





Editada por los estudiantes del Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas

Cazamoscas	Manizales - Colombia	Año 7	Nº 9	pp. xxx	agosto - diciembre	2015	ISSN 1909 - 6704
------------	----------------------	-------	------	---------	--------------------	------	------------------



ISSN: 1909-6704  
Año 7. N° 9 Agosto-Diciembre 2015

**Editada por**  
Programas de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Artes y Humanidades  
Semillero Cazamoscas  
Universidad de Caldas  
Manizales-Colombia

**Tutor**  
Nicolás Duque Buitrago

**Director - Editor**  
Daniela Mesa Cardona  
Juliana Zuluaga Meza

**Comité editorial**  
Valentina Santa Aguirre  
Valentina Ramírez  
Víctor Parra  
Carlos Andrés Parra  
Juan Camilo Osorio Alcalde  
María del Mar Rodas  
Julián Arias  
Pamela Echeverri

**Ilustraciones**  
Paola Fernanda López V

**Comité técnico**  
Traducciones:  
Alejandra Ortiz, Vanessa Arias  
Diseño y diagramación:  
Paola Fernanda López V., Lina Marcela Molina G.

**Correspondencia e información Revista Cazamoscas**  
Programas de Filosofía y Letras  
Universidad de Caldas - Sede Palogrande  
Carrera 23 # 58-65. Manizales - Colombia.  
Apartado Aéreo: 275  
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151.  
Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151  
revistacazamoscas@ucaldas.edu.com

**Venta**  
Universidad de Caldas. Librería Universidad de Caldas.  
Sede Palogrande. Primer Piso.  
Tel.: (6) 8781500 Ext. 21150  
E-mail: libreriauniversitaria@ucaldas.edu.co  
Facebook: Revistacazamoscas

# CONTENIDO

## PRESENTACIÓN

p. xxx

## ZONA ARTICULAR

Parsons y Rawls en la tradición del orden y del control social

Luis Alberto Carmona Sánchez



p. xxx

La esperanza y el recuerdo como campos de la desdicha

Nancy Lorena Gamboa



p. xxx

Hannah Arendt y los límites de lo político. Hacia una lectura del problema del mal como destrucción de la pluralidad humana

José Alexis Blanco R



p. xxx



## ESPANTAMOSCAS

Acusación a la tragedia eurípidea en la parábasis de *Las ranas* de Aristófanes

Carlos Andrés Gallego Arroyave



p. xxx

Razones del Tigre para matar al Lobo: parricidio y erotismo en *Vidas perpendiculares*

Yeni Zulena Millán Velásquez



p. xxx

La locura heroica en la épica y la tragedia griega

Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid



p. xxx



## SEDIMENTOS LITERARIOS

Dos historias sobre plantas

Julián Becerra



p. xxx

El palo de mango

Mauricio Garay Quiñones



p. xxx

Gané

Camilo Isaza Valencia

p. xxx

Poemas: Me duele el alma y se ha hecho noche y No-tiempo, no-vida

Victor Parra Can

p. xxx



## RESEÑAS

La ontología del atomismo lógico de Bertrand Russell

Hernando Tabares Sánchez



p. xxx

# P R E S E N T A C I Ó N

---

Queridos lectores, nos complace presentarles el noveno número de la revista *Cazamoscas*. En esta ocasión le presentamos al lector once textos de temáticas muy variadas. Entre ellas queremos resaltar la literatura, haciendo énfasis en que *Cazamoscas* es una revista tanto filosófica como literaria.

La *Zona Articular* inicia con un texto sobre Parsons y Rawls escrito por Luis Alberto Carmona. En este texto, Luis Alberto explica las relaciones conceptuales que hay entre los dos autores, mostrando cómo la teoría liberal de la justicia de Rawls sigue la tradición conservadora de la teoría del orden y del control social de Parsons. El segundo artículo es *La esperanza y el recuerdo como campos de la desdicha*, un texto de Nancy Lorena Gamboa en el que nos explica la categoría de desdicha desde el punto de vista de Soren Kierkegaard y José Alexis Blanco, el encargado de cerrar esta sección, explica cómo el mal banal destruye la pluralidad en su texto *Hannah Arendt y los límites de lo político*.

En la segunda sección, *Espantamoscas*, hemos incluido tres ensayos; el primero, de Carlos Andrés Gallego Arroyave, plantea que el cómico Aristófanes, en su obra *Las ranas*, hacía crítica literaria a Eurípides; el segundo, de Yeni Zuleta, expone el parricidio y el erotismo en la novela *Vidas perpendiculares* y finalmente Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid se ocupa de la locura heroica en el contexto de la épica y la tragedia griega.

Enseguida, en la sección *Sedimentos literarios*, particularmente nutrida en esta ocasión, incluimos un texto que podríamos categorizar como un ensayo falso, *Dos historias sobre Plantas*, de Julián Becerra; a continuación publicamos dos cuentos: El palo de mango de Mauricio Garay Quiñones y Gané, de Camilo Isaza Valencia y para añadir más variedad todavía a este número la sección cierra con dos poemas de Víctor Parra Cano: *Me duele el alma y se ha hecho noche y No-tiempo, no-vida*.

Para finalizar, en nuestra sección *Reseñas*, tenemos una sobre la ontología del atomismo lógico de Bertrand Russell, de Hernando Tabares Sánchez.

Queremos agradecerle por su apoyo a la Facultad de Artes y Humanidades y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, así como a los profesores que hacen posible la publicación. Esperamos que todos ustedes disfruten de esta edición y que sigan leyendo, criticando y enviando sus aportes a la revista.

*Comité editorial de la Revista Cazamoscas*



# ZONA ARTICULAR

---



“Lorem ipsum at dolor de murtis at devenitus calar guin guardi  
leviosa expelia ar musca furtur det et fin”

Kierkegaard, *In vino veritas*

# PARSONS Y RAWLS EN LA TRADICIÓN DEL ORDEN Y DEL CONTROL SOCIAL

**Luis Alberto Carmona Sánchez**  
Universidad Católica de Manizales  
luiscarmonasanchez@hotmail.com

## Resumen

Con el siguiente artículo, pretendo otorgarle al lector información de carácter pertinente, que lo ayudará a comprender de una manera más precisa y sencilla, las relaciones conceptuales que hay entre el filósofo John Rawls y el sociólogo Talcott Parsons, que mostrarán cómo la teoría liberal de la justicia de Rawls sigue la tradición conservadora de la teoría del orden y del control social de Parsons. Para ello, los presupuestos conceptuales de los autores en mención fueron abordados comparativamente.

## Palabras clave

Parsons, Rawls, orden, sociedad, política, actores.

## Abstract

Through this article, I want to confer to the reader essential information which will be a great help to fully understand in an accurate and simple way the conceptual relationship between the philosopher John Rawls and the sociologist Talcott Parsons, as well as to show how Rawls' liberal theory of justice keeps the conservative tradition of the Parsons' order and social control theory. The relation specified before was presented in a comparative way.

