y madres, hijos e hijas, maridos y esposas, hermanos y hermanas, amistades y amantes, que han sido abandonados a la soledad de su duelo y de su pérdida; al

²⁰ “Esa Cosa que no es una cosa, esa Cosa invisible entre sus apariciones, tampoco es vista en carne y hueso cuando reaparece. Esa Cosa, sin embargo, nos mira y nos ve incluso cuando no está ahí. Una espectral disimetría irrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto el efecto visera: no vemos quién nos mira”. Derrida, *Espectros...* Trotta, p. 21.

dolor y la desesperación de imaginar cómo fueron los terroríficos últimos momentos de sus seres queridos. El espectro es acontecimiento, dice Derrida.

¿De qué otra cosa podríamos hablar?

La responsabilidad de los gobiernos en las desapariciones forzadas, los asesinatos y la tortura, es eje de la película española *Aparecidos*, de Paco Cabezas, otra cinta de terror que señala al ser humano como el más temible de los monstruos. La trama gira alrededor de dos hermanos que viajan a Argentina para arreglar los asuntos de una herencia y enfrentar la decisión de desconectar a su padre de la vida artificial.

La historia se complejiza cuando el menor propone que, antes de dar ese paso, realicen un viaje en carretera juntos. Durante el recorrido descubren una libreta, una especie de diario, perteneciente a un médico que torturaba y asesinaba para la dictadura militar de ese país. Ese hombre, el médico torturador, es el padre en estado vegetativo de los protagonistas. A partir de allí los hermanos son circundados, perseguidos, rondados, asediados y cazados —todas acepciones del verbo francés *hanter* y su similitud con el verbo inglés *hunter*, cazar, que usa Derrida en *Espectros de Marx*— por fantasmas y otras (re)apariciones de víctimas o victimarios de la dictadura militar argentina. Al mirar la película de Cabezas por segunda vez, pensé en la cantidad de espectros asediando en los estados donde el narcotráfico ha extendido su dominio. A cada paso está una huella: la del otro.

La condición para asumir la responsabilidad tiene como base una aporía, como otros asuntos en Derrida. Es una paradoja, un dilema lógico que contrapone términos como, por ejemplo, la posibilidad de lo imposible. ¿Por qué? Por que la responsabilidad hacia el otro sólo puede nacer desde lo singular y lo individual, es

ese paso afirmativo que se da de manera individual. Lo aporético consistiría en cómo desde lo personal e individual —ya sea el ego o el narcisismo— podría surgir el ímpetu de responderle al otro; el acto ético de responsabilizarse por otro más allá de mí. Es complicado, por no decir insostenible, intentar unificar en lo teórico el acto ético personal y lo colectivo, porque, como Pereña explica: “Lo colectivo impone el sacrificio de los dispar para dar *sustancia* sanguínea (cohesión²¹), según la expresión freudiana, al grupo”.²² Sin embargo, en la acción es y ha sido posible.

Miles de puertas fueron cerradas a los judíos y a otras minorías durante la Shoa, mientras otras cientos se abrieron para esconderlos o brindarles ayuda; grupos criminales secuestran y matan migrantes centroamericanos en México, mas las Patronas²³ llevan años parándose al lado de las vías del tren para auxiliarles con agua y comida; miles de hombres y mujeres de raza blanca se opusieron a la integración racial, mientras otro tanto marchó al lado de los hombres y mujeres de raza negra en señal de apoyo y repudio al racismo. Esa imposibilidad de unificación teórica queda exorcizada en actos singulares que responden al llamado ético. La ética del acto no es lo mismo que la ética de la obediencia,²⁴ dice Pereña, sólo quienes muestran respeto a la ley, y no temor a la ley, pueden desobedecer leyes como la de los nazis, en su momento. “El respeto a la ley puede entrar en contradicción con la norma social, porque el respeto a la ley mantiene el respeto a la humanidad por encima del afán de pertenencia social”.²⁵

²¹ El paréntesis es mío.

²² Pereña, *De la violencia...*, p. 24.

²³ Las Patronas son un grupo de mujeres lideradas por Norma Romero Vázquez. Diariamente cocinan arroz, frijoles, rebanan pan y llenan botellas de agua para dárselas a los migrantes que atraviesan México en busca del sueño americano. Llevan más de una década haciendo esta labor en el barrio La Patrona, en Amatlán de los Reyes, Veracruz.

²⁴ Lo que Pereña llama ética de la obediencia en este libro está pensado como la moral social. Asimismo, cuando él habla de respeto a una ley por encima de otra ley —por ejemplo, las leyes del Estado nazi—, en este libro nos referimos a acto ético.

²⁵ Pereña, *De la violencia...*, p. 202.

La jerarquía del acto ético por encima de las normas sociales puede pensarse con Rorty, con sus observaciones sobre la metafísica y la ironía, lo público y lo privado. Él distingue el pensamiento metafísico— el que mantiene un fin último y cree que algo verdadero da certeza a ciertos supuestos— del pensamiento ironista— el que desconfía de los fines últimos. La insistencia de Rorty se debe a que el pensamiento metafísico puede aglutinar grupos de gente, a veces hordas violentas, en defensa de un dogma; en tanto que el ironista, antes de actuar con ceguera en nombre de una creencia, la pondría en duda. Un ejemplo sencillo. En religión no existe escepticismo respecto de la existencia de un Dios y de todo lo que, en suposición, éste espera de sus creyentes. Sin embargo, habiendo tantas deidades según la religión de la que se trate —Jesús, Yahvé, Shiva, Alá, etc.—, cuál de éstas representa la creencia verdadera y las conductas *correctas*. La respuesta es simple: todas, dependiendo de qué religión profese a quien se le pregunte. Entonces, cuando un creyente se suma a la yihad —o en su momento a las cruzadas—, condena la homosexualidad o niega los derechos de las mujeres —entre estos el aborto—, está actuando de acuerdo a una creencia metafísica, abrigada sólo por una parte de la población y basada en su fe. Libertad de credo no significa regir la vida de los demás de acuerdo a mis creencias religiosas. Lo propio del sujeto ético no es coincidir con el fanatismo de lo colectivo, sino con su responsabilidad. “Respeto a la ley quiere decir que la ley no suple al acto ético, por lo cual el sujeto no está legislado”.²⁶

No hay que olvidar que la mayoría musulmana no forma parte de un grupo terrorista, ni aprueba el proceder de los cotos fundamentalistas. Como tampoco todos los católicos condenan el aborto o están a favor de restringir los derechos de las mujeres y los homosexuales. Estos creyentes no extremistas practican su religión

²⁶ *Ibid.*, p. 206.

y sus creencias en lo social, pero responden a un llamado ético en lo singular. No se adhieren a la psicosis colectiva del fanatismo religioso. De manera intuitiva saben cuál es el proceder ético. Toman decisiones y acciones que resisten a la crueldad sin importarles la presión de la mayoría, de su grupo religioso. No hay que obviar que “cuando la crueldad está más asociada, más ligada al vínculo social, más comfortable parece”.²⁷ Desconfiemos, pues, de cualquier agrupación de personas, ya sea una temible mayoría o un pequeño grupo, que invita o coacciona al linchamiento del otro —ya sea su cuerpo físico o a través de la palabra— por una idea, una creencia o un simple rumor.

Suelo utilizar de ejemplo a la religión dado que en lo cotidiano pocos cuestionan lo que sus creencias dogmáticas les piden hacer, asimismo, porque perora una fingida piedad hacia sus semejantes y conlleva una promesa de supuesta inmortalidad. La promesa, en sí misma, es terrible, ya que como explica Pereña: “Quien se toma a sí mismo como inmortal, tomará el mundo como bagatela, y ahí comienza la impunidad. La promesa de eternidad crea la peor de las servidumbres”.²⁸ Pero, los fundamentalismos y sus calamidades no suceden sólo por las ideas difundidas por las religiones, también existen genocidios, crímenes de guerra y un sin fin de crueldades inenarrables cometidas en nombre de la *limpieza* étnica, los símbolos nacionales, la raza, la *libertad*, la *igualdad* de clases o el *bien común*. Tampoco puede hacerse a un lado la crueldad del capitalismo; la creencia ciega en el libre mercado sin un ápice de responsabilidad hacia los otros. A qué me refiero: a pruebas médicas realizadas con engaños en África por laboratorios que dejan a niños muertos o enfermos de por vida; emporios de moda sostenidos en el trabajo de esclavos; ventas de armas a países en

²⁷ *Ibid.*, p. 191.

²⁸ *Ibid.*, p. 203.

conflicto y guerras intestinas;²⁹ *cracks* bursátiles empobreciendo a millones y desamparando ancianos que prefieren suicidarse antes de enfrentar una vida de indigencia a los ochenta años, etc. Y todo por codicia, por la acumulación de sumas interminables de dinero en un juego perverso y permitido.

Regresando a la distinción entre espíritu y espectro, el primero evoca a un ser vivo que ha muerto y reaparece con otra constitución morfológica que lo hace visible o audible; mientras el segundo puede referirse también a algo que no por fuerza estuvo vivo con anterioridad. Existe, por ejemplo, el espectro de la luz, el del sonido, el espectro del valor del dinero y, por supuesto, como dice el autor, espectros asediando a Europa, como el del comunismo. Pensando en ello, pregunto qué espectros asedian a México. Me vienen a la cabeza al menos tres. Uno que dibuja el rostro de lo posible, otro muy temido que espero sea exorcizado y, por último, uno anhelado casi como la presencia de un ser amado fallecido. A saber: democracia, pena de muerte y justicia.

No creo en la democracia salvo a la manera que lo hace Platón, como el menos perjudicial de los gobiernos, si se compara con la tiranía, la oligarquía y la timocracia. Tal ideal es la promesa del

²⁹ En 2014 durante una reunión en el Parlamento Alemán, Michael Roth, ministro de Asuntos Europeos de la UE, dijo que Andrew Standley, Embajador de la UE en México, aseguró en entrevista, que no había motivo para que los hechos sucedidos en México —la desaparición de 43 jóvenes normalistas del municipio de Ayotzinapa en el estado de Guerrero— afectaran las relaciones con México y su Tratado de Libre Comercio. A decir del embajador, el gobierno mexicano no era culpable de este hecho ni de la violación de los derechos humanos cuando es sabido de la posible participación del Ejército y la Policía Federal, así como de las relaciones de cárteles de la droga con gobernadores, presidentes municipales y miembros de las cámaras, indistintamente del partido político al cual pertenezcan. La diputada Hänssel cuestionó la decisión de seguir enviando armas porque las delegaciones alemanas que viajan constantemente a México le informan que existe una impunidad de casi el 100% en todos los niveles, independientemente de quién esté en el poder. No puede aceptar que el gobierno mexicano no sea responsable. El diputado Ströbele explica que no pueden seguir enviándose armas a México por confiar simplemente en la inocencia del gobierno mexicano. Mientras que Lenkart le cuestiona cómo las armas Heckler & Koch destinadas al gobierno de México terminaron en manos erróneas. Con todo, Michael Roth, ministro de Asuntos Europeos, da evasivas endebles y obtura la discusión afirmando: “Yo respondo a sus preguntas como pienso que es necesario”. Sin rostro. “El parlamento Alemán discute sobre los acontecimientos en el estado de Guerrero”, *SINROSTRO.NET* (La transcripción es mía). Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=AQJEmIBecCw>

gobierno del pueblo, de la mayoría, pero con mismas oportunidades de educación y respeto a los derechos civiles. Mas en los países gobernados por tiranías encubiertas y Estados corruptos y criminales, la democracia se convierte en la dictadura que advirtió Platón; la de guardianes que son lobos vistiendo un disfraz de ovejas, sirviendo a intereses económicos o privados. Sin poblaciones educadas e informadas no puede ni siquiera soñarse con la democracia.

La pena de muerte se practica en México hoy en día. Es avalada por los comunicados de gobierno y los medios de comunicación, al afirmar que las víctimas formaban parte del crimen organizado. Si la pena de muerte es ilegal y está prohibida, la tibieza con la cual el Estado recibe las ejecuciones y las desapariciones parece significar lo contrario. El espectro de la pena de muerte ronda en todos, ya sea en las mentes de quienes oran por una mano dura capaz de poner en orden al país o en las de quienes suspiran porque sus seres queridos no caigan en manos de secuestradores, sicarios, militares o policías.

La justicia, el último de estos tres espectros, es un espantajo inmovilizado por grilletes herrumbrosos. En México la impunidad es casi del 100 por ciento. Desaparecieron cinco mil noventa y ocho personas tan solo entre enero y octubre de 2014, según cifras del Registro Nacional de Personas Extraviadas o Desaparecidas. Ni hablar de las cifras no oficiales de homicidios, porque las oficiales, de por sí, ya son alarmantes.³⁰ No hay justicia para los desaparecidos, ni para lo muertos. Tampoco para sus dolientes, quienes viven

³⁰ Para finales de 2014 las estadísticas del Sistema Nacional de Seguridad Pública han registrado 55 mil 325 asesinatos, a un ritmo de dos mil 900 homicidios cada mes. “Las cifras oficiales apuntan a que, de diciembre de 2012 a junio de 2014, se tiene registro de 55 mil 325 denuncias ante agencias del Ministerio Público locales por asesinatos. La comparación con el sexenio anterior es inevitable. Con Calderón, en sus primeros 19 meses de gobierno, se contabilizaron 41 mil 396 homicidios. Así, tenemos que el aumento en poco más del primer cuarto del gobierno peñista, fue de 34 por ciento. Allí están los números. Los homicidios dolosos durante los primeros 19 meses de este gobierno fueron 28 mil 215; en el mismo periodo del calderonismo, ascendió a 16 mil 297 denuncias por asesinatos premeditados. Un incremento en ese renglón considerable: 73 por ciento”. Moreno, Martín. “México: 55 mil 325 asesinatos. ¿Cuáles son los estados más violentos y peligrosos en México?”, Archivos del

convencidos de que la justicia es una palabra hueca sin marco de operación real, salvo en los discursos vacuos y cínicos de los políticos.

En *Espectros de Marx* Derrida juega con diferentes traducciones de *The time is out of joint*, la manera con la cual Hamlet se refiere a los tiempos de podredumbre en Dinamarca. El filósofo magrebí se detiene con mayor cautela en *Cette époque est deshonorée* —esta época está deshonrada—; sentido que evidencia la profundidad del traductor como lector, del mismo modo, su compromiso con la fuerza global de la obra, porque su traducción implica un asunto moral y ético como parte del desquiciamiento del tiempo. Se pasa de lo desajustado a lo injusto, como bien señala Derrida. Pues bien, en México, como en gran parte del mundo, se viven esos tiempos.

No hay herencia sin un llamado a la responsabilidad puesto que una herencia es la reafirmación de una deuda, al mismo tiempo, una reafirmación crítica, selectiva.³¹ Los fantasmas y espectros invocados por Margolles en *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* exigen justicia, mas no la de los hombres débiles —la venganza, éstos son los ajustes del narcotráfico, los abusos del ejército o las policías —, sino la verdadera justicia, aquella despojada de la retórica política y de la inacción de un gobierno perverso. Una justicia sin pliegues para que abogados de defensa, fiscales, medios de comunicación, servidores públicos y jueces,³² asuman su responsabilidad y

Poder, columna, *Excelsior*, 29 de julio de 2014. Recuperado de <http://www.excelsior.com.mx/opinion/martin-moreno/2014/07/29/973354>

³¹ Derrida, *Espectros...* Trotta, p. 106.

³² Es sabido por todos en México que el sistema de justicia, los jueces, no están exentos de la corrupción, la inmoralidad, la impunidad y la irresponsabilidad que opera en nuestro país. Prueba de ello fue la exoneración de Raúl Salinas de Gortari, hermano del expresidente de México, por enriquecimiento ilícito. El juez 13 de Distrito de Procesos Penales Federales, Carlos López Cruz, declaró que no era responsable porque la PGR no había aportado elementos para probar dicho enriquecimiento. En televisión, el maestro en sociología política, Alfonso Zárate recordó los 232 millones de pesos, las 49 propiedades y el dinero depositado en Suiza. Tampoco olvidemos la falsificación de documentos oficiales como pasaportes. En dicha entrevista, el profesor Zárate también evocó a un maestro de la Facultad de Derecho y lo que éste llamaba el derecho de las tres p: en México sólo se aplica el derecho a los pobres, las prostitutas y los pendejos. La declaración de Alfonso Zárate. Zárate, Alfonso. "Alfonso

atiendan cada muerte y desaparición como lo que son: lo peor que un ser humano puede hacerle a otro.

Dicha responsabilidad es buscada por Joshua Oppenheimer en su documental, *The act of killing*, referente a las matanzas sucedidas, entre 1965 y 1966, en Indonesia. Tras años de entrevistar a sobrevivientes del genocidio,³³ de toparse frente a frente con la persecución policiaca, invitó a los perpetradores a que ellos mismos contaran su historia. El resultado fue *The act of killing*, la pieza documental más bizarra, terrorífica y surrealista filmada en años. El eje del documental es Anwar Congo y sus compinches genocidas, quienes narran y representan con indolencia, hasta con chanza, sus acciones. “¿A cuántas personas mató?”, pregunta una sonriente y edulcorada entrevistadora de televisión a Congo. “A unas mil”, contesta esbozando una sonrisa, afianzado en su doble poder: el poder de matar —como si en la pura posibilidad de hacer pudiera hacerse— y el poder del poderío, de ser autoridad, colocado en el lugar del amo, del Otro sin Ley, con la facultad de reducir a los demás a objetos de uso y deshecho. Otro genocida enuncia más adelante con desparpajo: “lo que llaman crímenes de guerra es algo que definen los ganadores, yo soy un ganador, así que yo haré mi propia definición”.

Durante el desarrollo del documental los culpables del genocidio fingen tomar cierta responsabilidad por sus actos. En realidad se trata de la respuesta banal del niño que confiesa una travesura. A esto se refiere Pereña cuando propone sumar la culpa

Zárate (Exoneración de Raúl Salinas de Gortari)”, Alfonso Zárate. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=ETH4BVsvxp8> (La transcripción es mía).

³³ Durante un golpe militar en 1965, el general Suharto subió al poder en Indonesia y el partido comunista —el más grande fuera de un país socialista— fue prohibido inmediatamente. A partir de ese momento cualquiera podía ser acusado de comunista. Se estima que más de un millón de personas fueron torturadas y asesinadas. Sus perpetradores, criminales orgullosos de sus actos, son tratados como héroes y se les rinde honores en Indonesia. Estados Unidos apoyó el genocidio, al otorgarle al gobierno dinero, armas y entrenamiento militar. Tras el triunfo de Suharto y el desmantelamiento del partido comunista, debido a la masacre, *The New York Times* cabeceó un reportaje como: “Un destello de luz en Asia”.

a la responsabilidad;³⁴ no obstante, diferencia la culpa superyoica,³⁵ una especie de prefecta de conducta sádica e implacable, de la culpa subjetiva. La culpa superyoica es la necesidad de punición con el objetivo de pretender la inocencia —si sufro es porque soy inocente—; entretanto, la culpa subjetiva es aquella que no busca inocencia, atenuantes o alguna justificación, por ejemplo: lo hice, sí, pero por su bien; sí, pero por buena gente; sí, pero fue un acto de amor; sí, pero seguía órdenes; sí, pero eso dicen las sagradas escrituras; sí, pero él/ella se lo buscaron; sí, pero no sabía lo que hacía: un interminable etcétera. O sea, la culpa subjetiva es la culpa responsable, la cual, una vez asumida, apuntará a otro modo de actuar hacia los demás.

Mientras los genocidas recrean sus crímenes en escenificaciones inspiradas en películas de Hollywood, cine admirado por Anwar Congo, aflora una suerte de responsabilidad obscena, apócrifa y sin culpa. Intentan justificar sus actos con las actuaciones, lo que tiñe a su *dar cuenta de sí* de un tono tan siniestro como ridículo. Los montajes teatrales son representados en distintos géneros: cine *noir*, comedia musical y, por supuesto, bélico. La ilustración de su conducta no pasa de ser una excusa vacua que no enfrenta, ni dis-cierne, la gravedad de sus actos; hay detrás de sus narraciones la presunción de algún tipo de inocencia. Con todo, Oppenheimer consigue que Congo asuma, aunque fuese por segundos, una responsabilidad con culpa³⁶ y sin inocencia. Me refiero a la escena en

³⁴ Subrayo que la culpa venida de la religión es todavía más infantil, porque se transgrede los límites éticos con la tranquilidad de que Dios perdona todo siempre y cuando estés *arrepentido*; aunque, sabiendo de facto, en el momento del hecho, que se destruía al otro. Quizá, sólo quizá, ésta sea una de las razones por la cual tantos sacerdotes pedófilos delinquen sin un ápice de verdadera responsabilidad hacia sus víctimas.

³⁵ La culpa superyoica viene del superyó: “Una de las instancias, descritas por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: su función es comparable a la de un juez o censor con respecto al yo. Freud considera la conciencia moral, la autoobservación, la formación de ideales, como funciones del superyó”. Laplace, J. y J.B. Pontalis. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós, p. 419.

³⁶ “Sin la culpa, el poder destructivo de la pulsión de muerte haría inviable la vida social”. Pereña, Responsabilidad del sujeto..., pp. 116-127.

la cual Congo dice al director que, después de actuar el rol de víctima, sabe lo que sintió la gente que torturó y mató. “Puedo sentir lo que sintieron las personas que torturé”, dice a Oppenheimer. Pero el director no cae en la elaboración argumentativa, simplemente responde: “en realidad, las personas que torturaron se sintieron mucho peor, porque usted sabía que era sólo una película, ellos sabían que estaban siendo asesinados”. De alguna forma lo obliga a confrontar cómo es cómo quiere ser visto. La cultura, ésa que produce malestar pero que también salva, funciona, de cierta manera, como agente revelador de realidades.

En alguna entrevista concedida por Oppenheimer, a propósito de *The act of killing*, éste reparte la responsabilidad aún más allá de los genocidas, inclusive en sí mismo: “Todo lo que visto es fabricado por gente que vive aterrorizada. Se necesitan sicarios como Anwar para comprar lo que usamos a precios tan baratos”.³⁷ Tragedias como la de los esclavos de empresas trasnacionales aterrorizados por los Anwar Congo son tan lejanas que, para algunos basta una simple fantasía moral —una oración por los esclavizados, una meditación para enviar luz y paz al mundo, unos centavos redondeados en el cajero bancario, construir un museo con entrada gratuita—, para eximirse de su parte de responsabilidad.

La obra de Margolles es más que la invitación a habitar con fantasmas o el simple recordatorio de cuántas personas han sido asesinadas con crueldad; más bien, se trata de otra manera de anclarlos a nuestra memoria para recordar, con su ausencia presente, que la justicia es el otro espectro que ronda las salas. *¿De qué*

³⁷ Ya no es secreto que la ropa de tiendas como Zara son fabricadas con trabajo esclavo. “Zara tiene denuncias en 12 países entre los que destacan Marruecos, Turquía y Brasil. Grupo Inditex cuenta con 6 mil 009 tiendas en 87 naciones con sus marcas Zara, Pull & Bear, Massimo Dutti, Bershka, Oysho, etcétera”. Quienes compramos en esas tiendas a sabiendas de que sus precios bajos son debido a la explotación de hombres, mujeres y niños, somos corresponsables de su estado de vejación. Cacho, Lydia. “Ropa hecha por esclavos”, *El Universal*, 15 de abril de 2013. Recuperado de <http://m.eluniversal.com.mx/notas/articulistas/2013/04/64036.html>

otra cosa podríamos hablar? es una invitación al espectador, a quien atraviesa los efluvios fantasmales sin aprehender su lugar en la pieza total, un llamado a responder. Foucault escribió: “La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento”.³⁸ Yo sumaría también sobre lo que uno hace y, en ese sentido, desde ya, todos somos responsables de algo.

El eterno retorno de lo forcluido³⁹

No me llesves a sombras de la muerte
 Adonde se hará sombra mi vida,
 Donde sólo se vive el haber sido.
 No quiero el vivir del recuerdo.
 Dame otros días como éstos de la vida.
 Oh no tan pronto hagas
 De mí un ausente
 Y el ausente de mí.

MACEDONIO FERNÁNDEZ

La situación que afecta a México, me atrevo a decir que a la mayor parte del mundo, es la total clausura del otro: el otro y su necesidad, el otro y su deseo, el otro y su tragedia. Vivimos inmersos en un yo maldito, donde todo aquello que no salpica no me incumbe. Apostados por el beneficio y el placer propio por encima de los derechos y la dignidad de los otros, respondiendo con cinismo, y la clásica chanza pueril, ante cualquier cuestionamiento: postura *cool* con

³⁸ Foucault, M. (S/a). *Hermenéutica del sujeto*. Editorial Altamira, p. 36.

³⁹ Forclusión es un concepto creado por el psicoanalista Jacques Lacan para referirse al mecanismo de la psicosis. Se trata del borramiento de un significante, una palabra, o de un trauma, que ha sido rechazado y se ha quedado fuera por lo que no puede ser simbolizado o dicho. Laplanche se refiere al rechazo primordial de un significante fundamental. La forclusión, el repudio, se diferencia de la represión porque los significantes no están integrados en el inconsciente del sujeto. Lo reprimido está en el inconsciente y se muestra o se hace presente en sueños, lapsus y actos fallidos, lo forcluido sólo retorna en forma de alucinaciones.

la cual se responde y se mira todo en una especie de fantasía de indestructibilidad, en la que nada me afecta a mí porque *soy bien chingón*. Es inevitable no pensar en los *chingones* y *agachados* de *El laberinto de la soledad*,⁴⁰ de Octavio Paz, cerrando cualquier intersticio que permita iluminar otra forma de relacionarnos, otra forma de enfrentar la desolación que se vive; dado que para algunos, la única forma de que no se los chinguen es chingándose a los demás, y la única manera de sentirse valioso, importante, es luciendo lujos estúpidos o desplegando su crueldad. ¿No hay algo de esto detrás de las armas de los narcos hechas con oro y joyas, de las casas de millones de dólares de políticos analfabetas que posan al lado de mujeres trofeo —vedettes, chicas *scorts* o actrices de telenovelas—, del abuso de fuerza del ejército y la policía federal, de la exhibición de la riqueza en países con extrema pobreza? Subjetividades vacuas, sin desplegar, que sólo pretende mostrar que por ellos no pasa ninguna ley, que son parte de algún tipo de excepción.

En el catálogo de *¿De qué otra cosa podríamos hablar?* hay un registro de las acciones públicas previas a la instalación. Una de éstas se realiza en la playa de Lido, en Venecia. Se trata del lavado de lienzos tintados con sangre absorbida de zonas donde hubo ejecuciones; una especie de ritual para exorcizar el origen, la huella del trauma, que ha quedado en el lugar de los hechos y en las personas allegadas al acontecimiento. Más tarde, esos mismos lienzos son colocados en la puerta y las ventanas del edificio del pabellón de Estados Unidos. Si se trata de responsabilidades, la del país vecino es mayúscula, pues los estadounidenses son el consumidor más importante de los cárteles, además de su proveedor de armas al alcance de la mano.

⁴⁰ En *El Laberinto de la soledad*, Paz discurre y realiza un análisis sobre la historicidad del mexicano. Es un ensayo duro que desde su publicación ha incomodado. Un espejo humeante lleno de ideas capitales, algunas fallidas pero otras que deberían seguir pensándose, para hallar una salida del laberinto de ignorancia, crueldad y corrupción en México.

Para Derrida, los fantasmas asedian, rondan y ocupan lugares sin estar presentes. *Vivir* con esos fantasmas, aceptar su presencia, es asumir una responsabilidad con quienes ya no están vivos. Aunque, ese asedio fantasmático también es un modo de ser de la actualidad; puesto que el fenómeno de la técnica, lo mediático y el tele (a distancia) son espectros presentes en todo momento. Las imágenes de violencia gráfica —decapitaciones en África, Medio Oriente y México,⁴¹ enfrentamientos de la sociedad civil con la fuerza *pública*; el hambre imperdonable de comunidades miserables o la tortura sistemática de animales en todo el mundo... — nos persiguen por internet y televisión, haciéndonos caer en el embrujo del asedio, de la persecución. Es el espectáculo de la crueldad y la tragedia que mientras venda, genere utilidades y control, seguirá acorralando.

Más allá de confirmar la criminalización de la circulación y consumo de drogas como “causa de la violencia criminal”, en el caso mexicano hay que añadir el modo en que en los últimos años las batallas por el control del mercado negro se han exacerbado no sólo en cantidad sino en teatralidad. Una ejecución no puede llevarse a cabo sin implicar la creciente inducción del terror, la publicidad de la tortura y el desmembramiento del cadáver; es decir, el ejercicio constante de lo que los medios llaman “lujo de violencia”... Estamos, más bien, frente a la exacerbación, teatralización y progresión de una violencia espectacular y sin medida. De modo muy especial, la fiebre de decapitaciones.⁴²

⁴¹ Decapitaciones que pueden haber sido multiplicadas por la fiebre mediática y la hipócrita advertencia de tratarse de imágenes duras y que podrían herir la sensibilidad de algunos espectadores. Sergio González Rodríguez en *El hombre sin cabeza*, Anagrama, 2009, sugiere que la ola de decapitaciones en México puede haber sido desatada por las imágenes del ala radical del estado islámico. Otro ejemplo de ello serían los videos de decapitaciones de Bolo Haram, grupo terrorista que opera en Nigeria.

⁴² Medina. *Op. cit.*

Los conceptos de espectralidad y fantasma son otra búsqueda de Derrida para impedir el juego elemental de la oposición (vivo–muerto, presencia–ausencia, bueno-malo, chingón-chingado) y expurgar lo binominal de lo político, ya que ello no permite pensar más allá. Una prueba es la visión cómoda y tonta del Estado mexicano al hablar de buenos y malos, al tolerar las ejecuciones y desapariciones como un asunto de mexicanos *malvados* que matan, la mayoría de las veces, a otros de su misma calaña. Los espectros y fantasmas de Derrida cuestionan esas oposiciones y las desplazan. Trasladar los significados siempre será una invitación a pensar lo que no es, lo inexistente, pero que de alguna manera existe. Si no es así, ¿de qué otro modo tendrían lugar los fantasmas en el mundo? No están vivos, pero, a pesar de estar muertos, existen; por consiguiente, en la aseveración anterior estalla la lógica de lo binario. En tal caso, ¿cómo relacionarse con ellos? ¿Cómo pensar lo que no es, pero existe a su propia manera? Singularidad, quizá.

Margolles realiza su obra con *lo que queda* del paso abrupto de la vida hacia la muerte. Su arte nace de los restos y el despojo: lo que queda de lo que acontece. La acontecibilidad se resiste a ser pensada, a ser conceptualizada, y ese impedimento también es fruto podrido del pensamiento binario. Sin embargo, las instalaciones y acciones de la artista mexicana señalan y rememoran el acontecimiento, nombrándolo en otro contexto, que no es la repetición indolente de los medios o las redes sociales. Es un intento, tal vez, por conjurar al tiempo desquiciado, lo forcluido, ese más allá de lo reprimido que brota inexorable en la crueldad de los sicarios del narcotráfico, de los genocidas de Indonesia, de la brutalidad del ejército, del sadismo de las policías y la corrupción de los gobiernos.⁴³ “Todos los criminales son castigados, menos cuando

⁴³ Algunos miembros del crimen organizado fueron anteriormente miembros del ejército o de la policía. Igualmente bandas de secuestradores han tenido en sus filas a policías federales. El mexicano promedio siente temor frente a agentes policíacos. También es sabido el nexo de alcaldes, diputados, líderes

matan a mucha gente y al son de las trompetas”, reza una epígrafe de Voltaire al inicio de *The act of killing*.

En cualquier lugar de México, en particular en los estados donde gobierna el simulacro de la ley, somos mirados por fantasmas interpelándonos por la justicia que les fue negada, por la responsabilidad que todos, de alguna forma, hemos eludido. Los imagino como los aparecidos de la película de Paco Cabezas, parados allí, al lado de los coches, en las esquinas de las calles, a las entradas de los edificios, con un rostro más de dolor que de furia, con más deseo de justicia que de venganza. Lastimados, amoratados, mutilados, muertos por lo más terrible que un ser humano puede hacerle a otro: torturarlo y asesinarlo desdeñando el sufrimiento reflejado en su rostro.

Discreción

El rumor es una flauta que soplan las sospechas, los celos, las conjeturas, instrumento tan sencillo y tan fácil, que el rudo monstruo de innumerables cabezas, la discordante y ondeante multitud, puede tocarlo.

WILLIAM SHAKESPEARE

La responsabilidad no es sólo de acto, sino también de palabra, pues a veces éstas son dardos envenenados que causan mayor perjuicio que una acción. Sospechas, dudas, desconfianza, malicia, proferidas por las buenas conciencias, quienes con una mano señalan la falta del otro, mientras con la otra ocultan sus propias faltas. Todos somos responsables de algo, sí —no por eso pecadores, son concepto distintos—, pero quienes se agrupan para defenestrar al otro y urdir un linchamiento moral o fáctico, curiosamente jamás son responsables de nada; siempre hallan atenuantes y una supuesta inocencia, al tratarse de sus actos. No hay discreción en su actuar, y si no hay discreción tampoco hay empatía, responsabilidad, discernimiento, hospitalidad y respeto a la singularidad.

Lo primero es no confundir discreción con secreto. La discreción es prudencia y tacto para juzgar y obrar, el secreto es lo que se tiene reservado y oculto.¹ El secreto no es una virtud sino el acuerdo entre dos o más partes; depende de su contenido, su intención y consecuencia para que se enmarque en la complicidad del amigo o en el contubernio del corrupto y el perverso. El secreto puede ser una joya

¹ Casares, Julio. (1979). *Diccionario ideológico de la Lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona.

para los amantes y los amigos, el valor entre confidentes, lo ético en el consultorio del psicoanalista y en el confesionario del sacerdote. Sin embargo, el secreto también puede ser herramienta en la conspiración del tirano, un arma para los criminales y la lealtad perniciososa entre el poder político, institucional y económico. Algunos secretos también son la estrategia de quienes no quieren asumir su responsabilidad en algún acto atroz. Contrario a todo lo anterior, la discreción expresa una actitud reservada, prudente y respetuosa. No tiene que ver por fuerza con lo secreto, aunque lo roza en algunas casos.

Quien no cultiva la discreción y dispersa rumores puede, sin saberlo o sabiéndolo, dañar de forma irreparable a otro individuo e inclusive destruir su vida. El rumor maledicente, la palabra afilada, susurrada en voz baja, liberada desde lenguas agazapadas tras la palma de una mano, lleva consigo la intención de provocar daño o buscar complicidad. Esas habladurías acechan y son armas cargadas con la munición del goce. Eso que ya es un *secreto a voces* encaja en el corazón de otro malintencionado o en la abulia del asténico que desea ser parte de algo emocionante, así se trate de la destrucción de otro. Rumor y chisme no siempre son vislumbreados como las dagas en que pueden convertirse, a veces se apuesta a ellos como un simple aglutinante social que une a un grupo en contra de otro u otros, lo que brinda la ilusión de ser superiores moral, social o intelectualmente. Puede tratarse solamente de un cotilleo inocente para castrar al amo, al sujeto del supuesto saber, a quien tiene el poder o logró lo que no todos obtienen. Sin duda, algo hay de cierto en ello, porque no todos los rumores son tan perniciosos y por eso habría que diferenciarlos.

El cotilleo *inocente*, al menos sin consecuencias terribles, es el comentario pueril y gozoso de la transgresión. Algo se viola cuando se cuenta un rumor sobre el otro. Es el regodeo de los infantes cuando aprenden a repetir malas palabras, el placer inexplicable cuando espían a sus padres por la cerradura de la habitación

nupcial. En lo anterior hay goce, aunque no hay goce completo si no se editorializa, es decir, si no se transmite a alguien más con comentarios propios. Este goce compartido por dos se disfruta a costa de un tercero. Hasta aquí no parece trascendente y, si bien lastima la delgada envoltura del narcisismo, no pasa de ser un mal rato.

En el correr del rumor se entrelaza una parte social: un grupo se cohesionan sintiéndose parte de algo más grande. Sumarse a quien señala a otro como enemigo o como aquel que rompe las reglas morales, consigue el dudoso placer de formar parte de un clan, es socialización básica y pedestre. Muchas singularidades han sufrido este ritual comunitario: la homosexualidad, las relaciones interraciales o entre clases económicas dispares, las prácticas sexuales fuera de las convencionales, más un largo etcétera. En el mejor de los casos la factura a pagar es el oprobio, en el peor, la pérdida de la estabilidad emocional, mental, económica y, a veces, hasta la vida.

En el campo sociológico el chisme, el rumor, inclusive la calumnia, son considerados un fenómeno de comunicación social. Las habladurías son inherentes a lo humano y resultan hasta *saludables* porque funcionan como lubricante social, además, fortalecen los lazos amistosos. Quienes no disfrutamos del *placer* del cotilleo o del linchamiento social somos, al parecer, unos parias antisociales o autistas potenciales, inclusive cómplices de la fechoría del inculpado. La discreción es un deber solitario. Negarse a continuar con la humillación del otro, rechazar la invitación a propagar un rumor, un chisme, es rechazar el vínculo social. “El rechazo a ese componente del vínculo social no es un modo de estar juntos, sino un modo de apartarse de una epidemia de ignorancia atributiva. No es rechazo del pacto social, sino de ese veneno sadomasoquista con el que los sujetos se intoxican y se anulan en lo colectivo”.²

² Pereña, *De la violencia...*, p. 197.

En el ánimo de distinguir algunos rumores de otros recordé un chisme muy bueno. En una cena distinguida, el poeta Valéry sintió la imperiosa necesidad de expeler una flatulencia. Para evitar el momento vergonzoso movió su silla para camuflar el ruido, sobra decir que no lo logró. Nadie en la mesa osó dibujar una sonrisa o permitirse una mirada; pero, una vez que el poeta había partido, la anfitriona dijo: “a veces hasta a un gran poeta le resulta difícil encontrar una rima”.³ Para Valéry debió ser un momento bochornoso, tanto que hasta el día de hoy continúa siendo motivo de burla y risa. Con todo, no hay mayor afrenta que un rostro sonrojado y una autoestima vapuleada. Mas no es sobre estos rumores que versa la virtud de la discreción; sino, de otros. Hablo de esos infames arruina vidas, responsables, en algunos casos, de tragedias. Aquellos que exigen la sumisión del oyente en forma de credulidad y de adición al linchamiento. Y que forman una argamasa de vinculación social, como obediencia a un superior, convertida en el escenario de la crueldad, a la que le es necesaria su ingrediente de calumnia.⁴

En este tipo de rumores existe una especie de fábula y la autoreafirmación de que uno está en lo correcto, en lo moral, en el bien obrar; asimismo, a salvo de un mal destino. Así este destino sea el trasiego doloroso de la presa despedazada con las palabras. Un par de ejemplos pensados desde el conservadurismo más recalcitrante: digamos que un joven homosexual es golpeado y asaltado en una zona de bares de ambiente. De regreso a su entorno, al enterarse su comunidad de lo sucedido, la conclusión será por demás simple. Eso le ocurrió por andar en sitios de perversión. Hay en esa sentencia un velado *te lo buscaste, lo merecías*, aunque, también un *estoy a salvo*, porque no voy a esos lugares. Otro caso es el

³ Cozarinsky, E. (2013). *Nuevo museo del chisme*, La bestia equilátera, p. 47.

⁴ Pereña, *De la violencia...*, p. 194.

de una mujer violada mientras vestía minifalda. Allí, de igual modo, está implícita la lección moral y la fantasía de estar protegido; ella lo provocó y, como yo no visto de esa manera, a mí no me pasará. La vida es así de elemental sólo en las mentes puritanas.

Vidas arruinadas

Entre el rumor y el chisme anida la calumnia, la cual es aún más perniciosa a causa del dolo. Si el contenido del rumor es de índole delicada, capaz de destruir a una persona, es requisito indispensable la discreción. Más allá de no querer formar parte de una costumbre tan dañina, está la responsabilidad hacia la vida del otro. No hay razón que justifique la agrupación de personas para defenestrar a otra, salvo el goce de la humillación ajena o la exhibición de una supuesta inocencia o superioridad. Experimentar la sensación de grupo, sentirse incluido en el vínculo colectivo, es justo el requisito normativo de la crueldad, allí la víctima queda denegada, arrojada de nuestro campo perceptivo,⁵ desprovista de hospitalidad. ¿Cómo los involucrados en un rumor pueden saber que eso tan grave que dicen de alguien es cierto?, quién sabe; aunque, para ellos es lo de menos, lo importante es el goce. ¿Y de qué manera se da éste? Desde la figura del juez. Alguien con delirios de superioridad, ya sea moral o intelectual, que explica, editorializa, interpreta y condena al otro. Así lo explica Pereña, “unas de las figuras de la calumnia es la interpretación atributiva, ese *egoísmo del juez*, como lo llama Nietzsche, que ‘interpreta una acción... en relación a una semejanza o desemejanza entre el actor y juez’”.⁶

La caza, película de Thomas Vinterberg,⁷ trata sobre la crueldad del rumor, del egoísmo del juez encarnado por una pequeña

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷ *Jagten* (La caza). Dir: Vinterberg, Dinamarca, 2012.

población erigida también en verdugo. Es el infierno de los pueblos chicos —aunque en las grandes urbes también habitan pequeños grupos con sus propios avernos y linchamientos—, que muestran un velo de pureza y luminosidad, en tanto lo peor es escondido bajo la alfombra.

La caza es un ejercicio de inmersión en las aguas tranquilas de un lago que enmascara la oscuridad cenagosa del fondo, allí donde nada alumbra. Es ante la zambullida de algunos pobladores que dicha oscuridad brotará volviendo el agua turbia. Así es la primera escena de la película. Un grupo de amigos en la mediana edad, en ese *impasse* adulto en el cual vuelven a ser un adolescente juguetero y divertido, tontean frente a un lago helado. Es noviembre. Lucas, Theo, su mejor amigo, y otros camaradas se retan y envalentonan para meterse a nadar. Algunos están a medio vestir mientras otros siguen con la ropa puesta. Un gigantón rubio y con sobrepeso se lanza desnudo entre gritos, porras y aplausos de todos. En el agua siente un calambre. Entonces destaca Lucas, el único que se echa en su ayuda. Queda claro quién es el solidario del grupo. Bien, esa amistad demostrada por Lucas, con sus dotes necesarios de responsabilidad, hospitalidad y empatía, no será para él cuando esté paralizado en medio del urdimbre confuso del chismerío y la calumnia. Lucas será acusado de algo terrible: abuso infantil. Sin duda, una situación en la cual la palabra del infante debe ser escuchada y atendida con seriedad y responsabilidad; pero, también la de los adultos que corren el rumor manipulando a través del lenguaje, lo que suscita la angustia y el linchamiento. Tal cual escribe Pereña, “juzgar es condenar, como primera operación del juicio de atribución”.⁸

En *La caza*, Vinterberg no narra la tragedia del niño abusado, sino la otra tragedia, la del hombre arruinado a causa de una calumnia. El nombre del largometraje es una metáfora. Se trata de

⁸ Pereña, *De la violencia...*, p. 71.

una actividad de raigambre en países como Dinamarca, Suecia y Noruega, pero también lo que padecerá Lucas. Será perseguido, acorralado y atemorizado hasta quedar inerme e indefenso bajo la mira telescópica de un rifle. De la misma forma que los ciervos que él caza, vivirá en carne propia la indiferencia —producida tal vez por los hábitos que se repiten de modo mecánico y sin discernir— con la cual se apunta al animal y se aprieta el gatillo, sin darle oportunidad a defenderse o ver de frente a su verdugo.