## Key words

Parsons, Rawls, order, society, politics, actors.

# I. La sociedad bien ordenada

**E**n la sociedad bien ordenada John Rawls advierte la preocupación que mantiene el sociólogo Talcott Parsons en torno a la conservación del orden y el mantenimiento del control social. A continuación, se mostrará de forma más detallada la intención de cada uno de los autores respecto al asunto del orden.

Talcott Parsons, heredero del funcionalismo durkheimiano, admitió que el orden de la sociedad se preserva en la medida en que se implemente un sistema de cultura que ponga como fundamento la cooperación. Esta herencia funda una primera conexión entre la teoría de la justicia de Rawls y la tradición de la teoría del orden y del control social expuesta por Parsons. Es divergente el modo como Parsons se refiere a la sociedad en términos de orden, lo cual termina por ser un adalid conceptual en Rawls, quien lo expresa más adelante bajo la noción de 'estructura ordenada de la sociedad'.

Una sociedad que cuenta con una estructura bien ordenada garantiza su autosuficiencia, así como la no presencia de intentos de desviación por parte del individuo; de esta manera, se garantiza la estabilidad del colectivo. Sin embargo, la sociedad no se encuentra exenta de dicha desviación, ni en los casos de experimentación teórica, pues ante esto lo que se busca es un mejor proceder bajo la capacidad naturalizadora de la *reforma*, capacidad con que cuenta el sistema social parsoniano. La integración de los individuos no sufre alteración alguna.

De esa suerte, el organismo en su conjunto o el sistema integral propuesto por Parsons es constitutivo por un subsistema denominado *sistema social*, el que termina por ser uno de los miembros funcionales de aquel. Parsons, al respecto, deja claro que la integración funciona por sí misma, con lo que logra garantizar la autorregulación y el surgimiento del sistema cultural en el marco de su teoría. El sistema cultural se sirve de la familia, la escuela y la iglesia

para materializar la socialización que termina, armónicamente, con el buen comportamiento y la autorregulación de las personas; frente a lo que la sociedad exige de ellos. Así, bajo el proceso de socialización, la incorporación de valores y normas están dadas para garantizar el cumplimiento de la función de la cultura en la latencia de sí misma. Se evidencia entonces la forma cómo lo que se ha llamado la *gran teoría sociológica* de Parsons tiene incidencia en la metateoría de Rawls.

La sociedad bien ordenada de Rawls es posible en la medida que su estructura básica contiene y reproduce, en sus instituciones, la concepción pública de la justicia. En términos más precisos, Rawls afirma que la sociedad es efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Este planteamiento hubiera hecho eco positivo en el funcionalismo heredado por Parsons, pues recuerdese que la máxima del funcionalismo reza que la sociedad tiende hacia la autorregulación y la interconexión de sus diversos componentes (valores, normas, metas, funciones).

En virtud de lo afirmado, véanse comparativamente dos citas que dan sustento a esto. Afirma Parsons que "una sociedad solamente podrá ser autosuficiente hasta el punto en que por lo general pueda contar con realizaciones de sus miembros que contribuyan adecuadamente al funcionamiento societario" (Parsons, 1974, p. 18). Por su parte, Rawls es claro al expresar que "la idea de estabilidad puede introducirse del modo siguiente: a fin de ser estable, una concepción política de la justicia debe generar su propio apoyo y las instituciones a las que conduce deben ser autoejecutables" (Rawls, 2002, pág.170). Son pues, las exigencias formuladas por ambos autores.

Tanto la incorporación de valores y normas comunes, como la incorporación de una "concepción pública de la justicia", nace cuando el propósito es el mantenimiento del orden (equilibrio) de la sociedad; en beneficio de la reducción de la intervención militar que pueda padecer en su interior la sociedad que tiene en mente cada autor, pero sin tener la misma consideración si su respectiva sociedad es quien acomete la intervención hacia su exterior.

## II. El voluntarismo y la no-voluntad

El pensamiento de Parsons conoce dos períodos teóricos diferentes en su proceso de maduración; como también sucede con Rawls y su filosofía política. Refiriéndonos al primero, se logra identificar a un primer Parsons quien se preocupa, en gran parte, por la gran teoría de la acción, lo que lo lleva a escribir en 1937, *La estructura de la acción social*. Posteriormente se puede observar a un segundo Parsons, que expresa su interés por el estudio "macro" de la sociedad, como se encuentra en su obra *El sistema social*, escrita en 1951. Cabe resaltar que para Parsons, el voluntarismo mantiene su continuidad en la imposibilidad de entrar y salir de la sociedad politizada estipulada por Rawls.

Con lo anterior podemos concluir, con base en el interés particular que presenta Parsons, que éste, al hablar del voluntarismo, lo hace en el marco de su primer periodo, en el de la teoría de la acción; la cual se constituye de: a- acto unidad, b- voluntarismo y, c- *Verstehen*<sup>1</sup>. Para efectos del propósito de la presente exposición, haré mención sólo del segundo componente (b- voluntarismo), el cual hace alusión a las elecciones que hacen los actores en las circunstancias sociales donde se encuentran.

A causa de las circunstancias (valores, normas, ideas y situaciones) a las que están circunscritos los individuos (actores, según la terminología parsoniana), se afirma que estos no son completamente libres al momento de hacer efectiva su elección. De manera que el voluntarismo no implica libre voluntad.

En lo que concierne al segundo periodo, encontramos en Parsons el interés estructural-funcional de la sociedad, en donde plantea cuatro imperativos funcionales de todo sistema social (ACIL). Parsons, en tanto sociólogo de la gran teoría, dice que la estructura de la sociedad presenta cuatro imperativos: 1- Adaptación, sistema que satisface las exigencias de los actores; 2- Capacidad para alcanzar metas, todo sistema debe definir y alcanzar

sus metas principales; 3- Integración, función de la integración para controlar a los actores; 4- Latencia, mantenimiento de patrones culturales y renovación de la motivación en los actores.

Como se advertirá, el trasfondo de cada uno de los imperativos funcionales es la posición que tienen los actores en los mismos, razón por la que los actores, afirma Parsons, no hacen su ingreso ni deciden su retiro del sistema social de manera voluntaria. Se da pues desde la adaptación del organismo biológico al mundo externo mediante el trabajo, la producción y la distribución, transitando por la capacidad para alcanzar metas, función que desempeña la política mediante la movilización de los actores y de los recursos para un determinado fin, hasta la integración y la latencia. Los actores son parte de la estructura, por ello lo único que les corresponde es incorporarse funcionalmente a la estructura de la sociedad, lo cual no constituye un acto de voluntad.

Por su parte, en el caso de Rawls, su posición frente a la de Parsons sobre la voluntad del actor, puede encontrarse en el último periodo de la vida del filósofo con su acercamiento a los ideales republicanos.