La cacería de Lucas inicia con la mentira *inocente* de una niña que, a su corta edad, no valoró las consecuencias de su decir. La ingenua y fantasiosa Klara, una pequeña solitaria con poca atención en casa, resiente el desaire de Lucas, el maestro de escuela, cuando la rechaza con suavidad, mientras la alecciona acerca de no besar a los adultos en la boca. Lucas, el único hombre que le presta atención y la escucha, pese a tener padre y hermano mayor, la ha lastimado sin darse cuenta.

Desde su primera aparición, Klara vaga por el pueblo sin que padre o madre se percaten de su ausencia. ¿No te habíamos dicho que no te alejes de la casa?, la cuestiona Theo en algún momento, sin dar mayor importancia a sus desapariciones. Así, en un día cualquiera, Lucas la encuentra afuera del supermercado, ella está desorientada, sin saber cómo regresar. Le explica que cuando camina no puede prestar atención arriba y abajo al mismo tiempo, es imposible recordar el trayecto. Lucas, el mejor amigo del papá de Klara, enternecido por la manía compulsiva de la niña, se ofrece a acompañarla a casa. No sólo eso, también a mirar arriba para que ella pueda concentrarse abajo, en las líneas de la acera, y evite pisarlas. Es su comprensión a la singularidad de Klara la que parece agradar a la pequeña más de la cuenta. Durante el retorno, la niña interroga a Lucas sobre su situación actual, su padre ha dicho que él está triste porque vive solo en una casa grande. Se va de la lengua y expresa una especie de amenaza que también escuchó de su

padre. “La cabeza alta y los pies en la Tierra y si sigues enfurruñado, te habrás ganado una patada en el culo”. Lucas sonríe, sabe que lo oyó de Theo.

Klara, como cualquier infante y adulto, tiene fantasías. En eso está, con una mirada de ensoñación, pretendiendo agarrar o medir algo con los pequeños dedos, cuando su hermano llega acompañado de un amigo. Se escucha a los jóvenes canturrear “pito viejo, pito grande, pito torcido y arrugado”. Llevan una *tablet* en la que miran el video de unas mujeres en medio de un fellatio. La imagen es traumática para una niña. Se trata de una mujer apretando con la mano un pene grande y erecto, con los ojos cerrados en éxtasis y la cara salpicada de semen. Klara observa de lejos la pantalla sin exclamar o hacer un gesto. Su hermano la descubre y le acerca la pantalla al rostro. “Hola, Klara, mira un pito grande y tieso”. Klara queda incómoda, transgredida. Se sienta en cucullas sin haber entendido muy bien lo que vio.

La sexualidad es compleja dado que tiene tintes traumáticos. A veces se trata de placer pero, también de goce, control y poder. Los primeros acercamientos de los infantes a la sexualidad suelen causar impresión, incluso trauma. Ese primer acercamiento puede romper el delicado equilibrio que algún adulto se ha encargado de procurar. Para Klara, Lucas es ese adulto. Se ha ganado un lugar especial en su corazón gracias a su compañía, su escucha, detalles y cuidados; mientras sus padres la ignoran y discuten por a quién le toca llevarla a la escuela. Lucas, sin saberlo, es situado en ese punto y sólo se da cuenta de lo importante que es para Klara, cuando ella le deja en su blazer un corazón envuelto en papel y, además, lo besa en la boca al tomarlo desprevenido. Lucas la persuade de darle el corazón a algún compañero de la escuela o a su madre. “Los besos en la boca son para mamá y papá”, le enseña. Klara finge no saber quién puso el regalo en su saco, lo tacha de mentiroso, y huye abochornada de la escena.

Como suele ser costumbre, Klara espera que la recojan en la escuela. Es la última niña aguardando a sus padres. Sólo queda ella rumiando el rechazo de Lucas. Grethe, la directora del plantel, se acerca para preguntar qué le ocurre. Es cuando la imaginación y el resentimiento de Klara se confunden.

—Odio a Lucas.

—Creí que eran amigos.

—Pues no es así.

—¿Por qué?

—Es tonto, es feo y tiene pito.

—La mayoría de los hombres tienen uno, tu papá y Torsten.

—Pero el suyo apunta para arriba como un palo.

—¿Por qué dices eso?

—Porque es verdad.

—¿Sucede algo, Klara?

—No, pero me ha dado este corazón, pero yo no lo quiero —se trata del corazón que ella le había obsequiado y él optó por pedirle que se lo lleve a su mamá.⁹

Grethe, más que preocupada, llama a Ole, un psicólogo, para que hable con Klara, y descubra si es cierto lo que la niña dice. Al principio Klara lo niega, pero, a consecuencia de un interrogatorio inducido¹⁰ —como han sido inducidos en la realidad tantos inte-

⁹ Vinterberg. *Op. cit.*

¹⁰ La historia de Lucas recuerda un caso sucedido en Estados Unidos a principio de los ochenta: el caso McMartin, en el cual una familia que manejaba una guardería fue acusada de abuso sexual. Se llegaron a acumular más de 300 acusaciones de abuso sexual, además, rituales satánicos en los que se sacrificaban animales y bebés. El juicio duró seis años y ante las absurdas declaraciones, nadie fue condenado. La histeria fue contagiada por los medios, por la manipulación de los niños en los interrogatorios donde se les incitaba a dar vuelo a la imaginación —algunos afirmaron que vieron brujas volando— y por la policía, uno de los más perniciosos. En una carta enviada a los padres se les revelaba información confidencial del caso con datos que sólo los involucrados sabían. “Los registros recientes indican que su hijo fue o es actualmente un estudiante en la guardería preescolar. Estamos pidiéndole su asistencia en esta continua investigación. Por favor interroge a su hijo para ver si él o ella ha sido

rogatorios sobre abuso infantil—, e incomodada por la insistencia de Ole, acepta que sí, que Lucas le mostró los genitales.

—¿Me podrías contar exactamente lo que le has contado a Grethe?

— pregunta Ole, el psicólogo. Klara guarda silencio.

—Por favor, cuéntale lo que me dijiste del corazón —dice Grethe.

—Yo no dije nada —responde Klara.

—¿Se lo está inventando todo Grethe? ¿O te lo has inventado tú?

—interroga Ole.

—No —responde Klara.

—De acuerdo. Entonces inténtalo y cuéntamelo a mí también

—persiste el psicólogo. Klara guarda silencio.

—Contarlo está bien, Klara, —incita Grethe. Klara continúa en silencio.

—¿Es verdad que has dicho que has visto el pito de Lucas? —pregunta el psicólogo —Klara niega con la cabeza—. Intenta contarme lo que hizo Lucas. A ver si puedes contarme un poco de ello, Klara.

—Quiero salir a jugar —dice Klara.

—Sólo tienes que contestar, Klara. No tengas miedo. Ole no te hará daño. Sólo quiere que nos cuentes lo que ha pasado —presiona Grethe.

—¿Fue aquí en la guardería donde te enseñó el pito? —Klara baja la mirada—. ¿Fue aquí, Klara? —Klara no responde—. ¿Fue aquí?

—apremia el psicólogo. Klara asiente con la cabeza.

—Estás asintiendo, ¿entonces fue aquí en la guardería? —Klara vuelve a asentir.

testigo de un crimen o si él o ella ha sido víctima. Nuestra investigación indica que los actos criminales posibles incluyen: sexo oral, manoseo de genitales, nalgas o pecho, y sodomía, posiblemente cometida bajo el pretexto de 'tomar la temperatura del chico'. También pueden haberse tomado fotos de los chicos sin su ropa. Cualquier información de su hijo relacionada con haber observado, alguna vez, a Ray Buckley retirarse del aula solo con un chico durante el período de siesta, o si alguna vez observaron a Ray Buckley atar a un chico, es importante". Kuhlmeier, Harry L. y John Wehner. "Letter to McMartin Preschool Parents from Police Chief Kuhlmeier Jr.". *McMartin Preschool Abuse Trial (1987-90)*, *Famous Trials*. Recuperado de <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/mcmartin/lettertoparents.html>

—Dime qué más sucedió después. Grethe me ha contado, que tú le has contando, que lo tenía de punta. ¿Estaba su pito de punta?

—Klara asiente en automático.

—Creo que sí. No me acuerdo —añade Klara.

[...]

—Klara, estás respondiendo mis preguntas muy bien. Casi hemos terminado —dice el psicólogo. Klara asiente con la cabeza—. ¿Qué hizo después de enseñarte el pito?

—No lo sé —responde Klara.

—¿Te tocó? —interroga el psicólogo— ¿Te acuerdas? ¿Salió algo blanco de ahí?¹¹

Las respuestas las tiene el psicólogo. Ole es el dueño del saber, de lo ocurrido a Klara, quien, en un intento de terminar con el interrogatorio —es cierto que le incomoda hablar de Lucas pero porque sabe que está mintiendo—, asiente la mayoría de las veces. Hace lo que los adultos esperarían que hiciera. Grethe cumple el protocolo en esos casos, informa en una junta de padres de familia acerca de lo que *sucedió* en el plantel. Los guía con folletos respecto del tema y enlista algunos síntomas que presentan los niños que son molestados sexualmente: pesadillas, enuresis y dolores de cabeza. Por supuesto, varios alumnos presentaban estos síntomas. Muchos niños, me atrevo a decir que un gran porcentaje, tienen pesadillas y se orinan en la cama sin que hayan sido abusados sexualmente. Pero en la escuela de Klara, la histeria colectiva de los padres no se hace esperar. Por el comentario tonto —más adelante ella se refiere a lo que dijo como una tontería— de una niña solitaria e ignorada, un hombre honesto, dedicado de forma genuina a la formación infantil, es acusado de pedófilo. Calumnia e interpretación van de la mano, a decir de Pereña, porque: “La

¹¹ Vinterberg, *Op. cit.*

interpretación que ignora su límite se convierte en calumnia y la única manera que tiene la interpretación de no ignorar su límite es no morar en ella, es decir, por paradójica que pudiera parecer, escuchar. Interpretar es de por sí proveerse de saber para no escuchar”.¹²

Desde ese momento, el virus de la sinrazón y la certeza infundada se expande en el pequeño pueblo de Dinamarca. Todos hacen suya la palabra del otro, el supuesto saber del otro, sin cuidar su propia palabra o, siquiera, cuestionarse si ese rumor pudiese ser una mentira. La discreción está ligada al discernimiento¹³ porque gracias a éste ponderamos la situación y reflexionamos antes de actuar; es la unión de ambos lo que regula la respuesta impulsiva antes de actuar en determinada situación. Quien toma sus precauciones ante los rumores y el *secreto a voces* tiene claro que el ser humano es vástago de la discordia. Conoce la historia de los linchamientos, la histeria colectiva, así como las vidas defenestradas por éstos. Ignorar esa discordia inherente a lo humano conduce a la crueldad inquisitorial. Sólo el cruel piensa que puede dominar la violencia; ya sabemos que la violencia se sufre, no se domina.¹⁴

El actuar discreto ante los rumores no es falta de sensibilidad o indiferencia, según piensan los inquisidores que embarcan en sus injurias a quienes no quisieron tomar parte del linchamiento; más bien, se trata de un actuar responsable y prudente.

Vinterberg hace del rumor y la calumnia la munición con la cual el cazador apunta a su presa, en este caso a Lucas. Filma con frialdad, distancia y precisión, como experto francotirador, el

¹² Pereña, *De la violencia...*, p. 66.

¹³ Subrayo otra vez que cuando me refiero a discernimiento no lo hago en el sentido que lo hace la Iglesia católica. Éste pregunta: ¿A qué me llama Dios?, ¿qué debo hacer por él? A mí me interesa el discernimiento personal y ético en el cual nos preguntamos sobre nuestros actos, en el que asumimos la responsabilidad de nuestras acciones y de la aflicción que éstas pueden generar en otros y en nosotros mismos. Pretender saber qué quiere Dios, pretender interpretarlo, ha sido fuente de crueldad inagotable; ya sean los ataques suicidas de la jihad, el grupo 969 de terrorismo budista o el conflicto intestino entre católicos y protestantes en Irlanda.

¹⁴ Pereña, *De la violencia...*, p. 73.

viacrucis de Lucas. No hay lugar donde éste se presente en el que no reciba maltrato verbal, emocional o hasta físico. Insultado, agredido, perseguido y golpeado, acusado de lo peor que se le puede acusar a un adulto en el que un niño confía a plenitud: el abuso sexual. No hay hospitalidad ni empatía para Lucas, así como nunca las hay para la presa. Y en esta persecución el espectador forma parte de la trama aunque no quiera, ya que es inevitable no preguntarse qué haría uno en situación similar. Por un lado, una niña inocente a la cual habría que creerle, por el otro, el monstruo de innumerables cabezas, como llamó Shakespeare a la muchedumbre, dispuesto a destruir al otro sin miramientos, entregando la responsabilidad de su palabra a una mayoría furiosa antes que a su propio discernimiento. Con todo, una cosa es creerle a la niña, otra, confiar en una cadena de chismosos y, otra más, condenar o maltratar a quien no se haya sumado al linchamiento público.

Ese es el caso de Marcus, hijo de Lucas, quien no se suma a la histeria colectiva. Está convencido de la inocencia de su padre. El pueblo entero, convertido ya en verdugo, juez y parte, ha condenado a Lucas a la humillación, la agresión física y la tortura psicológica. Mas no sólo a él, también al hijo quien sólo pide justicia para su padre. Marcus es testigo, mientras lo visita, de cuando arrojan el cadáver de Fanny, su perra, en el jardín de la casa. Alguien anónimo, pero parte de la turba enfurecida, la ha matado. Un agresor sin rostro quien, subido en su presunción de inocencia, se da *permiso* para dar rienda suelta a la crueldad.

Tras el rumor está una de las partes más oscuras y atávicas del ser humano, la que preferimos proyectar hacia fuera, sobre los demás, para negar los instintos y pulsiones que anidan en nosotros. Se busca un chivo expiatorio para purgar nuestros propios *pecados*. Se actúa en consecuencia de una supuesta conciencia individual e identidad propia que toma decisiones atroces por sí misma. Sin embargo, como apunta Pereña, decir propia identidad

no deja de ser sarcasmo, porque esa identidad es lo que construye el tejemaneje de lo colectivo, lo que convierte la demanda de amor y pertenencia en insensibilidad a la existencia del otro, para así otorgarse un presente común, una opinión pública y una compañía que exige su ración diaria de calumnia, siempre dirigida hacia el ausente en la conversación del momento.¹⁵

¿Qué se hubiera necesitado para no ceder al rumor?, si, como dicen, es una amalgama social que refuerza lazos comunales. Pues, lidiar con el rechazo del grupo, con el maltrato de algún amigo o familiar, sortear el trato de cómplice de encubrimiento o la acusación de actuar por intereses propios; un sinsabor, desde luego, pero nada comparado a formar parte de la destrucción de la dignidad o de la vida del otro. Quizá, por eso Vinterberg no permite al espectador sumarse a la cacería de brujas en el pequeño pueblo danés. Pone en claro desde el inicio que se trata del invento *inocente* de una niña con un desenlace malicioso gracias a los adultos. Quien mira *La caza* no tiene excusa para unirse a la torva enardecida, por lo contrario, es invitado a cuestionarse a sí mismo en situaciones similares.

Lucas, padre amoroso, buen amigo, miembro cooperativo de su comunidad, maestro dedicado, es condenado a otro cadalso, el de la denigración y el aislamiento. Si bien, Theo, padre de Klara, sospecha que en algún nivel se está cometiendo una injusticia con su mejor amigo, no actúa en consecuencia. La maraña está tan crecida, tan difícil de desembrollar que, aun cuando la niña se desdice, la duda queda sembrada para siempre.

Hacia el desenlace de la película, un año más tarde del suceso, Lucas parece bien recibido en su comunidad. Es la comilona que da inicio a la temporada de caza, se festeja a Marcus quien ha conseguido su licencia de cazador, lo que, a decir de la tradición, es su paso para convertirse en hombre. Todos reciben a Lucas con

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

afecto, le dan la bienvenida con abrazos efusivos, tal como si no hubiese sucedido nada. Tras la ceremonia de bienvenida a Marcus, Lucas descubre a Klara en el umbral de la entrada. Los mosaicos del piso son tan pequeños, que la niña no podría evitar pisar las líneas. “Qué difícil. Mira cuantas líneas que no puedes pisar”, le dice Lucas como una forma de aliviarle la culpa. “Sí, estaba pensando lo mismo”, responde Klara. Él la carga para ayudarle a cruzar el salón. Ambos se han arreglado. Se despiden con una sonrisa.

En el bosque, durante la primera cacería de Marcus, cuando padre e hijo se separan para esperar la presa, Lucas queda solo. Entonces, otro de los cazadores dispara a un árbol cerca de Lucas, mas la luz del sol no le permite distinguir quién ha disparado. Para Vinterberg darle rostro al agresor es lo de menor importancia; puesto que, quien dispara no es un individuo en particular, sino el monstruo del cual advierte Shakespeare en *Enrique IV*.

La última toma de la película, antes de ir a negros, es el rostro de Lucas con los ojos humedecidos y la impotencia reflejada en el rostro. Una calumnia de tal magnitud manchará por siempre al inocente de culpa: su vida jamás volverá a ser la misma.

Cacería de brujas: rumores que matan

Cuando Arthur Miller escribió *El crisol*, mejor conocida como *Las brujas de Salem*, el senador Joseph McCarthy encabezaba el comité que perseguía a los simpatizantes del partido comunista y a quienes tuvieran algún tipo de vínculo con ellos. Dicho comité se sostenía de la histeria colectiva producida por el temor al comunismo. Haciendo un breve repaso del contexto histórico, hay que recordar que en la década de los cincuenta la gran depresión económica de 1929 todavía hormigueaba en el ánimo de la gente. La clase obrera había logrado salir del pozo y gran parte triplicaba sus ingresos. Ciudadanos en camino de volverse ricos, incluso quienes lo habían

conseguido, eran prueba de ello; la extrema pobreza de la clase más desfavorecida todavía no era tan visible en aquel Estados Unidos. El fantasma del *crack* bursátil asediaba la promesa del sueño americano y el *self-made man* tambaleaba del imaginario de un país que pensaba la igualdad económica como injusta, para quienes habían trabajado en hacer fortuna. Después de lo logrado, o lo que creían estaban por lograr, nadie permitiría un retroceso. El obrero convertido en empresario temía a las leyes progresistas de corte social y el surgimiento de sindicatos. Allí anidaría el enemigo del *american way of life*: el monstruo comunista.

Estados Unidos, cegado en la penumbra de la sospecha, supuso un posible antagonista en cualquier vecino, padre, madre, hermano, pareja, amigo o colega de trabajo. El presidente Truman contribuyó a esa histeria, para manipular la opinión pública con la construcción de una URSS amenazante. Autoridades de gobierno filtraron la posibilidad de que Stalin quisiera expandir el comunismo a Estados Unidos y, además, la existencia de una red de espionaje que operada en suelo americano.

El crisol o *Las brujas de Salem* es una metáfora del macartismo. Fue inspirada por el vergonzoso hecho sucedido en Massachusetts entre 1692 y 1693, durante los juicios de Salem. Más de ciento cincuenta personas fueron encarceladas y una veintena ejecutada, todas acusadas de brujería. Funcionaron como pruebas fehacientes de culpabilidad las habladurías de un grupo de mujeres que denunciaron a otros por tener contactos demoníacos y producirles alucinaciones. Jamás hubo pesquisas serias —si puede hablarse de una investigación sensata en el cargo de brujería—, pero los rumores esparcidos en el pueblo influenciaron hasta los jueces. Miller escenifica en su obra la manipulación en un interrogatorio guiado —como el del psicólogo Ole y Klara—, donde la histeria comienza por señalar y culpar al singular de esa familia, en este caso Tituba, la esclava negra de Barbados, quien en la historia verídica era india.

Hale: ¿Hay alguien que te esté haciendo daño, chiquilla? [...] ¿Qué clase de danza bailasteis en el bosque?

Abigail: Nada especial, un baile corriente.

Parris: Creo que debo decir que vi... vi una olla en el lugar donde bailaban.

Abigail: Sólo era sopa.

Hale: ¿Qué clase de sopa había en esa olla, Abigail?

Abigail: No eran más que alubias... y lentejas... creo, y...

Hale: Señor Parris, ¿no advirtió, por casualidad, la presencia de alguna cosa viva en la olla? ¿Un ratón, quizá, una araña o una rana...?

Parris (con miedo): Creo que... advertí algún movimiento... en la sopa.

Abigail: ¡Saltó desde afuera, no la pusimos nosotras!

Hale: ¿Qué fue lo que saltó?

Abigail: Nada más que una ranita.

Parris: ¡Una rana, Abby!

Hale (amenazando a Abigail): Cabe que tu prima se esté muriendo,

Abigail. ¿Invocaste anoche al maligno?

Abigail: No, no; yo no. Tituba, Tituba...

[...]

Abigail: ¡Me obligó a hacerlo! ¡Y también a Betty!

Tituba (escandalizada y furiosa): ¡Abby!

Abigail: Me hace beber sangre.

Parris: ¡Sangre!¹⁶

El manipulador busca controlar a los demás. Es un intento por socavar el pensamiento crítico de las personas y buscar aliados para sus fines. Puede tratarse de algo perverso como ocurre en los grupos de poder, aunque también situaciones cotidianas

¹⁶ Miller, A. (2009). *La brujas de Salem*. Tusquets, p. 56.

y ordinarias en las que una mujer o un hombre usan a los demás para su beneficio, para culpabilizar a otro mientras se victimizan y eximen de cualquier responsabilidad. La manipulación es la herramienta de las instituciones políticas y religiosas; de igual manera, la que se tolera en grupos sociales y en familia. Querer poner ideas propias en cabeza ajena es inexcusable, así se pretenda que es por el bienestar de alguien, inclusive de los hijos, porque detrás de la manipulación está el amo intentando borrar la singularidad del otro.

Los manipuladores sostienen una relación sólida con el rumor, éste les sirve para minar los ánimos de sus adversarios y para congrega a otros intrigosos alrededor suyo, fieles divulgadores de su modo de ver el mundo. El buen manipulador casi siempre finge moral intachable. Se ve a sí mismo como ejemplo para el resto, subido en una palestra de simulada perfección para juzgar, desde allí, con una vara de metal las acciones de los demás, mientras las suyas las acaricia con una vara de nardos. Ese manipulador en la obra de Miller es Abigail Williams, una amante celosa que advierte la oportunidad de deshacerse de la esposa de su amado, John Proctor, implicándola en una acusación de brujería.

En la versión verídica, al menos la histórica, Abigail era una niña de once años quien, junto con su prima Betty Parris, mostraron síntomas inexplicables para la época. Al ser atendidas por el médico, éste sugirió que podría tratarse de brujería. A la distancia parece que Abigail William, la primera acusadora, y las demás jovencitas sucumbieron al encanto de tanta atención; así empezaron a señalar sirvientes, vecinos y extraños como practicantes de magia. Ahora bien, también existe la posibilidad de que se haya tratado de un caso de histeria colectiva o de que, como sugieren en la actualidad, fuese un envenenamiento alimentario que produjo alucinaciones inexplicables para la medicina de aquella época. Haya sido una cosa u otra, los juicios de Salem llevaron a casi veinte personas inocentes al cadalso.

En el siglo xx, Estados Unidos no había cambiado mucho. Durante la paranoia anticomunista liderada por Joseph McCarthy, Arthur Miller fue perseguido después de haber sido señalado como miembro de un círculo comunista por Elia Kazan, amigo y director de teatro de algunas de sus obras, entre éstas *La muerte de un viajante* y *Después de la caída*. Miller se mantuvo firme. No proporcionó los nombres de la agrupación de intelectuales acusada de mantener vínculos con el partido de izquierda. Por consiguiente, en 1950 Miller fue acusado de desacato por la Comisión de Actividades Antiamericanas, sentenciado a prisión y despojado de su pasaporte. El Tribunal de Apelaciones logró anular el veredicto, por lo que salió ileso. De esa experiencia surgió su obra: *Las brujas de Salem*.

Aunque Miller corrió con buena suerte, otras víctimas de la paranoia y la histeria colectiva tuvieron un fin trágico. El caso más ignominioso fue el de Ethel y Julius Rosenberg, matrimonio acusado de espiar para los rusos y de proporcionales secretos sobre la bomba atómica. Ambos fueron ejecutados en la silla eléctrica. El inculpador, David Greenglass, hermano de Ethel, tras cumplir una condena de diez años por el mismo delito, se retractó de sus acusaciones y declaró haber mentido bajo coacción del FBI, el cual había sido azuzado por rumores. “La verdadera injusticia siempre ha de encontrarse en el punto preciso en que nos ponemos del lado del bien y ponemos a otras personas del lado del mal”,¹⁷ escribió Adorno.

El espectro de ese vergonzoso pasaje, me refiero a la caza de brujas orquestada por McCarthy, todavía pesaba a finales de los noventa, pues cuando se le otorgó el Óscar por trayectoria a Elia Kazan, parte de los actores y actrices se rehusaron a ponerse de pie y aplaudirlo.

¹⁷ Citado por Butler. *Op. cit.*, p. 143.

De la misma forma que sucede con Lucas en la película de Vinterberg —acusado de pederastia, la nueva cacería de brujas— en *Las brujas de Salem* John Proctor, uno de los acusados, quedará marcado por la calumnia sin importar que sea inocente, ya sea que confiese o no y, por lo mismo, Proctor no celebra la clemencia del juez a quienes firman una declaración de culpable. Por otra parte, enfrenta un dilema ético: si firma su confesión saldrá libre gracias a una mentira y sabiendo que ayudó a condenar a quienes no quisieron falsear su declaración; si no firma la confesión irá a la horca. Con todo, Proctor decide el cadalso, por que le importa más la integridad, su nombre y la solidaridad con los demás acusados que salvar la vida. Cuando Danforth, el juez, le pregunta por qué se niega a confesar, emerge lo que significa para Proctor el honor y su buen nombre. La importancia de preservar aquello que los demás han denigrado como si se tratase de un juego inocente: su dignidad.

¡Porque ahí está mi nombre! ¡Porque no tendré otro mientras viva!
 ¡Porque he mentido y afirmado mentiras! ¡Porque no merezco
 besar el polvo que pisan los pies de los que van a ser ahorcados!
 Les he entregado el alma, ¡déjenme al menos mi nombre!¹⁸

El chisme y su relación con el inconsciente

Entre el chisme y el chiste hay cierta relación, aunque tienen significados distintos. Las raíces etimológicas de chisme son *skhizein* (rajar, dividir) y *cimex*¹⁹ (chinche, baratija); la primera hace alusión a enemistar a unos con otros, mientras la segunda determina que la

¹⁸ Miller. *Op. cit.*, p. 153.

¹⁹ “Según Roberts-Pastor, la palabra *chisme*, posiblemente, viene del griego *σχίζειν* (*skhizein*=rajar, como esquizofrenia) y de ahí la semántica de hablar para separar o enemistar a unos con otros. Según Corominas, parece ser viene del latín *cimex* (chinche), con la idea de ‘niñería, cosa despreciable’”. Anders, Valentín. “Etimología de Chisme”, *Etimologías de Chile*. Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?chisme>

palabra chismosa no tiene valor. En cambio, se cree que chiste viene de chistar, de la rapidez con la cual se murmura alguna socarronería subida de color al oído de otro, pero a escondidas del sujeto de la burla. Ambos comparten algo, por ello me atrevo a utilizar el texto de Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente*.²⁰

Al inicio del capítulo mencioné que el rumor tiene poder de castración, demuestra que nadie es inmune a los demás, al juicio del otro; de la misma manera, el chiste apunta a vulnerar. Es la venganza de quienes no se atreven a confrontar: maridos de mujeres manipuladoras y dominantes, subalternos o empleados, esposas de maridos tiranos y violentos, alumnos, sujetos sumisos o alineados, hijos abusados, etc. Muchas veces es el desquite contra quien detenta alguna especie de poder así sea fáctico, imaginario o simbólico. Quien es víctima del chisme suele encarnar cierta imagen de poder sobre el otro o representar alguna ventaja o posesión que, en la mente del calumniador, no merece; por tanto, hay que burlarse de éste y difamarlo a su espalda. La función del *amo*, la aparente *autoridad*, sería reprimir ese chisme o chiste, no obstante, es algo que escapa a su control y dominio.

Freud diferencia el chiste inocente del tendencioso, asimismo sucede con el chisme: algunos son en verdad inofensivos. Los chistes tendenciosos son de carácter hostil, encaminados a la agresión y a la humillación, de ahí el perfil sexual de algunos. ¿Será ésa la misma razón por la cual la mayoría chismosa gira en torno a la vida sexual de las personas? La sexualidad, fuera del contexto del acto real, siempre ha estado cubierta por un velo que impide ser vista de frente. La sexualidad ajena sólo se roza y se intuye, es un misterio para los demás.

La discreción alrededor de la vida sexual propia y ajena es un asunto de mesura, de límites y de respeto, además, de buen gusto.

²⁰ Freud, S. "El chiste y su relación con el inconsciente", *Obras completas*, t. 3, Biblioteca nueva, 1997.

Tanto los exhibicionistas, que fantasean con que el otro quiere conocer sus correrías sexuales a detalle, como los indiscretos, quienes desean saber la vida sexual de los demás, son transgresores —en algunos casos puede tratarse de perversos— en busca de romper límites para ejercer cierta manipulación. Por incómodo que esto parezca, en definitiva, se trata de una decisión individual. El exhibicionista puede encontrar a su *voyeur* mientras que el entrometido topa con su exhibicionista. También cabe aclarar que la represión sexual no es discreción; por el contrario, es la ostentación del control de la sexualidad ajena. Existen dos clases de represión: primaria, la que uno mismo se impone por pudor, vergüenza, trauma o temor; y secundaria, dictada por la mayoría con la pretensión de suprimir algunas libertades. Hay algo de esta última en los chismes que abordan la sexualidad.

No hay que olvidar que la sexualidad es una práctica autónoma, privada, y que, en tanto no se obligue a alguien a hacer algo que no desee, ni se involucre a niños o personas sin capacidad de tomar decisiones en libertad, debe obedecer a la censura que los involucrados decidan.

El chisme, al igual que el chiste, tiene la función de quema de energía, a la vez que disminuyen la tensión y la agresión física. El insulto y la humillación —que no son *peccata minuta*— suplen los golpes y el deseo de aniquilar a otros. Entonces la represión, la otra encargada de contener los impulsos violentos, se libera con los chismes y los chistes a manera de una olla exprés. En ese momento, los vapores de tánatos se emiten bajo cierto control.

Chisme y chiste representan la forma en la cual el emisor ve el mundo. De esa forma fortalece el lazo social entre personas que comparten su misma visión. Si bien parecen necesarios para el aglutinamiento social, tampoco son inofensivos o carentes de malicia. Detrás hay pulsiones sádicas que se repiten con la intención de dañar y disfrutar el daño causado. Las palabras arden y

hieren en complicidad del oyente, voluntario o no, provocando una satisfacción perversa. El goce²¹ también es destruir al otro, lo otro, demostrarle, así sea cruel, que las costumbres de la comunidad son las correctas y las suyas reprobables, sin importar que se trate de cosas inocuas como escuchar a Metallica y vestirse de negro, como sucedió con Los tres de Memphis,²² quienes purgaron diecinueve años de cárcel por un delito que no cometieron. Hay un goce narcisista en humillar a quienes no comparten las mismas creencias.

Tenemos que convertirnos en verdaderos dueños no sólo de nuestros actos, sino también de nuestras palabras. Se trate de rumores capaces de provocar acciones criminales o de rumores que calumnien a un hombre o una mujer marcándole de por vida, el único antídoto será la discreción: una escucha responsable que se da, pero que también puede negarse; una palabra prudente que no

²¹ “En efecto, como subrayó Freud en repetidas ocasiones, los hechos muestran que, incluso en los casos en que la tendencia a la destrucción de otro o de uno mismo es más manifiesta, en que la furia destructiva es más ciega, puede existir siempre una satisfacción libidinal, satisfacción sexual dirigida hacia el objeto o gozo narcisista (5c)”. “Lo que encontramos siempre no es, por así decirlo, mociones pulsionales puras, sino asociaciones de dos pulsiones en pro-porciones variables” (6a). En este sentido, dice a veces Freud que la pulsión de muerte “[...] se subtrae a la percepción cuando no va teñido de erotismo”, (5 d). Laplanche. *Op. cit.*, p. 38.

²² Los tres de Memphis, Damien Echols, Jason Baldwin y Jessie Misskelley, son hombres que en su adolescencia fueron acusados de un crimen atroz: la tortura y el asesinato de tres niños de ocho años —Stevie Branch, Michael Moore y Christopher Byers—, quienes salieron de sus casas en bicicleta y no volvieron. Sus cuerpos atados y desnudos fueron hallados en un arroyo fangoso, cercano al pueblo. A Christopher Byers le cercenaron el pene y los testículos. Escalofriante siquiera pretender imaginar los últimos momentos de vida de estos pequeños. La culpabilidad fue dirigida a los “raros” del pueblo. Tres jóvenes que se vestían de negro, aficionados al *Heavy metal*, en especial Metallica, uno de ellos con retraso mental. Bastó su singularidad —con respecto de una población mojonada e hipócrita— y el rumor de unas jovencitas que aseguraron escuchar a Echols decir que mataría a tres niños en un ritual satánico, para condenarlos. Las dudas de la madre del niño mutilado más una serie de documentales —*Paradise Lost: The Child Murder at Robin Hood Hills* (Berlinger y Sinofsky, 1996), *Paradise Lost 2: Revelations* (Berlinger y Sinofsky, 2000) y *Paradise Lost 3: Purgatory* (Berlinger y Sinofsky, 2011)— llamaron la atención pública hacia el caso. El sistema de justicia presionado por los medios soltó a Los tres de Memphis a quienes se les ofreció la libertad con la condición de declararse culpables. Fueron liberados en 2012 después de expiar diecinueve años de cárcel siendo inocentes. Su condena cae en una cruel ironía como en *Las brujas de Salem* —John Proctor para salvar a su esposa de la acusación de brujería, acepta el adulterio con Abigail Williams, pero su esposa para salvarlo a él niega el adulterio condenándolo a la horca—, porque al haber sido declarados culpables, y cumplir sentencia, se clausuró la posibilidad de castigar al verdadero asesino. Nadie más puede ser llevado ante la ley por un delito ya dirimido en juicio. El verdadero perpetrador —nuevas investigaciones apuntan hacia el padastro de Byers— seguirá libre, mientras no se le conozca otro delito.

se enmarañe con las dagas ponzoñosas del rumor; un pensar claro y autónomo, que no permita ser manipulado antes de abrir la boca. Por último, también aprender a resistir el rechazo o el maltrato, porque como señala Pereña, “suele pasar que cada vez que un sujeto se atiende a su soledad y no entra en el complot colectivo se le tilda de soberbio, narcisista, ‘bella alma’ y, finalmente, de irresponsable”.²³

La virtud detrás de las virtudes

La falta de discreción pensada hasta aquí es muestra de lo terrible que pueden ser sus consecuencias. Pero hay otro sentido de la discreción, quizá soslayado por no parecer importante o porque algunos la relacionan con el *buen gusto* o los *buenos modales*, lo que la hace parecer banal o tonta. Es la discreción del día a día la que salvaguarda la privacidad de los temas íntimos e individuales —sean propios o ajenos— y está ligada a la prudencia. Quien es prudente no externa opinión inmediata e impulsiva, ni hace juicio de los demás a la ligera y, sobre todo, actúa con mesura para evitar daños a terceros. Es imposible no hacer juicios, otra demanda absurda de la corrección política, ya que el juicio no significa sólo detracción, sino que está aquende a la reflexión y al discernimiento. Hacemos juicios cuando discernimos, y a través de éstos valoramos. Lo verdaderamente importante es cuestionarse cómo, cuándo y por qué hacemos un juicio. Así lo explica Butler:

Aunque no sostengo, por supuesto, que nunca deberíamos hacer juicios —son urgentes e igualmente necesarios para la vida política, legal y personal—, creo que, cuando se trata de repensar los términos culturales de la ética, es importante recordar que no todas las relaciones éticas son reducibles a actos de juicio, y que la capacidad

²³ Pereña, *Responsabilidad del sujeto...*, p. 116-127.

misma de juzgar presupone una relación previa entre quienes juzgan y quienes son juzgados.²⁴

No todas las relaciones éticas son reducibles a actos de juicios, escribe Butler, relaciones que pueden darse en lo público o en lo privado. Sí, separar lo público de lo privado es tarea imposible; pero, en ciertos escenarios es importante hacerlo, por lo menos, intentarlo. ¿Dónde, cómo, cuándo...? Para eso está el discernimiento. A diario hay ejemplos en los que se antepone la creencia colectiva a la dignidad del otro. Son los momentos en los que la ideología excede al sujeto, y éste privilegia sus estándares morales sobre el llamado ético. El vicio de la lengua, lengua como artefacto del Otro —ese Otro que juzga y que se arroga el lugar de la ley— es, a veces, la compulsión irremediable del alcohólico y el jugador empedernido; se goza el momento *in situ* aunque se sepa el precio a pagar después. El incontinente verbal pone municiones en las bocas de terceros que tarde o temprano recaerán en su contra.

En *Ser y tiempo* Heidegger dedica un apartado a la habladería, hace hincapié en que no se trata de un término peyorativo, por el contrario, lo considera un fenómeno válido en el modo de comprender en lo cotidiano; aunque las palabras, el lenguaje, el modo de ser de éstas en los discursos y la forma de interpretar o comprender no es, por fuerza, un comprender genuino. Con esto se refiere a que existe una pretendida comprensión que sólo encubre y retarda —o no propicia— el verdadero cuestionamiento; o la verdadera escucha si seguimos a Pereña. Hablamos dando todo por sentado, digamos que en la habladería el lenguaje habla por nosotros. La tarea, difícil en el quehacer cotidiano, sería intentar pensar

²⁴ Butler. *Op. cit.*, p. 67.

la palabra para así no caer en sus juegos; es decir, para que el habla no se convierta en habladuría.²⁵

La discreción es al habla lo que el vestido al cuerpo, porque la palabra interior —el pensamiento— no tiene porqué mostrarse desnuda en la palabra exterior, quizá sólo cuando sea necesario y en espacios adecuados. No se trata de ocultar, esconder o mentir; más bien, es una forma de hablar sin exhibicionismo ni egolatría, entregados a la serenidad del cavilar y tomando responsabilidad de lo que decimos. Por lo mismo, la discreción es una virtud detrás de las demás virtudes. Quien actúa con verdadera hospitalidad, empatía y responsabilidad jamás querrá hacer un espectáculo de ello. Si así fuera, habría un sinsentido en su actuar, y las acciones quedarían denigradas a la necesidad vacua del lucimiento personal. No tengo duda de que muchos activistas, de la causa que sean, comparten una preocupación genuina en su lucha y en su dicho; pero, otro tanto sólo quiere demostrar que tiene solvencia moral, que se ha colocado en un peldaño superior al resto. Siguiendo la metáfora del vestido, sólo intentan cubrir con ropaje elegante su verdadera pobreza. Sabemos que el rey va desnudo.

Las redes sociales son el nuevo cadalso de las multitudes. En Facebook se concentra la población acrítica más crítica del mundo. Siendo una red social pretende un vínculo social —así sea virtual—, con su cuota necesaria de crueldad y calumnia. Hombres y mujeres, algunos muy jóvenes, califican con obscenidad irresponsable a otros, envalentonados en el juicio atributivo y en la distancia espacial que da la computadora. El premio es vacuo, sentir pertenencia o vivenciar una admiración pedestre a través de un me gusta. Como se mencionó en el prólogo, en Facebook se ha esparcido un

²⁵ “La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento. [...] La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece”. Heidegger. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, p. 191.

delirio exhibicionista en el cual se cree tener espectadores cautivos para presumir una supuesta solvencia moral o superioridad intelectual, aunque también vidas que fingen ser felices y perfectas.

Dicha red es el escenario idóneo para que espume el malestar de la envidia del que hablaba Schopenhauer. Asimismo, para que la corrección política corte cabezas e inicie cacerías de brujas, en las que personas son condenadas por actos atroces o indiscreciones, sin que nadie cuestione su palabra. En Facebook también pululan los juicios que pretenden tener autoridad sobre lo que cada quien debería escuchar, leer, gustar, ver, etcétera; mas no se trata de un saber genuino que cultiva y se produce para el diálogo. Me explico. Hay cierta prerrogativa que se construye a través del trabajo y se va forjando de modo que los espectadores o lectores piensan, quiero saber qué dice Fulano porque considero que tiene facultad para... Y hay otra autoridad, contaminada, no natural, autodada, que sólo busca dictar qué tiene valor y qué no; y en la que más que autoridad hay autoritarismo, con la consabida descalificación, insulto y humillación que conlleva el comportamiento despótico.

Todos sabemos que detrás de cada dictador hay alguien de poca estatura, ya sea física, mental, intelectual, ética, que sólo consigue engrandecerse tratando de empequeñecer al otro. La velocidad de la información en internet no ha sido sólo benigna. Aunque, también hay que añadir que la red usada con responsabilidad puede ser una herramienta de organización para la población civil, y para exhibir abusos y crímenes de grupos hegemónicos.

Las acciones morales que buscan oscurecer los actos singulares y éticos no son más que expiaciones de culpa. Parte de éstas son las donaciones económicas a cualquier escala y la filantropía de las grandes empresas. Quien se siente con la necesidad de donar de manera genuina no necesita contar que lo hizo. Hablar de ello es el intento de demostrar que se tiene autoridad moral, misma que

se oscurece ante el pavoneo de la misma. Igualmente ocurre con la presunción de inocencia y la victimización pregonada desde el imaginario de la corrección política o de la moral *superior*. Por ejemplo. ¿Qué existe en la promesa de fidelidad incorruptible de una parte de la pareja?, a sabiendas de que para la otra parte es un compromiso difícil de cumplir y que, además, ambos han sido infieles. ¿Qué hay del sacrificio gimoteado por la madre ante sus hijos?, en tanto crea facturas imposibles de pagar, deuda que, sin duda, se transformará en culpa a lo largo de la existencia. ¿Qué se esconde en la pregonada ausencia de vanidad de los hombres humildes?, sino el envanecimiento de pisar con su humildad la arrogancia de los otros. Fidelidad, modestia y dedicación maternal son, innegablemente, valores significativos e importantes en las relaciones humanas, se trate de un acuerdo o una decisión unilateral; pero pregonarlos en espera de admiración o de recompensa posterior es rebajarlos, dar rienda suelta a la crueldad del amo controlador, pertrechado en la presunción de bondad e inocencia.²⁶

Fidelidad, modestia y dedicación maternal, por continuar con el ejemplo anterior, son acciones tomadas en lo privado, en la decisión intramuros de la reflexión y el discernimiento, es decir, a nuestra discreción. Porque es en la singularidad que cada quien irá construyendo qué tipo de pareja desea ser, en qué clase de madre se quiere convertir o en qué estilo de hombre aspira a transformarse.