En *La justicia como equidad, una reformulación*, nuestro filósofo liberal dice que el individuo no entra voluntariamente en la sociedad política, si se entiende por ésta un "sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente" (Rawls, 2002, pág. 26), dado que esta sociedad es cerrada. En páginas anteriores de la misma obra había expresado que:

... la justicia como equidad, en cuanto concepción del proceso social, se centra primero en la estructura básica y en las regulaciones necesarias para mantener a lo largo del tiempo la justicia de trasfondo para todas las personas por igual, sea cual fuere su generación o su posición social. (Rawls, 2002, pág. 8)

Este asunto nos conduce a plantear uno más específico, como lo es la relación entre el individuo y la sociedad bajo la idea de integración y cooperación social.

1. Parsons la asume como la necesidad de analizar la acción desde una perspectiva subjetiva.

### III. La idea de integración y cooperación social en la adaptación del individuo a la sociedad

Para garantizar y mantener el orden y el control social, Parsons consigue teóricamente que la sociedad adapte al individuo a su "normal" funcionamiento, lo que se obtiene gracias a la mediación de los procesos socializadores que incorporan patrones de acción en los actores. Esta idea, en términos de Rawls, se muestra en la necesidad de mantener el orden y la estabilidad de la sociedad mediante procesos educativos, familiares e institucionales que incorporen, en cuanto éstas por sí lo tienen (las instituciones de la estructura básica), ideas de justicia como equidad.

Volviendo a Parsons, y a la luz de lo planteado sobre él hasta el momento, se nota con mayor claridad que su interés, en tanto sociólogo, del orden, es saber cómo el sistema controla al actor y no cómo éste crea y mantiene el sistema social. En correspondencia con este interés, y casi en sentido aprobatorio, cuando Rawls se refiere a la cooperación social, deja claro que ésta es "guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta" (Rawls, 2002, pág. 29).

Estas semejanzas expresas permiten afirmar que, a partir del sistema de cooperación social en Rawls y su semejante en Parsons como sistema social y cultural, se constituyen en la elevación de la teoría conservadora del orden al plano liberal de la justicia.

En síntesis, Rawls continúa refiriéndose a la estructura básica de la sociedad bien ordenada, la que asume como:

[...] el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas y surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo. (Rawls, 2002, pág. 33)

En vista del ejercicio comparativo que se viene proponiendo, me permite insistir en destacar algunos apartados divergentes al propósito definido. Reitera Rawls que "los ciudadanos aceptan como justas las instituciones existentes y no suelen tener deseo alguno de violar o renegociar los términos de la cooperación social, dada su posición presente y prospectiva" (Rawls, 2002, pág. 171). Parsons, conceptual y políticamente, aprueba la afirmación de Rawls, al decir que lo indicado por éste es cierto en la medida que los actores comparten pautas valorativas, lo cual facilita las actuaciones favorables y/o desfavorables del sistema de valores. Frente a esta declaración de Parsons, Rawls no discrepa, por el contrario, llama la atención sobre la consideración de determinados matices morales y metodológicos que traen consigo el comportamiento de este tipo de posiciones, y básicamente de consideraciones e implicaciones de tipo ético-políticas; que hace llevar a cuesta la similitud conceptual y de contenido existente entre la función que cumple el sistema cultural en Parsons -sobre todo este sistema, que en últimas es el que consolida y mantiene la integración entre el individuo (su personalidad) y el sistema social-, y el "sistema de cooperación social" en Rawls.

### IV. Ánimo conciliatorio

La escasa intervención del Estado como legítimo monopolizador de la fuerza física ante las desviaciones sociales y las injusticias evidencia un problema, encabezado por la defensa de autores que pretenden solucionar y resolver dicho inconveniente.

En el caso de Parsons, se asume ineficaz e innecesario el poder con el que pueda evitarse desviaciones provenientes por parte de los actores, incluso, no reivindica el poder ante situaciones de guerra, y éste ha de ser asumido únicamente como represión física. No es el poder quien mantiene y garantiza el orden de la sociedad, pues este a largo plazo provoca mayor desintegración y "desviación social", lo que propone controlarse, concluye Parsons. De todas formas, se presentarán conflictos sociales, siendo el caso que, si no es el poder del Estado quien logra

imponer y mantener el orden y control de la sociedad, entonces ¿a quién le corresponde asumir esta función? La respuesta ya ha sido tratada: a los mecanismos de socialización (familia y escuela), quienes hacen que el individuo suministre a los actores valores, normas, ideas y acciones comunes; labor de integración que cumple el sistema social y labor de mantenimiento por parte del cultural. Por tanto, el desarrollo y la consolidación de un sistema cultural se fundamentan en la cooperación.

Para Rawls lo anterior puede entenderse como la intervención que se le concede al Estado, como monopolizador legítimo de la fuerza física; le otorga mayor crédito a lo que denomina "reglas claras, simples e intangibles", encarnadas, transmitidas y reproducidas por las instituciones que de suyo cuentan con la idea de justicia como equidad. El filósofo es claro en este punto cuando se refiere al segundo rasgo distintivo de la relación política. Dice:

[...] El poder político es siempre, obvio es decirlo, poder coercitivo respaldado por la maquinaria del Estado para hacer cumplir sus leyes. Pero en un régimen constitucional el poder político es también el poder de los ciudadanos iguales considerados como un cuerpo colectivo. (Rawls, 2002, pág. 243)

Más adelante afirma su planteamiento y lo amplía al señalar que:

[...] Las consideraciones que les mueven [a los ciudadanos satisfechos con la estructura básica de la sociedad] no son amenazas o peligros percibidos que provienen de fuerzas externas sino que son consideraciones hechas en los términos de la concepción política que todos asumen. (Rawls, 2002, pág. 266)

**Volviendo a Parsons, y a la luz de lo planteado sobre él hasta el momento, se nota con mayor claridad que su interés, en tanto sociólogo, del orden, es saber cómo el sistema controla al actor y no cómo éste crea y mantiene el sistema social**

En condescendencia con Rawls, puede ser incorporada su idea de la desobediencia civil, con la que se podría apoyar un posible espíritu de sublevación necesaria y justa, pero sólo en casos especiales y, por ende, restringidos. Sin embargo -y esto es muestra de la incorporación de ideas republicanas, reveladas críticamente por los mismos liberales rawlsianos-, Rawls sobrepone la idea de estabilidad en la sociedad. La desobediencia pierde poder conceptual, mientras la utopía realista de este autor hace lo propio, tomando mayor fuerza. Por tanto, la idea de una sociedad estable a raíz de cambios operados por su interior no conlleva a amenazas que impidan el desarrollo de la misma.