No hay cosa tal como la esencia; por eso, es en la singularidad donde a veces nos desconocemos; adonde, sin siquiera preverlo, la pareja más fiel en un momento de debilidad prueba otro cuerpo; la madre más sacrificada, en ratos de desesperación, acaricia el deseo de no haber tenido hijos, y el hombre apreciado por su humildad, acepta sentirse superior a los demás al ser admirado por ello.

²⁶ “La culpa subjetiva sabe que nada hay más destructivo, ningún otro más sutil dominio de la pulsión de muerte, que la proclamación de inocencia”. Pereña, *Responsabilidad del sujeto...*, p. 116-127.

Reconocer esos puntos ciegos puede brindar una perspectiva para dejar de juzgar a los demás y para empezar a reconstruirnos, a construir nuevos paradigmas.²⁷ Es justo el desconocimiento de nosotros mismos lo que pudiese servir para entender el obrar de los otros, sin exigirles una coherencia irreductible en sus actos. Para Butler podría tratarse de una ética fundada en nuestra ceguera correspondida.

Sería, acaso, una ética basada en nuestra ceguera compartida, invariable y parcial con respecto a nosotros mismos. El reconocimiento de que uno no es, en cada oportunidad, totalmente igual a como se presenta en el discurso disponible podría implicar, a su turno, cierta paciencia con los otros, que suspendiera la exigencia de que fueran idénticos en todo momento. A mi parecer, la suspensión de la demanda de auto identidad o, mas particularmente, de completa coherencia contrarresta cierta violencia ética, que nos exige manifestar y mantener esa identidad con nosotros mismos en todas las ocasiones y requiere que los demás hagan otro tanto.²⁸

La vida en convivencia exige una serie de obligaciones que aseguren el respeto hacia el derecho de los demás: a su seguridad, su integridad física y la de su honesto patrimonio. Disfrutar dichos beneficios significa abandonar algunas libertades en estado natural y asimilar la frustración. Más allá de lo que supone el contrato social, existe otro contrato no tácito que se plantea una comunidad de manera, digamos, más intuitiva. Es quizá allí donde enclavar nuevas formas de actuar, de relacionarnos: deberes auto impuestos a nuestra reserva y discreción, para un mejor convivir; sin importar las ineptitudes de los gobiernos, ni los sermones de los *encamina*

²⁷ “La construcción no es un conocimiento exterior sino una verdad viviente que surge de nuestro pasado y es, por ello, un modo de ligar la palabra a la experiencia. Por esa razón, Benjamin puede decir de la construcción que es una irrupción (*Einfall*) de un imprevisto que rompe la ceguera de la convicción”. Pereña, *De la violencia...*, p. 58.

²⁸ Butler. *Op. cit.*, p. 63.

almas, que suelen ser aún más perniciosos por sus juicios de atribución. Habrá que partir de que nadie es superior al otro, es más, que ni siquiera se es mejor que otras especies porque compartimos los mismos instintos animales. Reconocer nuestra bestialidad, nuestros impulsos feroces y atávicos, servirá para analizarnos, para esforzarnos a actuar en contraste a lo que dictan; pero, con discernimiento po-ético, no por iluminación divina, sino por elección propia, porque así se quiere, porque así lo quise. Entonces, ¿por qué tratar como hazaña moral lo que es necesario para el bien común?

Creación de sí

Al final de su vida y de su novela, al mostrar lo que el tiempo había hecho de aquellas otras personas, Proust mostraba lo que había hecho con el tiempo del que dispuso. Había escrito un libro y por lo tanto [sic] había creado un yo —el autor de ese libro— al que aquellas personas no podrían haber predicho o entrevistado.

RICHARD RORTY

Las siete virtudes contemporáneas inicia con la singularidad de manera deliberada, porque las demás virtudes, también los actos éticos, suelen negarse con mayor facilidad a quien se le considera diferente (singular); aquel concebido como el otro, el diferente, el extranjero, la falla de cualesquiera que sean los discursos perorados: religioso, racial, nacionalista, étnico, moral, de preferencia sexual, de género, etc.

Hago hincapié en el de género, porque habitualmente se mira a ciertas regiones de Oriente como las grandes opresores de las mujeres, cuando en algunos países de Latinoamérica enfrentan destinos similares a las del Estado Islámico. Son el otro, el monstruo al que hay que someter, controlar, reformar o aniquilar. Si bien su *sentencia* no siempre está en la letra jurídica, al igual que sucede con la pena de muerte, la agresión y crueldad a la que son sometidas es tolerada. El que niñas y mujeres sean acosadas, violadas, mutiladas y asesinadas es condenado en la superficialidad, mas no

en la realidad.¹ Para ciertas facciones políticas comandadas por sus creencias mitológicas —y no por el respeto a la pluralidad o al pensamiento laico de gran parte de la población—, la voz y derechos de las mujeres deberían ser anulados. En muchos lugares siguen sin ser dueñas de sí mismas, de su nombre, de su dote y, por supuesto, de su cuerpo. Si una mujer decide libremente vivir en determinadas condiciones morales por sus creencias religiosas, es digno de respeto; pero, tratar de imponerlo a quienes pensamos que son patrañas, es imperdonable. La libertad religiosa es la libertad de vivir de acuerdo a tus creencias, mas no de imponer tus actos de fe a quienes nos aproximamos desde la óptica de la ciencia y el llamado ético individual a ciertos temas.

Pues bien, la singularidad es la mayor excusa del imaginario para no discernir sobre nuestros actos, para no ser hospitalario, responsable, empático y discreto con los demás. La diferencia es la sal del argumento en la interpretación del otro. Desde éste se señala y juzga para atenuar la realidad de los actos propios, a saber, la crueldad. Más específicamente, las puertas de Europa se cierran a los migrantes como defensa contra el terrorismo; la xenofobia rabiosa de Donald Trump es melodía para la población estadounidense que sólo se *defiende* de la *maldad* del mexicano; las etnias o pequeñas poblaciones son desplazadas por la abusiva invasión de

¹ “el Estado de México tiene una tasa de asesinatos de mujeres que sobrepasa la media nacional en un periodo de 20 años, entre 1990 y 2010”, según cifras recaudadas por el periodista Humberto Padgett, coautor del libro *Las muertas del estado*, publicado en 2014. Ante la ausencia de cifras oficiales confiables, Padgett y el coautor, Eduardo Loza, compararon varias cifras relacionadas con muertes de mujeres para deducir un escenario alarmante que hace del Edomex un lugar crítico en cuanto a feminicidios. “En el caso del Estado de México esto ha sucedido durante años sin que nadie tome atención del hecho”, dijo Padgett. “No es normal que asesinen a 1,997 mujeres durante la administración de un hombre que quería ser presidente”. La cifra de Padgett, 1,997, es casi quinientos homicidios más que el conteo total de un periodo de 20 años en Ciudad Juárez, Chihuahua, que ha sido conocido internacionalmente como el epicentro del feminicidio en México. “Después de todo, en el país los crímenes son rara vez investigados y castigados. En 2013, 98.3 por ciento de los crímenes estuvieron libres de juicio, según la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública 2014”. Castillo, Rafael. “asesinadas en el estado de México: una silenciosa epidemia”, *Vice*, 24 de noviembre de 2016. Recuperado de https://www.vice.com/es_mx/read/asesinadas-en-el-estado-de-mexico-una-silenciosa-epidemia

transnacionales, so pretexto de llevar el progreso; la agresión sexual a mujeres en Europa es tolerada por algunos gobiernos debido a su retorcida corrección política;² el impedimento a homosexuales y lesbianas de formar una familia argumentando *proteger* a los niños... Detrás de cada acción cruel hay una *atenuante*, la de hacer el *bien* y, por lo mismo, la presunción de inocencia. Y la lista no tiene fin porque lo maravilloso, así como lo trágico para algunos, es que siempre hay otro, siempre habrá diferencia. Inclusive dentro del reducido núcleo familiar hay un otro a quien juzgar, uniformar y controlar. El marido a la esposa, la esposa al marido, los padres a los hijos, los hermanos entre sí mismos y los hijos, cuando llegan a cierta edad, a los padres.

¿Qué hay detrás del odio a la singularidad? ¿Del desprecio al otro en tanto que es *absolutamente distinto*? Lo que hay es una construcción discursiva que pone a todo aquello que es diferente, e igualmente un misterio para mí, en la posición del enemigo, de lo enfermo; aquello que amenaza la *verdad* para un determinado grupo. Verdad elaborada con sinnúmero de descripciones que son consecuencia del lugar de origen, las creencias religiosas, políticas, culturales, etc., y con términos endebles como esencia, identidad, alma o personalidad.

Es común escuchar *uno es quien es, mantente fiel a ti mismo, conserva tu esencia*, expresiones que hablan de una naturaleza o verdad intrínseca en las personas. Se acostumbra hacer la pregunta ¿quién eres?, que daría una respuesta definitiva y determinista por sobre ¿cómo quieres ser?, ¿quién quieres ser?; interrogante que podría abrir la posibilidad de alguna redefinición: una creación de sí.

² Hélie-Lucas, Marieme. “Los ataques machistas coordinados en Colonia y los errores eurocéntricos de una izquierda europea postlaica”, *Sinpermiso*, 16 de enero de 2016. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/textos/los-ataques-machistas-coordinados-en-colonia-y-los-errores-eurocentricos-de-una-izquierda-europea>

Identidad, personalidad o esencia —como prefieran referirse a aquello que los describa—, son construcciones lentas e imperceptibles que se edifican, según las estructuras socioculturales, a lo largo de la vida. Algunas buscan, consciente o inconscientemente, el adoctrinamiento ideológico, político, cultural y religioso —o todas las anteriores—, y son introyectadas en la educación familiar, la escuela y la propaganda. El asunto es que no se trata de algo, como pudiera pensarse, coercitivo. Me atrevería a decir que la mayoría de las veces no hay coacción; he ahí su mayor poder y gravedad, porque quienes actúan de acuerdo con estas ideas juran que son propias.

Pongamos un ejemplo simple y cotidiano: la televisión. Si existe un poder sobre las psiques humanas es el de ésta. Desde la pantalla se difunden imágenes acerca de cómo debería ser una mujer y un hombre; la importancia de que continúe prevaleciendo el concepto de familia tradicional y nuclear; el consumo como práctica de libertad y de bienestar; determinados tipos físicos —casi siempre anglosajón— como ideal de belleza; grupos raciales, sociales o religiosos como criminales; algunas prácticas sexuales como pecaminosas o peligrosas; la pobreza como signo de superioridad moral, etc. Esta información gotea en los pensamientos condicionando la mayoría de nuestras acciones. Somos libres para obedecer sin siquiera notar que eso es lo que hacemos; sin embargo, detrás del adoctrinamiento está el control.

El ser humano es un animal con instintos y con una conciencia construida en la educación familiar y social. Muchas de estas enseñanzas han sido —aún lo son— necesarias para vivir en comunidad. Necesitamos una serie de leyes indispensables que cohesionen las relaciones humanas y posibiliten la convivencia, pero muchas otras sólo adiestran el comportamiento para mantener el control, el *estatus quo* y a unos cuantos en el poder. ¿Cómo discernir unas de otras?

Tomás Gutiérrez Alea, en su película *Memorias del subdesarrollo* (1968), dice que una de las señales de éste es la incapacidad para relacionar las cosas, para acumular experiencias que permitan el desarrollo. Es, con probabilidad, lo que hace de las mentes poco instruidas o ejercitadas campo fértil para el adoctrinamiento. Basta mirar a países subdesarrollados, o colonizados tiempo atrás por Europa, aferrarse a las religiones y a los charlatanes carismáticos como una salida a la pobreza y la marginación, también como una forma de dar sentido a sus vidas. Las migraciones hacia países de economías pudientes son el resultado de la pobreza y analfabetismo dejado por sus propias colonias. Occidente tampoco está para rasgarse las vestiduras.³

La incapacidad de relacionar y acumular experiencias, de la que habla Gutiérrez Alea, sucede con mayor frecuencia en países pobres cuya educación pública es deficiente y, además, con nulo interés por la alfabetización y la cultura. Todo lo anterior obtura la capacidad para discernir. El atraso educativo en países con niveles alarmantes de corrupción no es gratuito ni accidental. Tiene varios orígenes, entre estos el conformismo de un Estado analfabeta desinteresado en el conocimiento y en la acción afirmativa de la cultura, motivados solo por el enriquecimiento ilegítimo y por mantener a la población ignorante, para así facilitar su manipulación.

Cabe añadir que los habitantes de esas naciones tampoco son niños inocentes, más bien hombres y mujeres que deberían buscar por sí mismos el desarrollo de una comunidad justa; difícil

³ Existe un reclamo por los países que conforman la comunidad del Caribe para exigir una compensación por la esclavitud que sufrieron sus habitantes durante las colonias. Si bien, como escribió Butler, se cometen atrocidades con el pretexto de una “defensa propia”, justificando moralmente la represalia, ni los países colonizadores o la Iglesia católica han asumido una responsabilidad real en los saqueos, la tortura y la esclavitud a los que fueron sometidos millones de personas. No es asunto de victimización, ni de culpa. Pero sí de una respuesta afirmativa, más allá de una simple disculpa. Perasso, Valeria “La larga batalla de las reparaciones por la esclavitud: ¿por qué Europa se niega a pagar?.. BBC-Mundo, 6 de octubre de 2015. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/10/151001_reparacion_por_esclavitud_debate_europa_vp

encontrar en los engranajes sociopolíticos las fuentes que generen tal incendio. Sólo quedan escombros de corresponsabilidad en una zona de desastre de la que nadie se responsabiliza y donde aún flaquean llamas negadas a extinguirse.

Ciertas morales religiosas plantean la renuncia a uno mismo como camino a la salvación eterna. Poblaciones pobres, explotadas, quedan asidas a este giro perverso del narcisismo, sintiéndose moralmente superiores y acreedoras de una recompensa jamás cumplida, o que se cumpliría después de muertos. Esta inversión la resaltó Nietzsche en *Genealogía de la moral* al hablar sobre lo taimado de algunas virtudes, entre éstas, el perdón, el no *querer* vengarse.

Sobra decir que no se trata de venganza, ésta es sólo una alegoría brutal de la manipulación religiosa que si bien no es la única causa, sí uno de los motivos de la incapacidad para relacionar. Es decir, no es un asunto de fe, ya que se puede ser creyente, pensante y autónomo —pese a que algunas religiones insistan en suplir la figura paterna para ejercer autoridad y la materna para manipular—, pero entre más desinformado esté un individuo menos autónomo será. Quizá por eso en la adultez todavía hay quienes rezan por un bienestar, sin hacer cambios reales para conseguirlo. Oran con la inocencia del infante que mira a su padre o madre como omnipotentes. Estos adultos han olvidado que cuando la niñez termina y se es capaz de tomar decisiones, uno es responsable de sí mismo: de su cuidado, de sus acciones, de su estado emocional y físico, de procurarse a sí y —aunque parezca contradictorio— del otro. Cuidar de sí es cuidar de los demás.

Cuidado de sí

El cuidado de uno mismo fue tema del curso impartido por Foucault en 1982. La noción de hacerse cargo de sí es rastreada por Foucault

hasta la grecia antigua. La máxima escrita en el Oráculo de Delfos, concóctete a ti mismo, era muestra de esa inquietud de sí promulgada por los griegos; mas no sólo como autoconocimiento, sino en el sentido de ocuparse de sí. Foucault advirtió en los griegos un repertorio de prácticas encaminadas a la responsabilidad de uno mismo: cuerpo, *alma* y conducta. A dichas prácticas las denominó técnicas de sí o tecnologías del yo. Prácticas voluntarias —pensadas y discernidas— con las cuales los sujetos procuran transformarse a sí mismos. El ejercicio de prácticas autoformativas podrían encauzar al sujeto en la senda de su singularidad, para alejarlo del vínculo social, cuando se trate de un llamado a la crueldad. Conseguir reencauzarse en dicha senda es hacer de la propia vida una obra de arte. Inevitable no ver el aura de Nietzsche en todo esto. Cuidar de sí es un eco del enunciado que abre el prólogo de *Ecce homo*: Cómo se llega a ser lo que se es —yo añadiría uno más de Nietzsche— y a decir: así lo quise.

Foucault piensa el cuidado de sí, o preocuparse por sí o la inquietud de sí, como una atención sobre uno mismo: lo que se hace, lo que se piensa, lo que se elucubra en los engranajes del pensamiento. Es a través de este proceso consciente que el sujeto empieza hacerse cargo de sí mismo —o a desplegar una subjetividad si retomamos otra vez a Edith Stein— para transformarse, modificarse, en fin, crearse a sí.

Foucault, en *Hermenéutica del sujeto*, aclara que “el conocimiento de sí es un caso particular de la preocupación por uno mismo”; conocerse a sí debe ir de la mano de ocuparse de sí. Mas, desde el cristianismo, la anulación del cuerpo, y el cogito cartesiano, la supremacía de la razón, cuidado de sí y conocimiento de sí quedaron separados e invertidos. Bifurcar el conocimiento y la inquietud por uno mismo suscitó una de las mayores confusiones en el devenir humano; ya que el sujeto no tenía que transfigurarse para acceder a la *verdad*: las preguntas las respondía la fe. Además,

en el cristianismo —aunque Foucault es claro al decir que no únicamente en éste— la salvación del alma, otro modo del cuidado de sí, se obtiene únicamente con la renuncia a uno mismo, paradoja a todas luces; mientras que con Descartes el modo de ser del conocimiento de sí se define por el conocimiento mismo, o sea, por la razón. Entonces, durante siglos, el yo del sujeto, el sí mismo del sujeto, quedó escindido en otro juego de oposiciones: alma-cuerpo. Más tarde, Foucault reencuentra la búsqueda de la autocreación, el autoconocimiento y la transformación en el trabajo de Freud y Marx.

Ligado al conocimiento de uno mismo está la parresia. Nadie puede aspirar al autoconocimiento si no discierne acerca de sí con verdad, con *parrhesía*. Dicho término, pensado desde Foucault, se entiende como el habla sincera y abierta con respecto de uno: sin retórica o manipulación. Hablar con parresia es escoger la verdad para el bien común encima del bienestar e intereses propios. Es despreciar la persuasión del orador, la adulación del lisonjero y la apatía ética del cínico; también congruencia entre lo dicho y lo hecho. Enfrentarse a sí mismo bajo estos criterios es, sin duda, discernir sobre los actos propios con responsabilidad.

En el recorrido de las subjetividades y sus discursos, conocerse a uno mismo se volvió obligación, entretanto, el cuidado de sí, signo de egoísmo. En consecuencia, el sujeto se diluyó en las exigencias de una sociedad convertida en prefecta de conducta y en la anulación del cuerpo como muestra de pureza espiritual o estatura moral; todavía hoy existen quienes esperan recompensa, después de morir, por semejantes *sacrificios*. Si queremos sumar más confusión a lo anterior, habría que tomar en cuenta que el conocimiento de sí mismo —el surgido después de la escisión religiosa y cartesiana—, sobre todo en algunas discursos de autoayuda y *superación*, implica la existencia de algo previo a descubrir, a conocer, por ejemplo, una esencia, lo que cae de nuevo en la imposibilidad de la creación de sí.

El cuidado de sí, como explica Foucault, es un modo determinado de enfrentar el mundo y de establecer relaciones con los otros: “una actitud en relación con uno mismo, con los otros y con el mundo [...] Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo y desde los otros, hacia sí mismo”.⁴ Esto podría tratarse de una ética del yo, con la cual habría una nueva relación de mí para conmigo y, por ende, una resistencia al poder político y a la crueldad surgida del vínculo social. Cuidar de sí no significa descuidar o abandonar al otro, todo lo contrario, si cuidas de ti te conoces a ti, y cuando cuidas de ti, cuidas de los demás. Todas tareas urgentes para Foucault.

El que tiene un *ethos* noble, un *ethos* que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de cierta manera. No creo que sea necesaria una conversión para que la libertad sea pensada como *ethos*. Pero, para que esta práctica de la libertad adopte la forma en un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo de sí sobre sí.⁵

Continuando con las ideas de Foucault, el sujeto no es sustancia, en otras palabras, no es una esencia que permanece más allá de cualquier cambio de estado o condición; sino una forma no idéntica, con historia, capaz de mudar y modificarse. Por ello, a Foucault le contrariaba el hombre advenido de la modernidad, ese sujeto constituido, estático y sin ninguna posibilidad de transformación; convencido de su mundo e incapacitado para dudar de todo lo dado. Subido al lomo de un caballo al que ha despojado de la anteojera, para usarla él mismo y así no ver salvo lo que tiene

⁴ Foucault, *Hermenéutica...*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 101.

delante. No olvidemos que del sujeto de las certezas surgen los actos más atroces. Hay que decirlo, se puede elegir una manera de ser y para ello Foucault propone el cuidado de sí: “la *épiméleia* (el cuidado de sí) designa también un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura”.⁶ O sea, se crea a sí mismo. El sujeto puede regresar hacia sí para elaborarse, reelaborarse, deconstruirse, reconstruirse y redescibirse como conciencia ética. Si tomamos prestado el término eterno retorno de Nietzsche, hablaríamos de un regreso constante hacia uno, pero con una mirada reflexiva sobre mi actuar conmigo y con los demás, en un recorrido no lineal e infinito, tan infinito como la vida de cada sujeto. Sólo se deja de elaborar y reelaborar sobre uno mismo con la muerte.

Despojarse de las anteojeras de caballo implica asumir cierta libertad, no la libertad en sentido abstracto y patriotero al cual le cantan loas al son de las trompetas, sino lo que Foucault denomina prácticas de libertad. Es importante subrayar el distingo entre una y otra; porque una de éstas conduce hacia la liberación, palabra con la cual Foucault dice tener cuidado. Siendo creador de la arqueología, el arqueólogo de lo humano y sus construcciones de verdad, pone particular atención en dicha palabra.

En los diálogos *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault esclarece el conflicto que podría surgir si no se diferencia entre ésta y sus llamadas prácticas de la libertad. Hablar de liberación sin cierto miramiento, podría dar a entender que el ser humano vivió alguna etapa original o que existe algo como *naturaleza humana* o ser humano primigenio o absoluto, lo que colocaría en el centro del pensamiento, otra vez, una verdad ontológica encaminando la discusión al ámbito de lo abstracto y el *ideal*.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

Para aclarar esto: el ideal masculino y femenino son distintos en diferentes culturas, además, no ha sido el mismo a lo largo de la historia. Hablar desde este lugar es perseguir, como persigue la mula a una zanahoria atada delante, a nuestra esencia virtuosa que ha sido modificada, *pervertida* o alienada por la cultura. El hombre moderno, y el contemporáneo, va por la vida con anteojeras, persiguiendo un premio jamás recibido, premio que se les aleja conforme avanzan; tal como *El hombre hacia atrás*. Por ello, Foucault ubica la liberación en plano más abstracto, y le da su lugar relevante y merecido como antídoto a la opresión de los pueblos, digamos, colonizados, en tanto las prácticas de la libertad las remite a acciones concretas⁷ que, inclusive, un solo individuo puede ejercer por sí mismo.

Creación de sí

Cuidado de sí, inquietud de sí, ocuparse de sí, preocuparse por sí, son todas caras de la creación de sí mismo: la oportunidad de elaborar sobre uno, de desplazar la mirada crítica incrustada en el otro y redirigirla hacia mí. No con la intención de torturarse por lo

⁷ “Siempre he sido un poco desconfiado respecto al tema general de la liberación en la medida que, si no se la trata con un cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, se arriesga volver a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se encuentra, luego de cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y por mecanismos de represión. En esta hipótesis, bastaría hacer saltar esos cerrojos represivos para que el hombre se reconcilie consigo mismo, reencuentre su naturaleza o retome el contacto con su origen y restaure una relación plena y positiva consigo mismo. Yo creo que ése es un tema que no puede ser admitido como tal, sin examen. No quiero decir que la liberación o tal o cual forma de liberación no existen: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, es una práctica de liberación, en sentido estricto. Pero se sabe bien que, en ese caso por otra parte preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán luego necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas posibles de ser recibidas y aceptadas de su existencia o de la sociedad política. Por esto yo insisto más sobre las prácticas de libertad que sobre los procesos de liberación, que todavía siguen teniendo su lugar, pero no me parecen poder, por sí solos, definir todas las formas prácticas de libertad”. Becker, It., R. Fornet-Betancourt y A. Gomez-Müller. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *Revistas de la Universidad Nacional de Córdoba*. Recuperado de <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>

errores cometidos, con su consabida dote de culpa y expiación; acaso con la finalidad de asumir una responsabilidad genuina —o la culpa subjetiva de la que habla Pereña—, sin pregonar inocencia o victimización, para así permitir un corte capaz de columbrar un antes y un después. Entonces, ¿cómo iniciar el derribo de aquellas concepciones acerca de uno mismo y sobre los demás para empezar la creación de sí? ¿De qué manera enfrentar la no inocencia y hacerme responsable de mi pensamiento, mi palabra y mis actos?

Poner en duda nuestro sistema de creencias —nuestros léxicos últimos como los llama Rorty— es una de las tareas más difíciles a realizar. Es aquello que nos ha sostenido durante toda la vida, aquello que luchamos por sostener para sostenernos. Suena redundante, lo sé; pero, dicha imbricación es justamente la tarea difícil. Nos describimos llanamente como hombres y mujeres, sin pensar que eso ya sostiene todo un entramado de *verdades* construidas sobre lo masculino y lo femenino; nos asumimos colombianos, argentinos, mexicanos, españoles..., y eso ya nos identifica como latinos, occidentales y, más particularmente, como la nacionalidad del país en que nacimos; nos reconocemos demócratas, de izquierda, de derecha, anarquistas..., y cada entramado ideológico configura nuestro pensar y actuar; nos declaramos católicos, ateos, judíos, musulmanes, cristianos... e, inmediateamente, habitamos el andamiaje del monopolio moral. Todos trasuntos de *verdad* que obturan la creación de sí. Empero, la apuesta no es por el desmantelamiento de las creencias construidas, sino por la pluralidad de creencias, con “una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno —las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último— no será destruido”.⁸

Nietzsche tenía claro la contingencia de lo humano y cuestionaba la búsqueda de la *verdad*: “Concebía, más bien, el

⁸ Rorty, *Contingencia...*, p. 110.

conocimiento de sí como creación de sí”.⁹ En otras palabras, la humanidad no se ha descubierto a sí misma, se ha creado y, de la misma manera, podría deconstruirse y reconstruirse: re-crearse las veces necesarias. Primero tendríamos que aceptar la contingencia de lo humano, su constante creación de sí.

Rorty eligió a Marcel Proust como ejemplo de ironista liberal: “Proust se tornó autónomo explicándose a sí mismo por qué los otros no ostentaban el carácter de autoridades, sino que eran sencillamente contingencias como él”.¹⁰ El ironista liberal es la persona apta para reconocer lo contingente y accidental de sus creencias, de sus imaginarios más importantes. El término liberal lo toma de la definición de Judith Shklar: los liberales son las personas que piensan que los actos crueles son lo peor que un ser humano pueda hacer. Por esto, Rorty sostiene a su ironista liberal como alguien solidario: el *ironismo* y la solidaridad se conjugan a través del liberalismo. El Proust de Rorty es modelo de creación de sí, de la facultad de hacer una crítica efectiva a los sistemas hegemónicos, de la fuerza para arrebatar el concepto de autoridad a la propia autoridad al redescubrir a todas las autoridades posibles como compañeros en el sufrimiento. Proust “lograba hacer bajar del pedestal a la autoridad sin colocarse a sí mismo como autoridad en su lugar; lograba poner en su verdadero lugar las ambiciones del poderoso sin compartirlas”.¹¹

Rorty observa dos tipos de ironistas liberales: teóricos y literarios. Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida, por ejemplo, pertenecen a los teóricos. Pensadores que abrevaron de determinado tipo de libros desde la mirada metafísica y que derribaron tótems, sin poder evitar la edificación del propio sobre esos escombros. Su crítica y redesccripciones fueron capaces de desmontar autores

⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹¹ *Ibid.*, p. 122.

canónicos, desautorizándolos mientras dialogaban con ellos. Estos pensadores realizaron un corte tan significativo, que podría pensarse como la necesidad simbólica de aniquilar la imposición del padre, ideológico o biológico, para hacerse, a todas luces, un sujeto autónomo. El diálogo sostenido por Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida con sus predecesores les permitió crear una filosofía propia. Cada uno, ya, todo un acontecimiento en el pensamiento occidental. Sin embargo, a juicio de Rorty, Proust, quien sería el ejemplo del ironista literario, consiguió con su literatura lo que no lograron Hegel, Nietzsche, Heidegger y Derrida¹² con su filosofía: el análisis y la detracción de sistemas de autoridad sin construir un marco de *verdad* contra estos. Rorty escribe: “el superhombre de Nietzsche comparte con el mundo del espíritu de Hegel y con el Ser de Heidegger la dualidad que le es atribuida a Cristo: verdadero hombre, pero, en su aspecto inefable, verdadero Dios”.¹³

Los ironistas liberales están en la búsqueda constante de la creación de sí. De despojarse de cualquier autoridad para subrayar su independencia y autonomía, aunque para Rorty en el caso de los filósofos sea inevitable hacer teoría. Dicho de otra manera, al desarticular una idea construyen las propias, proponiendo un nuevo paradigma y marco de *verdad*; en términos llanos, otro sistema de autoridad. Sin embargo, a los ojos de Rorty, eso no le sucedió a Proust en la serie de libros que conforman *En busca del tiempo perdido*. Ahí, Proust consiguió revertir definiciones y determinismos que la *autoridad* moral de su época pretendió decir sobre él. *Autoridad* que el autor desautoriza sin la necesidad de construir un marco teórico para hacerlo.

Una de las virtudes de Proust más celebrada por Rorty es la narración desde diferentes ángulos, bondad que convierte a sus novelas en pluralidad de miradas, trasluciendo la contingencia de

¹² Más adelante, Rorty puntualiza que Derrida finalmente lo consigue en *La tarjeta postal*.

¹³ Rorty, *Contingencia...*, p. 121.

éstas. Si bien, su prosa no está exenta —como la de los filósofos mencionados— de ser redescrita, desautorizada o leída desde otras miradas, a Proust no le importaría, puesto que no estaba haciendo teoría, sino escribiendo una novela: el lugar más seguro donde exponer la contingencia y el relativismo de los sistemas autoritarios. Tan despreocupado Proust de las lecturas y relecturas que pudiesen surgir de sus libros, tan convencido de la literatura como un juego de espejos donde discernir acerca de nosotros mismos, que escribe en *El tiempo recobrado*:

Sólo por una costumbre sacada del lenguaje insincero de los prólogos y las dedicatorias dice el escritor: ‘Lector mío’. En realidad cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que el libro dice es la prueba de la verdad de éste, y viceversa, al menos hasta cierto punto, porque la diferencia entre los dos textos se puede atribuir, en muchos casos, no al autor, sino al lector.¹⁴

Pensando en expresiones comunes respecto de quienes *somos* retomo aquella que enuncia *uno es quien es*. Pero, ¿quién es uno? ¿Desde el nacimiento hay una personalidad predeterminada o una esencia implantada imposible de modificar? ¿Estamos marcados por nuestro origen, la genética y el entrenamiento parental, social y cultural? ¿Es la infancia destino? ¿Podemos aspirar a ser quienes deseemos ser?

Identidad es una palabra —como todas— con variadas significaciones. Intentar esclarecerla tal vez permita pensarla más allá de sus usos cotidianos. Identidad proviene del latín *identitas*

¹⁴ Proust. M. (2006). *En busca del tiempo perdido. VII: El tiempo recobrado*. Ataraxiainc, p. 136.

y ésta, a su vez, de *ídem* que significa lo mismo. Por tanto, tenemos que identidad e idéntico comparten raíces, no obstante, en el uso corriente topan una situación paradójica. ¿Cómo se puede ser idéntico y único al mismo tiempo? Identidad remite a la cualidad única de cada persona, a expresiones coloquiales como *sé tú mismo*, mientras que idéntico se refiere a cosas iguales o muy parecidas. El diccionario de la Real Academia Española da a identidad cinco significados, el primero y el último ligados ni más ni menos a lo igual, mientras en los demás se refiere a algo exclusivo que nos diferencia de los otros. 1. f. Cualidad de idéntico. 2. f. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. 3. f. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás. 4. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca. 5. f. *Mat.* Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

Me detengo en la segunda definición: Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. Pero, la identidad de una colectividad contraviene la identidad individual, no son indisociables. El fenómeno *hooligans*; la mayoría alemana asumiendo el genocidio de judíos, gitanos, homosexuales como asunto cotidiano; los terroristas de la yihad; las limpiezas étnicas; los marines de Estados Unidos torturando árabes e iraquíes; las agresiones a homosexuales en países donde aún se considera delito o la lapidación pública de mujeres, por mencionar unos cuantos eventos crueles y vergonzosos, develan una identidad colectiva con base en un sustento ideológico considerado, por cada grupo, universal.¹⁵ Ese es el vínculo social del cual advierte Pereña. Un aglutinante férreo cohesionando las

¹⁵ Para J. Butler el problema de la violencia ética, como la llama Adorno, no radica en la universalidad abstracta como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales que incluye dentro de su campo de aplicación.

conciencias de los seres humanos con la misma rigidez e inmovilidad que la del cemento cuando se endurece. “En las relaciones sociales, ese paso de la violencia a la crueldad ha conducido a un modo de ejercicio del poder que sólo se basa en su mostración inmediata, es decir, en la destrucción del otro”.¹⁶

Entonces, ¿la identidad colectiva suprime la identidad individual y, con ésta, la conciencia ética? Es cierto que el yo, como apunta Butler, no tiene historia propia que no sea también la historia de una relación —o un conjunto de relaciones— con una serie de normas; mas eso no implica que no haya una mirada crítica sobre las prácticas propias y las del grupo social. Resulta complicado, acaso imposible, separar lo individual de lo social, lo privado de lo público, ambos aspectos de lo humano se concatenan en todo instante; sin embargo, es importante y necesario intentarlo.¹⁷

Rorty tiene razón al mencionar que la creación de sí es un asunto privado, no compartido e inadecuado para cualquier argumentación; mientras que la justicia es de menester público, compartido, más aún, un medio para el intercambio de argumentaciones. Hay que aceptarlo: no hay, ni habrá, disciplina teórica o religiosa capaz de fusionar, en una sola concepción, la justicia y la creación de sí. Se trata de un acto ético y autónomo en el cual debemos interrogarnos: ¿En qué momento allano y violo el derecho de los otros? ¿En verdad mi creencia me autoriza a ser cruel y maltratar a los demás? ¿Hasta dónde puedo ser un ser social y resistir las crueldades promulgadas desde el vínculo colectivo? ¿Se puede tener dos identidades: una colectiva y otra individual?

Discernir y contestar con responsabilidad puede significar el rechazo de acciones atroces como las mencionadas líneas arriba,

¹⁶ Pereña, *De la violencia...*, p. 49.

¹⁷ Otra arista a resaltar en *Contingencia, ironía y solidaridad*, de Richard Rorty, es respecto a los límites entre lo público y lo privado. Señala la crueldad y el sufrimiento de cualquiera como el límite inexcusable que separa ambos aspectos de lo humano. Los discursos religiosos e ideológicos son insuficientes, además de improbables, para justificar actos crueles, por ello la importancia de resaltar su contingencia.

así esto signifique ir en contra de la creencia colectiva y de nuestros grupos sociales. Butler lo piensa así.

Si el “yo” no está de acuerdo con las normas morales, esto sólo significa que el sujeto debe deliberar acerca de ellas y que parte de la deliberación entrañará una comprensión crítica de su génesis social y su significado. En este sentido, la deliberación ética está asociada a la operación de la crítica. Y la crítica comprueba que no puede avanzar sin reflexionar acerca de cómo nace el sujeto deliberante y cómo podría vivir efectivamente o apropiarse de un conjunto de normas. No se trata sólo de que la ética se vea enredada en la tarea de la teoría social, sino que de la teoría social, si pretende generar resultados no violentos, debe encontrar un lugar de vida para ese “yo”.¹⁸

La quinta acepción de la RAE se refiere a las matemáticas: como la igualdad algebraica que se verifica siempre cualquiera que sea el valor de sus variables. En álgebra sería algo así: $a + b = b + a$. Es decir, sin importar los valores de cada incógnita, independiente de cuánto valga a y cuánto valga b , siempre sumarán lo mismo. Siguiendo la mezcla de definiciones similares y distintas que hace la RAE de la palabra identidad, me atrevo a usar esta simple ecuación para imaginar lo que podría ser una comunidad sin crueldad, o, al menos, con una discriminación reconocida que permita la autovigilancia y la medida. Fantaseo la singularidad como las variables de dicha ecuación. Entonces hallo sentido en el contrasentido entre identidad e idéntico. Dicho de otra manera, pueden tratarse como significados complementarios de una misma palabra. Es indispensable la identidad individual —la singularidad— en la identidad colectiva, y es inadmisibles ignorarla. La respuesta para la cohesión —otra, no la pétreo del concreto— no

¹⁸ Butler, *Op. cit.*, p. 19.

es la homogenización, sino, todo lo contrario, la diversidad. La singularidad es parte indispensable de la suma. Es la diversidad, el respeto y aliento a las singularidades, lo que conjuraría la crueldad. O como lo expresa Bauman: “el pluralismo es la mejor medicina preventiva para evitar que personas moralmente normales participen en acciones moralmente anormales”.¹⁹

¿Cómo hacer mundo con lo que nos separa del mundo?²⁰

¿Dónde empieza Philip Roth y termina Nathan Zuckerman? Nadie sabe. Es lo menos importante, así muchos se empeñen en aseverar que la historia de Zuckerman es la vida novelada de Roth. Hay un empeño sordo y ciego en revelar el misterio de este autor. ¿Qué sería de un escritor sin su misterio? El insigne *buscador de verdades* es un tipo de lector, y supongo que de crítico, que lee las novelas como un mensaje cifrado a decodificar: ¿de quién habla el autor?, ¿es él?, ¿en cuál de sus personajes se proyecta?, ¿se está refiriendo a tal o cual persona? Preguntas obturando la exégesis de la lectura y, por lo mismo, la posibilidad de la creación de sí. Esa clase de lector pierde la oportunidad de interpelarse desde otras voces, de permitirse ser, por un momento, todo eso que cree que no es.

Los yo de Roth facilitan la navegación por el mar del tiempo perdido y recobrado. Amansan las bravas cabrillas en el encuentro consigo mismo y con el otro. Hay que demudarse del sostén prejuicioso mientras se lee, para conseguir ser arrastrado por la inconsistencia del mundo y la inconsistencia del yo; para empezar a elaborar sobre sí y entender que “la elaboración no cesa, sino que es un trabajo irrenunciable y permanente del sujeto”.²¹ Qué es la elaboración sino el proceso mediante el cual el individuo toma

¹⁹ Bauman citado por Pereña, *De la violencia...*, p. 195.

²⁰ Pereña, *De la violencia...*, p. 64.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

la palabra para preguntarse sobre sí, sobre su origen, para expresar su sufrimiento sin quedarse inmóvil, paralítico de deseo, y seducido por la crueldad.²²

Roth es autor de una larga lista de títulos entre éstos las novelas sobre Nathan Zuckerman, digamos, su alter ego. Dicha saga inicia durante la juventud del personaje, con apenas unos cuentos publicados, y culmina cuando éste tiene 71 años. Zuckerman espejea la vida de Roth —como sucede con otros autores y en tantas literaturas— del mismo modo que los rayos del sol relumbran al destellar sobre superficies reflejantes. Es un santiamén en que ese rayo de sol puede verse, ya que un segundo más es suficiente para cegarnos. Eso veo de Roth en Zuckerman: vertiginosos deslumbramientos. No me interesa ver más.

Ahora bien, para efectos de este libro, no puedo evitar mencionar algunos de estos destellos. Tanto Roth como Zuckerman son miembros de familias judías de Newark y con una relación compleja con sus padres, —bueno, ¿quien sí tiene una relación fácil con sus progenitores? Ambos publicaron un libro que los proyectó sorpresivamente al éxito y a la fama en la década de los sesenta; en el caso de Roth, *El lamento de Portnoy*, y en el de Zuckerman, *Carnovsky*. Uno y otro acabaron hastiados de la atención mediática y fueron tachados de antisemitas por su propia comunidad. Los dos se retiraron al campo para dejar atrás la ciudad y el bullicio de la fama. A lo largo de sus vidas tuvieron una relación compleja e intensa con el sexo y el otro género, ¿quién no?

Los espejeos biográficos son asunto habitual en la obra de cualquier autor. Algunos velan circunstancias de su vida para construir una ficción, mientras que otros la utilizan sin tapujos; no obstante, eso no las convierte en biografías. Imposible escribir desde

²² Pereña se refiere a la elaboración en la escucha del psicoanálisis, sin duda, otro lugar y forma donde puede brotar la creación de sí mismo. *Ibid.*, p. 45.

la *objetividad*, ni a partir de una supuesta salida de sí mismo, para dar una mirada panóptica más allá de quienes somos. Sin duda, algunos lo hacen más conscientes, como Roth y Proust, entretanto otros pretenderán ocultarse; aun así el autor se refleja en cada personaje, lo quiera o no.

Si bien la ficción es creación, la identidad y la memoria también lo son. Por eso me arriesgo a decir que lo que en verdad importa a Roth es la invención de la identidad: la creación de sí. A la postre, la diatriba ¿dónde empieza Philip Roth y termina Natha Zuckerman?, insisto, es lo que menos importa. Está demás si escribe en los zapatos de Zuckerman, Kepesh o Roth, porque su verdadera reflexión es sobre qué nos construye, cómo nos construimos, cómo nos creamos a nosotros mismos; cómo se llega a ser lo que se es, si volvemos a Nietzsche. Por eso, ¿quién narra a quién? —¿si Roth describe a Zuckerman o viceversa?— no es relevante; mas sí lo es la posibilidad de recrearse —o redescibirse si usamos el término de Rorty— mediante la escritura y la lectura.

Roth tiene aquello que Rorty vio en Proust, el talante del ironista liberal capaz de revertir definiciones y determinismos de *autoridades morales*, con la facultad de desarticular los sistemas ideológicos que han intentado describirlo e inclusive denostarlo: la crítica literaria, la academia, la ortodoxia judía, la política, el feminismo, etc. Con su prosa, Roth delimita y minimiza la supuesta autoridad al retornarle una descripción desde su yo singular y su cualidad de sujeto autónomo.²³

²³ “Ese trabajo sobre el yo, ese acto de delimitación, se da en el contexto de un conjunto de normas que preceden y exceden al sujeto. Investidas de poder y obstinación, fijan los límites a lo que se verá como una formación inteligible del sujeto dentro de un esquema histórico dado de las cosas. No hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar”, Butler. *Op. cit.*, p. 31.

El fantasma abandona la escena

Sale el espectro es la última novela sobre Zuckerman. Tras su largo retiro en el campo, el longevo escritor decide regresar a Nueva York; si bien vivía tranquilo apartado del clamor ciudadano, su aislamiento fue interrumpido, repentinamente, por el suicido de un vecino que estaba empeinado en hacerle compañía. Un día, durante una visita a Nueva York por un asunto médico, lee en los clasificados del *New Yorker Review* sobre un intercambio de vivienda; en ese instante cavila la posibilidad de volver al caos de su ciudad natal, aunque sólo fuese un año. Zuckerman no sabe bien por qué, pero se plantea, una vez más, la posibilidad de un movimiento, y no me refiero sólo al geográfico.