Tanto en Parsons como en Rawls, sus respectivos planteamientos sociológicos, filosóficos y políticos, dieron explicación y respuesta a la sociedad que, fundada sobre el orden y el control social, originó la legitimidad en los idearios políticos aportados por los autores considerados. Así, la categoría de cooperación deviene central en el ideario conservador, aunque paradójicamente no deja de ser una consecuencia necesaria el hacerse liberal, de la misma forma como el ideario liberal (sin mayor esfuerzo) se apropia de los principios conservadores.

## Conclusiones

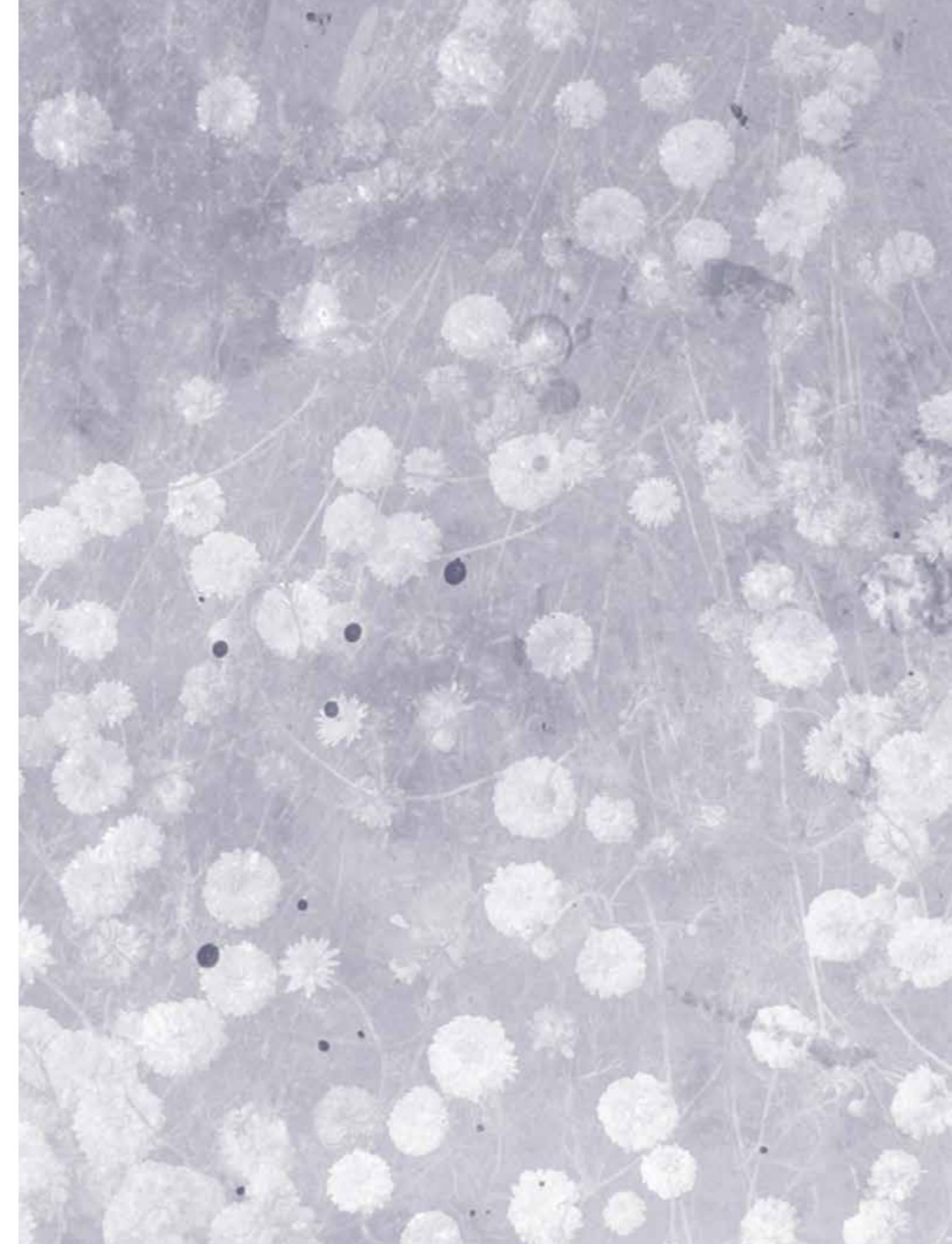
En el presente escrito se puso en juego, bajo notable riesgo metodológico y comprensivo, la relación conceptual existente entre el sociólogo Talcott Parsons y el filósofo John Rawls, en quienes puede leerse una línea delgada de continuidad en sus "metateorías". Un ejemplo de ello es la obra de Parsons, enmarcada en la tradición académica interesada por el orden y el control social, y la de Rawls en la tradición contractualista: en esta parte terminan por incorporar y sugerir ideas republicanas que tanto Parsons como Rawls no escatimarian en apropiarse para fundamentar sus respectivos planteamientos.

De igual manera, se necesita no sólo satisfactorio, sino necesario, continuar con el trabajo exploratorio de asemejar analítica y críticamente los postulados de ambos autores abordados en el presente escrito; labor que se torna gratificante en la medida que las islas interpretativas imaginadas e impuestas externamente sobre las teorías, se desvanecen por la fuerza propia que les subyace a las mismas. En consecuencia, los ejercicios que posibiliten la relación, el habla y el escucha entre los pensadores que tenemos por diversos y excluyentes, serían esenciales en cuanto al aporte interpretativo de la riqueza en las teorías y de la posibilidad de contar con miradas sociales y humanas integrales, más que conceptuales mecánicas y/o aisladas de sus respectivas condiciones objetivas en las cuales se forjan y a las cuales terminan respondiendo bajo compromiso académico, ético y político.

Finalmente, nuevas relaciones conceptuales esperan ser advertidas entre los autores trabajados en el presente escrito, y que con plena seguridad el lector ya habrá aproximado alguna. Por ejemplo, indagar sobre la forma como Parsons trata el estatus-rol mientras Rawls plantea la categoría de los más y menos aventajados; de igual manera sobre la concepción de familia en ambos, etc. "Vetas en bruto", que requieren ser cinceladas hasta que adopten formas claras y sugerentes, que iluminen la comprensión de la realidad y la superación de las teorías, con lo que se les hace plena justicia.

## Referencias bibliográficas

- Mejía, Quintana, O. (2005) *La tensión republicana en la teoría de John Rawls*. En: *John Rawls legado de un pensamiento*: Editorial Universidad del Valle. Cali.
- Delgado Grueso, D (Compilador). (2005). *John Rawls legado de un pensamiento*: Universidad del Valle.
- Mejía, Quintana, O. (1998). *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa*: Temis.
- Mills, C. W. (1961). *La imaginación sociológica*: Fondo de Cultura Económica.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*: Trillas.
- (1986). *Autobiografía intelectual. Elaboración de una teoría del sistema social*: Tercer Mundo.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad, una reformulación*: Paidós.
- (1986). *Justicia como equidad*: Tecnos.
- (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.