“¿Por qué invitar a lo imprevisto, por qué flirtear con más conmociones o sorpresas de las que sin duda el envejecimiento me depararía sin buscarlo?”,²⁴ se pregunta Zuckerman. No es difícil elucubrar. Porque se siente vivo, más aún, porque desea estarlo, no está listo para la paz de los sepulcros. Hay deseo en Zuckerman y, mientras exista el deseo, la vida luchará por abrirse paso. Detrás de su pregunta también figura un velado así lo quiero; porque pese a la intranquilidad de futuras conmociones decide hacer el movimiento.

Así lo quise es la respuesta a aquella pregunta que hace Nietzsche en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*. Qué ocurriría si un día o una noche un demonio se deslizara en la más solitaria de tus soledades y te dijese:

“Esta vida, tal como las has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo [...]; ¿Quieres esto otra vez y aún infinitas veces? O, ¿cómo

²⁴ Roth, P. (2008). *Sale el espectro*. Mondadori, p. 37.

necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?”²⁵

“El peso más pesado”, nombre del aforismo, es la libertad. Asumirse libre es aceptar la responsabilidad de la vida que se vive.²⁶ Y la responsabilidad no se refiere sólo a cuán feliz se es, más bien es una invitación ética a vivir nuestra vida de tal manera que puedas estar satisfecho con los que viviste y de tus actos hacia los otros.

En *Sale el espectro*, como en la vida misma, la *autoridad* moral se sostiene con la seguridad que sólo la ignorancia da. Se tratan de casos extremos de dicha autoridad, por ejemplo, el ataque terrorista del 11 de septiembre; el protestantismo beligerante de Bush; el antisemitismo del autor de las postales, alguna con la imagen del papa Juan Pablo II, que amenaza de muerte a Zuckerman y a su editor. No obstante, es en la *autoridad* del discurso, del saber —la academia, la crítica literaria, el pedigrí bibliográfico—, donde se desarrolla el hilo narrativo más interesante sobre esa otra tiranía: la *autoridad* intelectual.

Dicha *autoridad* intelecto-moral es representada por Richard Kliman, un escritor en ciernes que desea saltar a la fama desenterrando un supuesto secreto de Lonoff, el ídolo literario del joven Zuckerman que conocimos en *La visita al maestro*. Kliman, tras la búsqueda de la *verdad*, se aprovecha de Amy Bellette, ex pareja de Lonoff, quien está enferma y ha perdido lucidez debido a un cáncer de cerebro. Sin miramientos, obtiene de ella cuatro fotografías de Lonoff y su hermanastra, con quien al parecer cometió incesto siendo adolescente. Kliman también consiguió que Amy le

²⁵ Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. Ediciones Akal, p. 250.

²⁶ “Piensa (se refiere a Nietzsche) que la vida humana triunfa en la medida en que se escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es ésa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de auto superación. Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: ‘recrear ‘todo fue’ para convertirlo en un ‘así lo quise’”. Rorty. *Contingencia...*, p. 49.

entregara la primera parte de una novela inédita, no terminada, que atormentaba al viejo escritor. “Existe la mentira que revela la verdad: esa es la ficción literaria; luego la mentira que no pasa de ser mentira: ese es Kliman”,²⁷ dice Zuckerman a Jamie, la joven mujer que ha resucitado en él el deseo. En la sucinta descripción, Roth abroga la *autoridad* del biógrafo para describir e interpretar al otro. Sin embargo, la crítica más fuerte la pone en boca de Amy Bellete; ella es la vocera de su opinión sobre la relación actual de las literaturas con la crítica, la academia y los medios. En una beligerante carta al *Times*, Bellete hace una declaración de principios:

Hubo un tiempo en que las personas inteligentes utilizaban la literatura para pensar. Esa época está llegando a su fin. [...] Respecto al periodismo cultural de su periódico, cuanto más lo cultivan, peor se vuelve. En cuanto se entra en las simplificaciones ideológicas y el reductivismo biográfico del periodismo cultural, se pierde la esencia del artefacto. Su periodismo cultural es chismorreo de publicación sensacionalista disfrazado de interés por ‘las artes’, y todo cuanto toca se contrae y reduce a aquello que no es”.²⁸

Esa *esencia* del artefacto a la que alude Bellette es el carácter de la literatura como revelador de lo humano, lo que somos, pero también lo que podríamos ser. Por eso es mejor dejar a los lectores a solas con sus libros, para que puedan abordarlos por sí mismos desde el silencio exegético, el del lector. Silencio que procura que la lectura puramente intelectualizada no pervierta las profundidades de lo humano y su mundo. En ese sentido, imposible que la biografía tenga efecto de artefacto literario, porque está más rayana a la pretensión teórica que a la ficción y, por lo mismo, reclama su cuota

²⁷ Roth. *Op. cit.*, p. 112.

²⁸ *Ibid.*, p. 163.

de *verdad*. Únicamente Lonoff hubiese tenido el derecho a redescibirse, a contar sobre aquel incesto. Sólo él tenía la prerrogativa de continuar elaborando sobre sí mismo; entonces, quizá algo de la magia de la creación de sí se hubiese derramado en él y en sus lectores. Así lo recuerda Bellette:

Quando su familia lo dejó abandonado en Boston, sólo tenía diecisiete años, estaba sin dinero y sobre él pesaba un anatema. Sin embargo, por cruel que fuera esa expulsión, era fuerte, sobrevivió e hizo de sí mismo todo aquello que no era anatema.²⁹

Bellette es contrapeso a la ferocidad del biógrafo. Enfrenta al hombrecillo, capaz de aprovecharse de una anciana moribunda, para no permitirle privilegiar una anécdota de adolescencia sobre la obra de Lonoff: lo realmente importante del autor. Es esa novela inconclusa, si imaginamos que trataba del incesto, la que hubiese logrado como artefacto literario lo que la biografía jamás conseguiría: una inspiración ética. El instante en el cual un lector se experimenta a sí mismo pero también al otro, a nuevas maneras de mirar el mundo, a formas impensables de relacionarse con su propia otredad. De una lectura así puede surgir la empatía y la hospitalidad. “Atrapada en la fortaleza de nuestro saber, la palabra de los libros cede su lugar a nuestra palabra”.³⁰

El mundo se juega en el terreno de lo real, la vida; pero, cuando el lenguaje, quien habla al mundo, es tomado sólo como herramienta de intercambio racional, lo que revela de éste son aproximaciones. El lenguaje taimado, la argumentación artificiosa, cierra el acontecimiento de la creación de sí y la facultad de redescibirse: la posibilidad de otros modos de ser. Así, el oleaje de la

²⁹ *Ibid*, p. 176.

³⁰ Pennac, D. (2001). *Como una novela*. Anagrama, p. 92.

narración que nos mece hacia otros significados se paraliza, pues la fuerza del artefacto literario no está en el libro, sino en la mirada autónoma de cada lector.

Una novela en manos del verdadero lector nada tiene que ver ya con el autor; adquiere vida propia y se lee como *tierra de nadie* entre lo humano y su mundo. La obra representa otra cosa que a sí misma y puede procurar el conocimiento autónomo por encima de la *autoridad* moral o intelectual. Autoridad que intenta reducir a Lonoff a un réprobo impúdico por algo que, si pasó, ocurrió cuando tenía catorce años. El Lonoff autor no era más el jovencito que cometió incesto con su hermanastra, cuatro años mayor que él, se había transfigurado en alguien más que él mismo construyó: un autor.

Destruir reputaciones es la manera que tienen esas nulidades (se refiere a Kliman) de distinguirse un poco. Los valores, las obligaciones, las virtudes y las normas de la gente no son más que una tapadera, un camuflaje para ocultar el repugnante cieno que hay debajo.³¹

Si Lonoff hubiese publicado una novela sobre aquel incesto, la experiencia sería distinta a la biografía. En la ficción literaria se mira más de cerca el rostro del otro, sin colisionar con él. De la misma forma que los alter egos de Roth, el otro en la literatura es un rayo de sol sobre superficies reflejantes mostrando lo necesario para no cegarnos. En tal caso, el lector vivencia su singularidad desde la singularidad del otro y elabora sobre su vida y la vida de los demás. Y si el artefacto funciona a mayor profundidad, tal vez consiga la empatía del lector hacia el otro; incluso un gesto de hospitalidad.

³¹ Roth. *Op. cit.*, p. 174.

Todo lo anterior inaugura la posibilidad de una conciencia ética: un sujeto con la inquietud de crearse a sí mismo, de redescibir su relación con el otro, aceptando que son idénticos al mismo tiempo que distintos.

Otra forma de narrarse a sí

Coincido con Rorty en varios temas, sobre todo en la trascendencia de ciertas obras literarias para apuntalar la autonomía y desarticular la crueldad; así mismo, creo que la creación de sí y la redescipción son facultades que comparten otras artes y disciplinas. El cine, por ejemplo, es un espacio narrativo donde el yo también se topa con la singularidad del otro, sin provocar una oposición defensiva. En el caso particular de este libro escogí las películas de Vinterberg, Kurosawa, Snyder y Scott; si bien, tres de ellas tienen antecedentes novelísticos. Otro lugar en el cual uno puede aventurarse a la creación de sí mismo es el psicoanálisis. Por lo menos, la última corriente interesada más en las narrativas del yo que en las etiquetas médicas, el diagnóstico, la interpretación y la pretensión científica.

El psicoanálisis como ejercicio narrativo del yo tiene algunas décadas danzando en su propio discurso. Me atrevo a decir que la semilla está en Freud, puesto que es él quien desmitifica el yo como algo esencialista, y lo dirige a la contingencia histórica de cada individuo.

Es en este proceso de deconstrucción, reconstrucción y reappropriación de la historia personal en donde, siguiendo a Rorty, un sujeto se redescibe y desautoriza al otro que está en el lugar de ley o de amo, para describirlo, definirlo o etiquetarlo. No importa si quienes lo describen son padres, madres, parejas, hermanos, amistades, líderes ideológicos o religiosos, cualquier persona de pretendida *autoridad* moral o intelectual. La *moral* surgida del psicoanálisis —a mi modo de ver— está más rayana a la ética, ya que la

escucha analítica, si bien es un apoyo ante el desamparo del sujeto, no privilegia la victimización. Lo que surge de allí, cuando se ha dado el debido proceso, es un sujeto responsable, capaz de aceptar su culpa subjetiva, y con una nueva forma de relacionarse: alguien que se ha creado a sí mismo.³² Por esto, Rorty destaca el vínculo entre Freud y Nietzsche: “Freud nos ayuda, pues, a considerar seriamente la posibilidad de que no haya una facultad central, un yo central, llamado razón, y por tanto, a tomar en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano”.³³

Aunque siempre estuvo claro que se trataba de la cura del habla, así le llamó el propio Freud, fue Lacan quien se sumergió más en ciertas zonas del campo filosófico y la lingüística —Heidegger, Wittgenstein, Saussure, etc.—, para darle primacía al lenguaje como dador de lo humano. Es el lenguaje quien me habla, no al revés. Las narrativas surgen en tiempo y espacios específicos, se van construyendo y determinando según la historia de cada quien. De allí que la facultad de narrar nuestra propia historia sea fundamental para crear identidad.

Al narrar nuestra vida, o narrarnos dentro de ésta, redescubrimos sin notar lo ese momento o situación que causó tanta mella. Sin embargo, la redescubierta puede tener dos aristas con fines antagónicos: una, la de la responsabilidad, en la cual podemos asumir nuestros actos sin victimizarnos para dar la cara por ellos y, otra, la de la víctima, quien siempre reclamará su *status* de inocencia. Dos ejemplos de narrativas de vida:

Un adolescente sufre acoso en la escuela, y cuenta en casa, con escenas dignas de una historieta de superhéroes, cómo hizo pagar a sus agresores. Entretanto, un misógino acaricia la idea de vengar

³² “Podemos empezar a comprender el papel de Freud en nuestra cultura concibiéndolo como el moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en la contingencia de nuestra educación”. Rorty. *Contingencia...*, p. 49.

³³ *Ibid.*, p. 53.

a golpes una infidelidad, mientras entona la letra de un corrido o un bolero, que le alecciona sobre la *maldad* de las mujeres. Ambas fantasías son escenas proyectadas en la mente, en casos específicos puede generar alivio, un gasto de energía; pero, en otros, sólo producen acumulación. Esto es, un impulso de muerte dirigido a los demás o hacia sí mismo. Tanto se proyecta la escena de fantasía en el imaginario mental que siempre existe la posibilidad de pasar al acto para consumirla. Entonces, leemos en los diarios sobre adolescentes que se equiparon con armas de grueso calibre y abrieron fuego en secundarias o universidades. O acerca de hombres que asesinaron a su pareja por serle infiel o por, simplemente, sonreírle a otros sujetos.³⁴ De allí la necesidad de hablar para desgastar dichas fantasías, de darles otra salida que no sea la crueldad. “La vida colectiva se degrada a medida que la violencia no cede a la palabra”,³⁵ advierte Pereña.

Qué tan útil hubiese sido, en estos casos, dar rienda suelta a esas fantasías en un espacio seguro como lo es, o debería ser, un dispositivo analítico. Nadie puede vivir en un mundo inenarrable, dice Butler, porque narrando es como entendemos el mundo y a nosotros mismos. Perder esa facultad, desecharla tal como si fuera un acto inútil o innecesario, nos condena a un mundo escrito y descrito por otros, en el cual nosotros mismos somos la escritura de alguien más: el *geek* del colegio, el hombre o la mujer que no fueron *suficientes* para retener a su pareja, el *looser* del imaginario capitalista, el *maricón* que le da miedo enfrentar una pelea, la *puta* a

³⁴ Quiero subrayar que no pretendo reducir cualquiera de los ejemplos anteriores, lo más justo sería analizar caso por caso, pero son muy ilustrativos para entender cómo a veces puede funcionar la violencia. Por ejemplo, en el caso de los francotiradores en las escuelas, es un fenómeno que se ha destacado en EE.UU., y como tal es complejo y multifactorial. El fácil acceso a las armas es, innegablemente, parte de las causas, entre otras. Pero llama la atención que en la mayoría de los sucesos se trataba de jóvenes alienados, aislados, tratados como parias o, por lo menos, que sentían ser tratados así. No dudo que las escenas mediáticas en las que se les ve cruzar los planteles escolares armados, causando terror y sintiéndose poderosos, hayan corrido por sus mentes varias veces.

³⁵ Pereña. *De la violencia...*, p. 126

la que le gustan las minifaldas, etc. Recobrar la capacidad y, por qué no, el derecho a la redescipción, a la creación de sí, permite pensar una vida más allá de los tragos amargos y dolorosos que, sin duda, se padecen; mas no definen al sujeto, ni a su vida.

Puesto así suena sencillo, no lo es; por ende, la importancia de espacios seguros. Es necesario el sostén del otro, su mirada y su palabra. Más aún, que el interlocutor tenga claro que existen sucesos y emociones imposibles de nombrar; asuntos que se quedaron atrapados en la punta de la lengua y sobrepasan al sujeto, así se esfuerce en recordarlos y articularlos. De ahí que la palabra que mejor describe al proceso analítico sea elaborar.

Nadie puede vivir en un mundo ni sobrevivir a una vida que sean radicalmente imposibles de narrar. Aun así, es necesario recordar que lo que puede entenderse como “articulación” y “expresión” del material psíquico excede la narración, y que las articulaciones de todas clases tienen límites necesarios, a raíz de los efectos estructurantes de lo que persiste en ser inarticulable.³⁶

El marco científico en el cual Freud intentó enclavar al psicoanálisis ya es irrelevante. Los filósofos del lenguaje y la subjetividad han encontrado su mayor valía en el efecto narrativo; ahí donde el psicoanalista juega como personaje de un guion que escribe quien se está analizando. Lo importante es la narrativa de la historia del sujeto y el arte del analista, emparentado más con el trabajo de un editor que puntea, subraya y pregunta, que con la labor del médico, el *encamina* almas o los *couchs*. No basta narrar la propia historia, es fundamental decir la *verdad* de sí mismo —si se quiere la verdad psíquica— para tomar la responsabilidad de ésta y para no

³⁶ Butler. *Op. cit.*, p. 85.

cicatrizan la herida narcisista con más narcisismo, sino iniciar la creación de sí.

Decir la *verdad* de sí mismo cuando hay muchas verdades es tarea compleja. Narrar la propia vida significa tomar el lugar de un otro, puesto que al construir un pasaje de la infancia se allega, en forma de recuerdo, al niño que fuimos. Podemos sentir ternura por él y deseos de defenderlo, pero al rememorar ese niño se trata de alguien más que ya no somos. Ese ejercicio de evocación coloca a quien se narra en lugar de un tercero: un sujeto de observación y reflexión para sí que pierde algo que jamás recupera. Eso es la huella jugando a escondidas con nuestra inevitable mirada hacia el pasado, el cual, pese a no dejar de recordarse, se aleja de nosotros irremediadamente, del mismo modo que El hombre hacia atrás se aleja de aquello que no puede dejar de mirar. No está mal, para crearse a sí mismo es necesario mirar al pasado de vez en cuando, pero también dejar atrás.

cuando el sujeto se convierte en un objeto para sí mismo, también pierde algo de sí; esta oclusión es constitutiva del proceso de reflexividad. [...] Foucault comparte aquí una tesis con el psicoanálisis. Algo se sacrifica, se pierde o, al menos, se gasta o se abandona cuando el sujeto se erige en un objeto de conocimiento posible. No puede “saber” lo que se pierde por medios cognitivos, pero sí plantear el interrogante respectivo mediante el ejercicio de la función crítica del pensamiento. Así, Foucault formula esta pregunta: “¿Cuánto le cuesta al sujeto ser capaz de decir la verdad acerca de sí mismo?”³⁷

A través del lenguaje el sujeto consigue auto pensarse y reconstituirse. Con éste racionaliza, negocia, reflexiona y asume,

³⁷ *Ibid.*, p. 164.

entre otros asuntos, su ser social. También enfrenta y confronta discursos según su historicidad y cultura. Es en ese procedimiento que se paga un precio: el costo ineludible de ajustarse a algún marco de verdad. No olvidemos que en el lenguaje ya está el entramado de los discursos humanos. Al pensar en uno mismo es irremediable percibirse tras la óptica de alguna racionalidad imperante; con todo, es imprescindible intentar cambiar de ópticas.

Siempre habrá singularidades excluidas por los discursos vigentes. Es ahí donde la literatura, el cine, incluso el psicoanálisis, abrirán las compuertas de lo otro. Más aún, podrían facilitar descripciones sobre sí que provoquen empatía y hospitalidad hacia otros ajenos a mí. Recordando lo dicho por Rorty acerca de los belgas en el capítulo de Empatía,³⁸ ¿no hay algo de esas descripciones en las últimas palabras de Roy, el Nexus-6, cuando se afirma describiendo las cosas que ha visto en su corta vida?, al aceptar su fragilidad, su muerte. Es un androide, sí, pero también alguien mortal como Deckard. Es en la descripción de su propia contingencia y mortandad que procura un acto ético: no matar a quien hubiese sido su asesino. Sentirse miserable no es disculpa para destruir al otro.

Zuckerman, en *Sale el espectro*, acepta que vuelve a sentirse trastornado en su vejez, al comprobar que, después de todo, no había terminado la elaboración de sí. Cambia de residencia, deja atrás su aislamiento, se sienta atraído, casi enamorado, por una mujer muchos años menor. Pareciera que el hombre que vuelve a Nueva York no es el mismo que decidió alejarse de la ciudad. Zuckerman se describe otra vez, sí, pero ya no como el anciano que ha

³⁸ Como recordatorio, en el capítulo dedicado a la empatía menciono que Rorty, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, compara la respuesta de daneses, italianos y belgas durante el Holocausto. El cree que resultaba más probable que los judíos fueran socorridos por daneses e italianos porque las descripciones que hacían de los perseguidos eran similares a las propias: es judío, pero también es milanés, o colega de trabajo, o padre de niños pequeños. Entretanto para los belgas las mismas descripciones —madre, padre, hermano, colega— difícilmente se aplicaban a los judíos.

terminado con la vida y con la humanidad; sino como un hombre que todavía puede enamorarse, luchar por lo que cree correcto y escribir nuevamente para enunciar todo lo que, al igual que el replicante Roy, ha visto, eso que también se perderá como lágrimas en la lluvia.

En la descripción y la creación de sí hay un precio. La constitución del sujeto se erige pagando un costo, esto es: “En cuanto contamos la *verdad*, nos ajustamos a un criterio de verdad y lo aceptamos como vinculante para nosotros”.³⁹ Hay que recordar que en el intento de hablar con veracidad es muy posible que no se diga la verdad porque, consciente o inconscientemente, al ajustarse a un sistema de creencias se pierde la capacidad crítica. Más allá de la problemática de decir o no la *verdad* sobre nosotros mismos está el enclave humano en lo social; puesto que es en la participación de la vida pública donde se produce mayor malestar, al tener que renunciar a ciertas pulsiones e instintos para formar parte de la comunidad.⁴⁰

Cualquier discurso sobre sí mismo es atravesado por la razón. Hay figuras de autoridad, imaginarias o simbólicas, interactuando en nuestro diálogo. Entre esas figuras está también la del analista, quien supone un saber para el *analizante*, aunque el saber de esa historia y su deseo sólo lo sepa quien se analiza. La escucha del analista procura la narración e interviene en los momentos que considera importantes. Asiste para romper discursos vacuos, culposos o victimistas que han atrapado al yo consciente del *analizante*, sin

³⁹ Butler. *Op. cit.*, p. 165.