# LA ESPERANZA Y EL RECUERDO COMO CAMPOS DE LA DESDICHADA

**Nancy Lorena Gamboa**

Estudiante Universidad Pedagógica Nacional

lorenag321@hotmail.es

*“El objeto del recuerdo se puede arrojar todo lo lejos que se quiera pero siempre viene de nuevo hacia nosotros, insistente y atronador como el martillo de Thor”*

Kierkegaard, *In vino veritas*

## Resumen

En esta ponencia se exponen las características que Soren Kierkegaard presenta en su texto “el más desdichado”, parte del libro: “O lo uno o lo otro I”, sobre la categoría de desdicha. Se estudian las categorías temporales de recuerdo y esperanza y su relación con el olvido que posibilita la existencia desdichada.

El recuerdo está enlazado con el tiempo pretérito, lo que fue; la esperanza con el tiempo futuro y este está más cerca del presente. Aquí cobra sentido la distinción entre recordar y acordarse, que permite comprender el paso de las experiencias a recuerdos.

A partir de algunos ejemplos que ilustra el mismo Kierkegaard, sobre las individualidades rememorantes (Níobe) y las individualidades expectantes (los cristianos), se argumenta que el más desdichado es Jesucristo. Esta forma de existencia vista desde lo temporal, es colocada como un indicador que permite que cada cual determine qué tan desdichado es su existir.

## Palabras clave

Acordarse, desdicha, recuerdo, esperanza, olvido.

## Abstract

The characteristics of the category of misfortune are revealed through the book: “Either/Or” by Soren Kierkegaard, specifically taking part in “The unhappiest one”. Some temporal categories of memory and expectation are widely considerate, as well as the connection with forgetfulness in which the unhappy existence takes its place.

Memories have a strong bond with the past, expectation with the future and this one at the same time is closer to present. Here the distinction between a memory and a remembrance is fundamental and enables to figure out the transition from experiences to memories.

Some examples given by illustrations of Kierkegaard about “individualities that call to mind” (Níobe) and “individualities that expect” (Christians) argue that Jesus Christ is the unhappiest one. The temporal point of view allows to measure and determine the misfortune of every existence.

## Key words

Remembrance, misfortune, memory, expectation, forgetfulness.



**K**ierkegaard empieza el texto relatando la existencia de un monumento en Inglaterra cuya inscripción causa sorpresa: "El más desdichado". Para él, es claro que esta inscripción tiene varios sentidos y significados que dependerán de aquel que la lea. Entre aquellos a los que intrigue, estará el que piensa ser el más desdichado, ¿quién no ha considerado que su existencia le da el honor de ostentar este título? y ¿cuántos se habrán preguntado por la vida que debió llevar aquel que posee este título en su sepulcro? Lo más extraño de todo ha sido que tal tumba está vacía, ¿qué podría querer decir este acontecimiento? ¿Estará esperando el sepulcro quién lo llene? O, tal como lo sospecha Kierkegaard, ¿será que tal ha resucitado y anda por el mundo, ya que ni en su sepulcro ha encontrado alivio a sus tormentos?

Pero descartando algunas posibilidades, Kierkegaard se centra en aquella que sostiene que el más desdichado no ha sido encontrado, y aquel sepulcro está vacío en tanto que no se ha establecido quién pueda ostentar semejante título. Justo aquí, antes de emprender la búsqueda, se aclara que el sepulcro al que se dirige no es al Santo sepulcro de oriente, el sepulcro aquí mencionado está en occidente, aquel que atrae, no a los creyentes, sino a los desdichados que piensan que tal sepulcro está reservado para ellos.

Esporesto que reunidos los *Συμπαρανεκρωμενοι*<sup>2</sup>, la comunidad que no participa ni de alegrías ni cree en la felicidad, aquella que va por el mundo buscando desdichas y penas y que no está asociada a partir de ningún presupuesto específico, toma la tarea de deliberar y considerar quién puede ser

2. Término utilizado por Kierkegaard, haciendo referencia a la expresión griega «comunidad de difuntos». El término resulta de la unión de los términos *paránekros* (uno que, como yo, está muerto), *nenekroméno* (difunto) y *synnekrousthai* (morir con).

digno de tal sepulcro, serán sus integrantes quienes reunidos de vez en cuando en la bruma de la noche y en torno a la infamia, estudien y determinen a quién debe pertenecer tal título.

Los que se consideran los más desdichados se acercan y son escogidos, esto en función de un filtro que va descartando a algunos. Este dispone que la muerte, el temor a morir y quien considere tal cosa una desdicha no puede llamarse el más desdichado, dado que "tenemos la muerte por la felicidad suprema" (Kierkegaard, 2006, p. 186). La desdicha es vivir o, en algún sentido, no poder morir; esto último en relación con la leyenda del judío errante, al que Jesucristo condenó a vagar por el mundo hasta la parusía. Aun así, Kierkegaard aclara que este misterio sería demasiado fácil de resolver si ese fuera el caso. Considera mejor se inaugure un torneo, una competencia en la que nadie sea excluido, salvo el dichoso y el temeroso de la muerte, ni siquiera los muertos pues también vivieron y saben de desdichas.

A partir de este instante, Kierkegaard expone la posibilidad de la dicha sólo en aquellas individualidades que están presentes. Ostenta que las individualidades rememorantes (pasado) o expectantes (futuro) son desdichadas; es aquí donde el tema del tiempo es incluido en la definición de desdicha. A partir de esta consideración, se desprenden dos categorías para presentar el dilema que existe en el tiempo presente: por una lado el recuerdo y por el otro la esperanza, ambas en relación con la posibilidad de la individualidad de estar en el presente. Kierkegaard argumenta que "no es posible en sentido estricto llamar desdichada a una individualidad que se hace presente en la esperanza o en el recuerdo" (Kierkegaard, 2006, p 235), es decir, no es la más desdichada. Un suceso puede matar la esperanza y hacer que se viva en el recuerdo, tal como la joven que pretendía casarse y al verse sola pierde la esperanza en el amor y se dedica a recordar su desdicha, o por el contrario arrebatar el recuerdo y hacerse presente en la esperanza, como la joven cuyo amante fue a la guerra y vive tratando de olvidar el día de su partida y solo anhelando el de su regreso.

Otra forma de individualidad expectante es la de aquellos que viven esperando la vida eterna. Solo para puntualizar más el caso, se coloca como

ejemplo a los cristianos, quienes en apariencia están renunciando constantemente a su presente. En su alma sólo pueden esperar una vida mejor en el cielo o en el paraíso, se conforman con sus penas en la tierra, en su presente, saben que la verdadera alegría no está aquí y ahora sino que estará cuando alcancen la tierra prometida, por ahora se resignan y aguardan la anhelada parusía. Pero esta resignación les evita renegar contra su finitud y logran hacerse presentes en la esperanza. Por esta razón, ellos tampoco son los más desdichados.

Expone el autor que el recuerdo está enlazado con el tiempo pretérito, con lo que fue, y la esperanza con el tiempo futuro que está más cerca del presente, esto dado a que se contempla este tiempo futuro como una posibilidad alcanzable. Ambos, tanto el recuerdo como la esperanza, necesitan que así como lo que viene como lo que fue, tomen una significación propia, que haya cobrado o cobre realidad para la individualidad. Pero ¿a qué se refiere Kierkegaard con cobrar significación o realidad? Probablemente está enlazado con algunas diferencias planteadas entre la memoria y el recuerdo.

"Recordar no es en manera alguna idéntico a acordarse" (Kierkegaard, 1976, p 8). Esta diferencia radica en la posibilidad de acordarse de un suceso cualquiera sin necesidad de recordarlo, pues recordar es dar significado a un acontecimiento. El objetivo del recuerdo es alejar y poner a distancia, dar significado y hacer posible la reflexión, "el recuerdo es idealidad, y como tal, mucho más cargado de sentido y de responsabilidad que la memoria indiferente" (Kierkegaard, 1976, p. 9), el recuerdo no trata de asuntos banales, son los momentos especiales los que lo conforman y logran conectar al hombre con lo eterno, tiene tanta fuerza como la de un retorno insistente y es esta característica de retorno lo que lo dota tanto de sentido. Acordarse de la merienda que se tomó ayer y recordar el día de la graduación, son ocasiones que pueden no cobrar la misma realidad, el acordarse se nutre de lo inmediato, mientras que el recuerdo implica reflexión y puede considerarse un arte.

Otra característica importante de los recuerdos es que no son comunales. Para Kierkegaard la persona que lo intenta, lo hace más por interés propio. Los recuerdos son totalmente privados, cuando se comunican cambian de significado y esto

los hace únicos e individuales. Tal como lo plantea Kierkegaard, recordar es un arte complejo, no es solo acordarse, es cogitar, no solo es inmediatez, es pura reflexión.

El recuerdo tampoco se opone al olvido, "el recuerdo y el olvido no están en oposición ni son contrarios" (Kierkegaard, 1976, p. 14). Este movimiento dialéctico del que se intenta escapar, da la posibilidad al hombre de tener una constante reflexión sobre su objeto de recuerdo. En lo que respecta a la memoria cabe contemplar la exactitud del momento, simplemente se acuerda el individuo o no de cierto evento, mientras que en la elaboración de un recuerdo la individualidad lo modifica porque pone algo de suyo en ese momento y lo transforma, no es simplemente una imagen captada del instante, es un dibujo propio lleno de matices.

Para finalizar con este asunto, el autor presenta a la memoria como algo innecesario: "tan insignificante es, (...) el papel que para mí representa la memoria (...) que a veces tengo la impresión de no haber vivido el suceso que se rememora, sino que solamente lo he inventado" (Kierkegaard, 1976, p. 15). La profundidad con la que se vive la existencia está enlazada con las ilusiones y las nostalgias, los anhelos y también los sueños; la individualidad expectante también se hace presente en el recuerdo, una meta planteada en el pasado, se trae al presente por medio del recuerdo, pero aún no ha sucedido, es parte del futuro, para recordar realmente una ilusión es necesario que en el momento en el que nace se llene de sentido y así lograr que se convierta en algo posible.

Ya con esta aclaración sobre cómo las cosas cobran realidad y significación se puede entrar a revisar cada uno de los casos que menciona el autor. Uno de ellos es el de aquel que espera algo que no puede ser, el que espera un imposible, pues al momento de perder la esperanza no se convierte en una individualidad rememorante, sino que a pesar de todo espera. Aquí surge la posible formación de los desdichados. Sin embargo, el caso opuesto de aquella individualidad, que no tiene nada que recordar y aun así no quiere estar expectante, es la formación del más desdichado. Como en el caso de aquel que siendo ya viejo desea darle significado a una infancia que jamás tuvo, de la cual, no tiene nada que recordar pero esto no le impide volver

a ella, o aquel que a punto de morir vuelve sus ojos a los placeres de la vida, aquellos que en el pasado no disfrutó. Este triunfo de las individualidades rememorantes se da porque Kierkegaard considera que las desdichas relacionadas con la esperanza están enmarcadas más en la decepción que en otra cosa, en cambio son aquellas desdichas, las del recuerdo, las que poseen eso aún más doloroso que las primeras, entre estos desdichados está el superlativo.

En esta parte Kierkegaard expone una combinación y al mismo tiempo una imposibilidad: ¿qué es aquello que no permite a la individualidad expectante hacerse presente en la esperanza? ¿Qué detiene a la individualidad rememorante de hacerse presente en el recuerdo? “Aquel que le impide hacerse presente por su esperanza es el recuerdo y aquello que le impide hacerse presente por su recuerdo es la esperanza” (Kierkegaard, 2006, p. 236). En el primer caso la desdicha aparece porque se viven como recuerdo las metas, las ilusiones. Tal como aquel que en algún tiempo soñó con ser marinero, pero esta meta no la cumple en su presente, sino que la mantiene en su memoria y no como pasado, sino todavía como futuro. Se atormenta por su sueño recordándolo, no anhelándolo. En el otro caso, se es desdichado porque se espera algo que debió pasar, tal como la que vive esperando aquel matrimonio que no sucedió; para ella el suceso debió ser vivido antes, su meta se encuentra en el pasado y no es capaz de entender su situación como un recuerdo, sino que sigue en espera.

Para poder comprender mejor esta tesis, Kierkegaard se sirve de varios ejemplos. El primero de ellos hace referencia a la diosa Níobe de la mitología griega, hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas, quien pierde a sus doce hijos a manos de Artemisa y Apolo. Cuando ella se da cuenta de la tragedia, siente un dolor tan insopitable, que en

**Los otros casos, el de la parábola del hijo pródigo y el de Job, ambos ejemplos bíblicos, ilustran también pérdida y penas. El primer relato presenta aquel anciano que vive con la esperanza de volver a ver a su hijo, quien decidió marcharse lejos. El segundo muestra la historia del patriarca de la pena, quien pierde todo por designio divino y después es recompensado por su fe.**

medio de su llanto implora a Zeus quedar petrificada y convertirse en piedra. Ya como estatua, es transportada al monte Sípilo, donde cuentan que se veía brotar lágrimas de esta figura de mármol con aspecto femenino. Kierkegaard y los *Συμπαραγνωμενοι* la admiraron, pues ella perdió todo en un instante, ella renunció a la esperanza y al futuro quedando petrificada en el recuerdo, ella en su desdicha logró ser dichosa, porque ahora hace parte de lo eterno, ya nada puede inquietarla y aunque el mundo cambie, ella no conoce ni entiende de futuro.