⁴⁰ En *El malestar en la cultura* Freud reflexiona sobre esta situación humana: “¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella?”. Asimismo responde que aspiran a la felicidad y para ello existen dos caminos, evitar el dolor y buscar sensaciones placenteras. Dentro de las fuentes de dolor y sufrimiento está la relación con los otros, la renuncia o represión de ciertos instintos indómitos o dominados —como los distingue Freud— que al saciarlos provocan satisfacción. Siguiendo el diálogo de Butler con Foucault, el reconocimiento, los discursos de verdad en éste, si bien es distinto de las formas de racionalidad también son una forma de poder; la pregunta es cómo funciona o qué formas adopta.

permitirle ver algo más que una misma historia repetida infinidad de veces. Redirigir ese discurso hacia otros sentidos puede ser el primer paso a la creación de sí y a la redescipción, a una nueva significación del pasado, de sí mismo. Rorty piensa la literatura como un proceso similar, un espacio en el cual el sujeto, escritor o lector, consigue autonomía, se redescibe y también redescibe a otros. Si bien Rorty privilegia la narración literaria, particularmente las novelas, encuentra un equivalente en el psicoanálisis.

hay entre Nietzsche y Freud una diferencia que no recoge mi descripción de la concepción de Freud del hombre moral como un ser decente pero obtuso. Freud nos muestra que si miramos en el interior del conformista bien-pensant, si lo tenemos en el diván, hallamos que sólo superficialmente es obtuso. Para Freud nadie es absolutamente obtuso, no existe algo semejante a un inconsciente obtuso. Lo que hace que Freud sea más útil y más plausible que Nietzsche consiste en que él no relega a la vasta mayoría de la humanidad a la categoría de animales mortales. Pues la explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano no tan oprimida por el dolor que sea incapaz de adquirir un lenguaje, ni tan hundido en el trabajo que no disponga de tiempo para generar una descripción de sí mismo.⁴¹

En el discurso analítico Freud mostró cómo una reconstrucción verbal completa el espacio vacío entre dos sucesos aparentemente inconexos, procurando un sentido donde parecía no haberlo. Esa reconstrucción histórica escribe una verdad narrativa que, de alguna forma, funciona en el proceso de elaboración; aun si esa verdad no es por completo cierta. No olvidemos que “el

⁴¹ Rorty. *Contingencia...*, p. 55.

carácter irrecuperable de un referente original no destruye la narración; la produce ‘en una dirección ficcional’, como diría Lacan”.⁴² En la reconstrucción la memoria cubre los espacios vacíos con recreaciones que no sabemos que lo son. Se apuesta por un decir veraz; en otras palabras, quien enuncia cree que está diciendo la verdad. Esa verdad es la más importante y, pese a que no sea cierta de principio a fin, contiene piezas de verdad histórica del sujeto, así éstas sean impresiones o emociones más que hechos.

Tanto en la literatura como en la experiencia analítica, el sujeto puede crearse a sí mismo; claro, si vence sus propias resistencias. Ambos son espacios privados, íntimos, en los cuales se establece un nuevo modo de percibir al otro, nuevas maneras de relacionarse y experimentar a los demás, también la propia otredad. La responsabilidad individual es entendernos como obras —o identidades si así prefieren— inacabadas, en completo movimiento, aprendiendo y aprehendiendo la vida, con el derecho a re describirnos, a crearnos y con la obligación de hacerlo sin crueldad hacia los demás. Parafraseando a Zuckerman en otra novela de Roth, *La orgía de Praga*, nuestra historia no es una piel que puede cambiarse, es nuestro propio cuerpo, nuestra sangre. Historia que corre a través de nuestras venas, que no dejará de bombearse hasta la muerte. Ésa, nuestra historia, es todo lo que nos hemos permitido elaborar, lo que hemos hecho con lo que hicieron de nosotros, lo que llegamos a ser. Somos historia, al mismo tiempo somos nuestro invento: la manera en que nos inventamos.

⁴² Butler. *Op. cit.*, p. 57.

Conclusión

Cuántas veces con el semblante de la devoción y la apariencia de acciones piadosas engañamos al diablo mismo.

WILLIAM SHAKESPEARE

Cuando no queda ninguna esperanza que sacrificar, entonces queda poco espacio para el sujeto; cuando no queda ningún odio que sacrificar, entonces el sujeto está ya muerto.

FRANCISCO PEREÑA

Uno de los signos del subdesarrollo es la incapacidad para relacionar, aunque también es una constante humana: vivimos negados a aceptar nuestras propias contingencias. *El homo sapiens* se escuda en la voluntad de las mayorías para señalar y violentar cualquier singularidad que ponga en duda la certeza de su creencia. El abuso y la crueldad no son exclusivos de quienes detentan el poder.¹ Hay una mayoría apoyando la supresión y el maltrato de los que contradicen el *status quo*. Pensemos en las dictaduras religiosas y conservadoras de Argentina, Chile o España, por mencionar algunas, vergonzosamente célebres por sus crímenes de lesa humanidad. Todavía

¹ “No basta, pues, con una simple protección contra la tiranía del magistrado. Se requiere, además, protección contra la tiranía de las opiniones; contra la tendencia de la sociedad a imponer como reglas de conducta sus ideas y costumbres a los que difieren de ellas, empleando para ello medios que no son precisamente las penas civiles; contra su tendencia a obstruir el desarrollo e impedir, en lo posible, la formación de individualidades diferentes, y a modelar, en fin, los caracteres con el troquel del suyo propio”. Mill. S. (2007). *Sobre la libertad*. Ediciones Folio. p.15.

hoy existen personas añorando la mano dura de Pinochet, Franco o Videla, dignos representantes de la *decencia*.

La voluntad del pueblo significa, en realidad, la voluntad de la porción más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como la mayoría. Por consiguiente, el pueblo puede desear oprimir a una parte de sí mismo, y contra él son tan útiles las precauciones como contra cualquier abuso del poder.²

El siglo XXI nos ha echado en cara que la esclavitud no es algo superado. Ya sea dentro de un vergonzoso marco legal, al que apelan prestigiosas marcas de ropa, o en la total ilegalidad, donde continúa la explotación sexual y la servidumbre contra voluntad, 45.8 millones³ de personas trabajan como esclavos. Son explotadas en relaciones laborales míseras o víctimas de secuestro y tortura mediante la trata de personas; uno de los delitos más viles y perversos cometidos por el ser humano. Mientras esto ocurre, un mínimo porcentaje de gente rica hasta la obscenidad observa todo desde sus palcos, al tiempo que se escandaliza y crea una nueva fundación para expiar su parte de culpa.

Otro signo harto visible en la actualidad es el de los conflictos étnicos y religiosos. Asesinar y torturar por lo que suponen que dijo Dios no ha quedado en las páginas del Antiguo Testamento ni en la alegoría de Abraham y el sacrificio de Isaac. Dicha metáfora sobre la obediencia ciega a un ser divino ha dejado de ser una imagen. En nuestros días hombres, mujeres, niños y niñas son sometidos a castigos aberrantes, tortura, inclusive a la pena de muerte, por quebrantar —según líderes religiosos mas no por esto

² *Ibid.* p. 13.

³ Datos recabados por la fundación Walk Free. Más información en <http://www.globalslaveryindex.org>

espirituales— los mandatos de su Dios. La fiebre de decapitaciones a manos de gente que se une aleatoriamente a las filas de ISIS, se ha convertido en una constante mediática.

En *Temor y temblor* Kierkegaard discurre acerca de la fe y la ética tomando el sacrificio de Isaac como modelo. Kierkegaard se hace tres preguntas, una de éstas es: ¿Puede Dios alterar el orden ético? Dicho con más transparencia, ¿puede entenderse como un acto bueno el que Abraham haya intentado sacrificar a su hijo Isaac por obediencia y temor a Dios, cuando el asesinato es algo condenable a todas luces? Bueno, creo que el mundo está siendo rebasado por los caballeros de la fe, entregados al absurdo, sin importarles la crueldad de sus acciones. El sacrificio de Isaac⁴ es una alegoría en la cual Dios le ordena a Abraham sacrificar a su hijo para probar su temor y obediencia. Una locura. Pero la ficción mitológica, las escenas fantasiosas que permiten a los seres humanos fabular, se están instaurando ya no como simbólicas, sino reales.

⁴ “Después de estos hechos, Dios quiso poner a prueba a Abrahán; así que lo llamó: ¡Abrahán! Respondió Abrahán: Aquí estoy. 2 Y Dios le dijo: Toma a tu hijo, el único que tienes y al que tanto amas, a Isaac, dirígete a la región de Moriá y, una vez allí, ofrécemelo en holocausto, en un monte que yo te indicaré. 3 Al día siguiente, de madrugada, Abrahán se levantó y ensilló su asno; cortó leña para el holocausto y, en compañía de dos siervos y de Isaac, se dirigió al lugar que Dios le había indicado. 4 Al tercer día, Abrahán alzó los ojos y divisó el sitio a lo lejos. 5 Entonces dijo a sus siervos: Ustedes quédense aquí con el asno. El muchacho y yo seguiremos adelante para adorar a Dios; luego regresaremos con ustedes. 6 Abrahán tomó la leña del holocausto y se la cargó a su hijo Isaac, mientras él llevaba el cuchillo y el fuego. Y los dos siguieron caminando juntos. 7 Isaac dijo a Abrahán, su padre: ¡Padre! Abrahán respondió: Dime, hijo mío. Dijo Isaac: Tenemos el fuego y la leña, pero, ¿dónde está el cordero para el holocausto? 8 Abrahán respondió: Hijo mío, Dios proveerá el cordero para el holocausto. Y continuaron caminando juntos. 9 Una vez llegaron al lugar que Dios había indicado, Abrahán erigió un altar, preparó la leña y después ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar encima de la leña. 10 Pero cuando Abrahán alargó la mano para tomar el cuchillo con el que degollar a su hijo, 11 el mensajero del Señor le gritó desde el cielo: ¡Abrahán! ¡Abrahán! Él respondió: Aquí estoy. 12 El mensajero le dijo: No pongas tu mano sobre el muchacho ni le hagas ningún daño. Ahora sé que obedeces a Dios y ni siquiera te has negado a darme a tu único hijo. 13 Al levantar la vista, Abrahán vio un carnero enredado por los cuernos en los matorrales. Fue entonces, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en sustitución de su hijo. 14 A ese lugar Abrahán le puso el nombre de: ‘El Señor proveerá’, y por eso hasta el día de hoy se dice: ‘Es el monte donde el Señor provee’. 15 El mensajero del Señor llamó por segunda vez a Abrahán desde el cielo, 16 y le dijo: Juro por mí mismo, dice el Señor, que por haber hecho esto y no haberme negado a tu único hijo, 17 te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena de la playa. Tus descendientes conquistarán las ciudades de sus enemigos 18 y, puesto que me has obedecido, todas las naciones de la tierra serán bendecidas por medio de tu descendencia”. Génesis 22:2-22.

El odio y el temor al otro, hacia lo otro, es aprovechado con fines belicistas, por intereses económicos o para mantener a la población aglutinada y controlada a través del miedo. Recordemos la polémica reelección de Bush como apoyo en la guerra contra Irak. O la gran purga realizada por Stalin y justificada por los mismos soviéticos. Igualmente la oleada de atentados terroristas en países *infieles*, avalados por la población musulmana más ortodoxa. Los tiranos crueles no hubiesen sido nada sin el respaldo de grandes colectividades, ya fuesen militares o civiles. Esa es la razón por la cual las campañas políticas y religiosas son dirigidas a los sectores menos instruidos y más pobres. Del mismo modo sucede con las políticas anti inmigrantes. Europa y Estados Unidos apuntan al extranjero como la amenaza a sus fuentes de trabajo, a sus costumbres y a sus creencias.

El odio al migrante es un resorte que brinca en el instante más inesperado. Otro espectro recorre el mundo: el de la xenofobia. En la incapacidad o la pereza humana de relacionar, los países desarrollados obvian su deuda con las migraciones de pobres que tanto padecen. Son un animal senil con viejas heridas provocadas por sí mismo, lamiéndolas mientras se lamenta y apela a una supuesta inocencia, sin aceptar un ápice de responsabilidad.

Advertidos, pues, de la dictadura de las mayorías, pero en la actualidad también hay que estarlo de la dictadura de las minorías, ya que el discurso sobre la tolerancia y la corrección política sólo ha oscurecido el verdadero espíritu de la ética; lo que provoca, sin darse cuenta, más discriminación. No sólo por utilizar *las* y *los* en el lenguaje se lucha con eficiencia contra la misoginia; ni por referirse a la gente de raza negra como afroamericano se disminuye el odio racial en Estados Unidos; o por hacer publicidad *sustentable* y sensiblera las transnacionales voraces, como Coca Cola, detienen la explotación acuifera en países del tercer mundo. Son fuegos artificiales tapando los verdaderos problemas para fingir una actitud

moral y responsable. Pura forma recubriendo el pantanoso cieno del fondo, parafraseando a Bellette.

Ningún espíritu humano posee la verdad ni está libre de contingencia. Es imperdonable, aún más cuando se realiza con crueldad, la imposición de ideas y creencias a quienes no las comparten. Si un individuo considera, debido a sus creencias religiosas, que la homosexualidad es pecado y por ello decide ser casto; sin duda tiene todo el derecho, por increíble que parezca a otros, de serlo. Lo que no puede permitirse es que maltrate y violente a mujeres y hombres que han aceptado y abrazado su homosexualidad. Ninguna creencia personal y privada debe ser impuesta a otros, mucho menos de forma cruel.

Y, a todo esto, ¿qué es crueldad? Me parece una pregunta que se responde sola y a solas, en la intimidad, sin justificarse o victimizarse, lejos del murmullo colectivo azuzando nuestras acciones; se responde allí, en el intersticio que evoca, así sea en fugaces descargas, la gravedad de lo que hacemos, de lo que hemos hecho. Bien a bien conocemos la magnitud de nuestros actos, sabemos cuándo hemos sido crueles, cuándo rebasamos el límite. No creo que hagan falta más teorías sobre lo que es bueno y lo que es malo, ni más merolicos con complejo de amo dirigiendo rebaños. Tampoco instituciones nuevas que, como explica Rorty, ya existen las correctas, habría que hacerlas funcionar sin privilegiar la codicia o las morales individuales.

Hacen falta otras descripciones de nosotros mismos, de lo que es lo humano, de lo que queremos que sea lo humano. Una creación de nosotros que recuerde que no hay cosa más deleznable que la crueldad. Ni un fundamento más porque allí donde nace éste surgen los fundamentalistas convencidos de someter, torturar y hasta matar en nombre de una creencia. Aunque el fundamentalismo no sólo supura en Medio Oriente, habría que empezar a cuestionarse por las creencias intocables del bloque occidental; si la libertad de

expresión blandida, a veces con crueldad e irresponsabilidad,⁵ no se está convirtiendo en nuestro propio Mahoma. Rorty advierte sobre lo cruel de la humillación, afirma que “la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces”;⁶ y yo añadiría blanco del escarnio público. Libertad de expresión, sí, por supuesto, pero cómo y con qué fin, es lo que cada uno debería preguntarse. Aprendamos a relacionar, recordemos a Marat y el terror de su época.

La libertad de expresión es el pilar del sistema democrático. Un derecho fundamental e inalienable señalado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Su trascendencia es indiscutible. Estoy a favor de la misma antes de consentir cualquier mordaza, porque su valor ha quedado manifiesto en la caída de regímenes tiranos, en la necesidad y el derecho de las sociedades a estar informadas. Sólo pretendo una reflexión de la misma, un discernimiento que nos guíe, digamos, a una autorregulación. A un pensamiento, por nimio que sea, que ayude a cuestionarse a quienes están en poder de los medios sobre la responsabilidad que tienen ante ésta. Quiero ser muy contundente para evitar la tergiversación. No hablo de censurar, hablo de una confrontación con nosotros mismos para respondernos, en la intimidad del pensamiento individual, si eso que queremos publicar es un discurso de odio, un despliegue de poder o un ejercicio genuino e impostergable de libertad.

⁵ “el argumento de Foucault afirma no sólo que siempre hay una relación con esas normas, sino que cualquier relación con el régimen de verdad será a la vez una relación conmigo misma. Sin esa dimensión reflexiva no hay crítica posible. Poner en cuestión un régimen de verdad, cuando este gobierna la subjetivación, es poner en cuestión mi propia verdad y, en sustancia, cuestionar mi aptitud de decir la verdad sobre mí, de dar cuenta de mi persona”, Butler. *Op. cit.*, p. 38. Y a esto glosaría lo que apunta Rorty en *Ironía, contingencia y solidaridad*, el ataque, o bien la burla, humillante e irresponsable de las creencias ajenas.

⁶ Rorty. *Contingencia...*, p. 107.

¿Cómo superar la autoridad sin pretender autoridad?, pregunta Rorty. Su respuesta es Proust, alguien despreocupado de la redescipción de sus libros, quien ha dado por concluida su tarea al ordenar los pequeños hechos de su vida, al desautorizar a quienes se colocaron en el lugar de la *autoridad*; alguien responsable de sus acciones y de su palabra. Pensado así, cada quien tiene el derecho, hasta el deber, de crearse a sí mismo para poner en duda la autoridad de quienes intentan calificarlo, etiquetarlo, juzgarlo e, incluso, manipularlo. Más adelante, desoírlos con la entereza necesaria que le permita discernir, desde su yo individual, los actos éticos que puedan surgir en medio de su identidad colectiva; logrando así diferir el yo del somos, y procurando “una inevitable dimensión ética, inevitable e ineludible, porque el vínculo social, el agrupamiento, no suple esa dimensión ética, puesto que la ética está en la condición misma del sujeto y el sujeto no coincide con la colectividad”.⁷

Quizá mediante la creación de sí describamos nuevas sociedades a las que nos gustaría pertenecer, comunidades donde se respete lo privado siempre que éste no signifique crueldad hacia otros. En boca de Rorty: “Concebir como fin de una sociedad justa y libre el dejar que sus ciudadanos sean tan privatistas, *irracionalistas* y esteticistas como lo deseen, en la medida en que lo hagan durante el tiempo que les pertenece, sin causar perjuicio a los demás y sin utilizar recursos que necesiten los menos favorecidos”.⁸ Una sociedad en la cual —una vez más Rorty— aceptemos que los seres humanos compartimos la misma susceptibilidad al sufrimiento; que hay algo en los seres humanos que exige respeto y protección, con absoluta independencia de sus creencias y la contingencia de éstas. Todavía existe algo digno de salvaguardar en

⁷ Pereña. *De la violencia...*, p. 190.

⁸ Rorty. *Contingencia...*, p. 16.

nosotros mismos y sólo podemos lograrlo con autonomía, porque la crueldad envilece por encima de cualquier discurso moral; no hay recompensa válida que la excuse. Hay un somos, pero también millones de soy además de mi yo.

¿Cómo superar la autoridad sin pretender autoridad?, hago mía la pregunta pese a no poder responderla. Entonces vuelve a mí aquella fotografía de Diane Arbus en la cual El hombre hacia atrás está de pie, inhiesto, con la mirada fugada hacia un lugar incognoscible para quienes observamos su retrato. Lo veo allí vestido de manera formal, con su impermeable transparente y el gesto apenas dibujado en una expresión sobria. Le imagino durante su performance en medio de la pista del circo de fenómenos, con el cuerpo transitado por miradas y palabras que dejaban en él restos escapando a toda verbalización; expuesto, sí, pero también afirmando su vida y su singularidad. Veo a sus pies, anatómicamente equivocados, indefensos y atravesados por la mirada del otro, siendo parte esencial de su historia. Pienso en su fue, para él no más soy ni será. Sueño su mirada perdida hablando toda una vida, su vida, sosteniendo a la vista de todos la diferencia, su diferencia, mientras camina hacia aquello que jamás llega y que, sin importar cuánto mire, se aleja en dirección inversa.

El hombre hacia atrás es una metáfora de la vida humana avanzando a ciegas hacia el futuro sin dejar de mirar el pasado, aferrado a sus discursos arcaicos de divinización. Sin embargo, en ese mirar atrás también es posible reconocer y recobrar alguna singularidad, por pequeña que sea, que aliente al autoconocimiento y la creación de sí. Que anime a desplegar la subjetividad y la ética en nosotros, porque un yo sin subjetividad, sin la distancia necesaria con el otro y con el vínculo social, termina queriendo destruir a los demás o a sí mismo. Necesitamos ese guiño, el del hombre hacia atrás, para continuar nuestro viaje histórico, aún sin saber a dónde nos dirigimos; porque se trata de esa clase de recorrido que

no puede esbozarse en un mapa. Sólo así podremos seguir nuestro trayecto, jamás detenido, nunca profetizado, sino descubierto paso a paso por nosotros mismos antes de que el sol fulmine la espiral fugaz de la historia humana.



Las 7 virtudes contemporáneas. Un diálogo ético con las obras de Diane

Arbus, Akira Kurosawa, Philip K. Dick, Alan Moore, Teresa

Margolles, Thomas Vinterberg y Philip Roth, de Norma Lazo, se ter-

*minó de imprimir en agosto de 2017, en los talleres gráficos de VEI Visión e Impresión, S.A. de C.V., ubicados en Nogal núm. 51, colonia Santa María la Ribera, delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México, C.P. 06400. El tiraje consta de 2 mil ejemplares. Para su formación se usó la familia tipográfica *Borges*, de Alejandro Lo Celso, de la fundidora PampaType. Concepto editorial: Félix Suárez, Hugo Ortiz, Juan Carlos Cué y Lucero Estrada. Formación: Esmaragdaliz Isbeth Villegas Pichardo. Portada: Esmaragdaliz Isbeth Villegas Pichardo y Alejandra Ávila Vega. Cuidado de la edición: Tomás Fuentes Estrada, Delfina Careaga Becerra y la autora. Supervisión en imprenta: Esmaragdaliz Isbeth Villegas Pichardo. Editor responsable: Félix Suárez.*