Los otros casos, el de la parábola del hijo pródigo y el de Job, ambos ejemplos bíblicos, ilustran también pérdida y penas. El primer relato presenta aquel anciano que vive con la esperanza de volver a ver a su hijo, quien decidió marcharse lejos. El segundo muestra la historia del patriarca de la pena, quien pierde todo por designio divino y después es recompensado por su fe. Ambos viven en la esperanza, aguardaban por que Dios les devolviera lo que alguna vez fue suyo. En el caso del hijo pródigo, este vuelve a casa y el padre lleno de júbilo le dice a su hijo mayor que “había que celebrar esto con un banquete y alegrarnos, porque tu hermano, que estaba muerto, ha vuelto a vivir; se había perdido y lo hemos encontrado” (Lc 15, 32); en el caso de Job, que estuvo en la más terrible austeridad, perdió todo menos su esperanza, “desnudo vine a este mundo, y desnudo saldré de él. El Señor me lo dio todo, y el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor!” (Job 1, 21). Ellos conocieron la desdicha de esperar, aunque su fe les devolvió lo que habían perdido.

Aparece a continuación la figura de un joven que asesinaron a fuego lento, un joven que deseaba ser mártir. Aunque Kierkegaard no especifica quién es, probablemente se trate de san Lorenzo, quien al ser mandado a repartir los bienes de la iglesia por orden del emperador Valeriano, los donó a todos

los pobres de Roma. Al verlo, el prefecto le dijo: “Osas burlarte de Roma y del Emperador, y por ello perecerás. Pero no creas que morirás en un instante, lo harás lentamente y soportando el mayor dolor de tu vida” (Duchesne, 1886, p.155). Fue condenado a la hoguera y mientras moría dijo: “Assumestinquit, versa et manduca” (Duchesne, 1886, p.155 - 156). Es decir, *Dadme la vuelta que por este lado ya estoy hecho*. Él fue desdichado pero obtuvo la dicha en su martirio, tuvo lo que tanto esperaba, ser mártir, aunque muy probablemente no como él hubiese deseado.

Elvira, el personaje de *Siluetas*, otro de los textos del libro “O lo uno o lo otro I”, aparece aquí como la joven que no encuentra sosiego, pues no está segura de si el amor de su vida fue un impostor o un mentiroso “¿Me engañó? ¡No! ¿Me había prometido algo? No. Mi Juan no era un pretendiente (...) Abrió sus brazos, yo le pertenecí (...) ¿Qué más puedo pedir?” (Kierkegaard, 2006, p. 216). Ella por un instante no fue tenida en cuenta para ganar este torneo de desdichados, dado que una pena amorosa común no posee la relevancia necesaria, pero su pena después tomó tal relevancia, al notar que estar en medio de esta terrible oscilación entre amor y desamor era un tormento, esta pena no encontraba alivio porque no lo buscaba, esta joven nutría su ser con esta contraposición y vivía en función de ella. Después de conocer esta pena, los *Συμπαραγνωμενοι* deciden que ella debía estar, aunque no como la poseedora del sepulcro, sí muy cerca de este. Le dicen que sienta alegría por su desdicha, le piden que llore durante el día y se divierta en las noches, o viceversa, ella está en la punta de la desdicha.

Después de tantos casos, de buscar y buscar al acreedor de este sepulcro, aparece el más desdichado. Es un hombre joven, algo encorvado, amante del recuerdo y de la luz de la esperanza. Este joven que aparece en el texto sin un nombre específico, deduciremos que es Jesucristo. Pero ¿qué argumentos se darían para darle este apelativo? ¿Cómo podría ser el redentor de la humanidad el más desdichado?

Jesucristo fue el más desdichado y al mismo tiempo el más dichoso. Kierkegaard proporciona algunas pistas que pueden ser interpretadas y permiten llegar a esta consideración. Una de ellas,

es que la dicha está en la muerte y el único que tuvo esta dicha y la perdió ha sido Jesucristo. Por otra parte, el más desdichado no es un individuo sino una comunidad, esto puede interpretarse como los cristianos que forman el cuerpo de Jesucristo, pues son todos hijos de Dios y forman una sola iglesia.

Jesucristo vivió y por esto fue desdichado, murió y fue dichoso. Al resucitar fue a sentarse a la diestra de su padre, allí donde el tiempo no existe, es pura eternidad como lo planteaba San Agustín, y solo en este presente se puede ser dichoso. “Dichosos los que reconocen su necesidad espiritual, pues el reino de Dios les pertenece” (Mt 5, 3). Es así como la filosofía kierkegaardiana presenta esta dialéctica entre la esperanza y el recuerdo, y cómo estas, al mismo tiempo, parecen disputarse la causa de la desdicha.

## Referencias bibliográficas

- Kierkegaard, S. (1976). *In vino veritas*. Madrid. Ed.: Guadarrama.
- (2006) *O lo uno o lo otro, un fragmento de vida I*. Madrid, Ed.: Trotta
- Kierkegaard, S. (1976). *La repetición*. Madrid. Ediciones Guadarrama.
- (1997) *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid. Ed.: Trotta.
- (2006) *O lo uno o lo otro, un fragmento de vida II*. Madrid. Ed.: Trotta.
- Duchesne, L. (1886). *Liber Pontificalis 25*, vol. 1. París: E. Thori

# HANNAH ARENKT Y LOS LÍMITES DE LO POLÍTICO. HACIA UNA LECTURA DEL PROBLEMA DEL MAL COMO DESTRucción DE LA PLURALIDAD HUMANA

**José Alexis Blanco R**  
Universidad Del Rosario  
blanco.jose@urosario.edu.co

*“Pues en toda lucha hay que tener los pies firmemente plantados en el suelo. El Partido enseña cómo. El infinito era una cantidad políticamente sospechosa, el Yo, una cualidad sospechosa. El partido no reconocía su existencia. La definición de individuo era: una multitud de un millón dividida por un millón. ”*

*Koestler, A, El Cero y el infinito*

## Resumen

El tema principal que abordaré en este escrito constituye un análisis del significado que tiene el problema del mal en los escritos de Hannah Arendt, estudiado desde el punto de vista de la destrucción de la pluralidad humana. Mi objetivo es principalmente entender qué significa que el mal expresado en el siglo XX a través de los gobiernos totalitarios suponga una destrucción de la condición humana de la pluralidad. Partiré de la presentación general de lo que significó el totalitarismo en la obra de Arendt y avanzaré discutiendo los aspectos más importantes de dos de los términos empleados en sus escritos, *mal radical* y *banalidad del mal*, para llegar finalmente a encontrar una clave para la lectura del problema, que busca integrar el conjunto de la obra de Arendt alrededor de una comprensión del mal como destrucción de la condición humana de la pluralidad.

## Palabras clave

El problema del mal, Mal radical, Banalidad del mal y Pluralidad humana.

## Abstract

The purpose of this paper is to analyze the meaning of the problem of evil in Hanna Arendt's work based on her arguments concerning the theory of human plurality. The main objective is to address the question of what it means that the evil expressed through totalitarian governments in the XXth century presupposes a destruction of the human condition of plurality. To accomplish the objective a series of steps will be taken, firstly, an overview of what totalitarianism meant in Arent's theoretical works, followed by a discussion of the uttermost relevant aspects of the terms 'radical evil' and 'banality of evil', to finally uncover the key that will allow the integration of Arendt's work around a notion of evil understood as the destruction of the human condition of plurality.

## Key words

The Problem of Evil, Radical Evil, Banality of Evil, Human Plurality.

# I

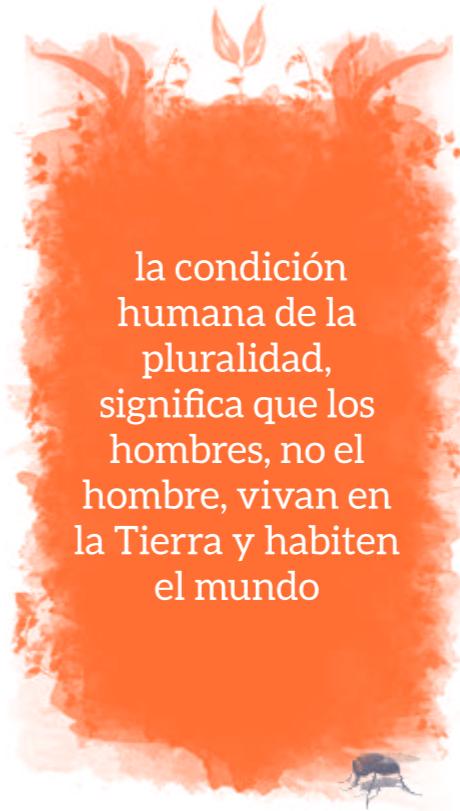
**H**annah Arendt dedicó gran parte de sus escritos al estudio de las fuerzas destructivas que emergieron en el siglo XX, por ejemplo, la lógica de los campos de concentración, la ideología totalitaria, la evaporación de la facultad de juzgar y el estudio y conceptualización de las experiencias subyacentes a la captura y ejecución de uno de los más grandes criminales del siglo XX, Adolf Eichmann. En particular, la preocupación más relevante que Arendt abordó en *La condición humana* (1958) fue establecer "una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias" (Arendt, 2012, p. 33). Pero, ¿qué quiere decir "el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias"? Siguiendo la interpretación de George Kateb, podemos clasificar las contribuciones de Arendt al campo de la teoría política en dos grandes grupos. Por un lado, se destaca "her analysis of the political evil of the twentieth century, especially totalitarianism in its Stalinist and Nazi forms", mientras que por el otro, sobresale "her analysis of the excellence of politics" (Kateb, 2000, p. 130). Tanto un aspecto como otro, apuntan directamente a series de libros y ensayos que desarrollan con sumo detalle cada dimensión de su obra. En el terreno del "political evil", *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), *Eichmann en Jerusalén* (1963), junto con varios ensayos y conferencias, logran demostrar sus contribuciones al campo. Por otro lado, en el ámbito de su reconsideración del significado de la política, predominan *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1963) y varios de los ensayos recogidos en el libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961).

Teniendo en mente este panorama, una de las alternativas más interesantes para no producir una fractura en el núcleo de su pensamiento y, con esto, poder estudiar la obra de Arendt sin perder de vista

las dos caras de la moneda, es seguir el apunte de Margaret Canovan, quien considera que es mucho mejor "to follow her thought trains, to situate her best-known works within them and to show how they were related to one another" (Canovan, 1992, p. 7). Así llegaremos a una clave de lectura del pensamiento de Arendt, de acuerdo con la cual, gran parte su obra tiene raíces en las abrumadoras experiencias que vivió con el Totalitarismo. En esta misma línea la opinión de Kateb es que "Totalitarianism pressed on her with such force that she had to respond and try to be theoretically adequate to those great horrors" (Kateb, 2000, p. 130).

Tomemos como referencia lo que a grandes rasgos es el fenómeno estudiado por Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951): el deseo de dominar y organizar a las masas. Las conclusiones que arroja su estudio indicarán una anotación novedosa: el totalitarismo (en sus dos versiones) es un régimen político único en la historia de la humanidad. ¿Por qué? En primer lugar porque sus acciones representan una ruptura con la

**El totalitarismo (en sus dos versiones) es un régimen político único en la historia de la humanidad. ¿Por qué? En primer lugar, porque sus acciones representan una ruptura con la tradición. Esto quiere decir que nuestras categorías políticas y morales para juzgar el mundo dejaron de ser útiles. Y en segundo lugar, por su pretensión de transformar, o mejor, suprimir la condición humana**



**la condición humana de la pluralidad, significa que los hombres, no el hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo**

tradición<sup>3</sup>. Esto quiere decir que nuestras categorías políticas y morales para juzgar el mundo dejaron de ser útiles. Y en segundo lugar, por su pretensión de transformar, o mejor, suprimir la condición humana.

La administración del poder implementada en los regímenes totalitarios a través de la figura de las leyes naturales y de la historia planteó un problema fundamental para Arendt: no permitir la posibilidad de que las aspiraciones individuales trasciendan, de modo que se puedan sacrificar todos los individuos por cuenta de la causa. Esta descripción hace eco en un rasgo fundamental del pensamiento político de Arendt, en la idea según la cual la condición humana de la pluralidad, significa que los hombres, no el hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo (Arendt, 2012, p. 35). El énfasis que se hace en los hombres y el carácter plural de la

3. Arendt cree que "el fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres (...) [Pues] tal ruptura nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación (...)" (Arendt, 1996, p. 32-33).

expresión significa que, aunque todos compartamos el hecho de llamarnos *seres humanos*, nunca nadie será igual a otro que haya vivido o vivirá en la tierra. De manera que un sistema que pone en cuestión el carácter plural de la vida humana reduciéndolo a una descripción genérica del hombre, impone serios retos al examen planteado por Arendt.

# II

A fin de elaborar mejor este punto conviene preguntarse ¿cómo es que el totalitarismo logra consolidar los procedimientos que acompañaron lo que Arendt denominó como la "dominación total"? El reto de dominar a las masas y la atmósfera de novedad que imprimió el totalitarismo en el mundo, indican que aquellas estrategias "tradicionales", con las que tiranos y déspotas organizaron sus reinos, ahora no iban a ser las mismas. Estos novedosos mecanismos estaban perfectamente organizados a partir de dos grandes dimensiones de la vida social presentes por ese entonces; por un lado, las élites, para quienes la ideología y el adoctrinamiento totalitario jugó un papel fundamental; y por otro, aquellos seres humanos que habían sido excluidos de la comunidad, para quienes el campo de concentración se convirtió en su destino.

Las ideologías, que literalmente indican 'la lógica de una idea', son un fenómeno político reciente, afirma Arendt. La característica más importante de este dispositivo actualizado por el totalitarismo, es su deseo por capturar la historia de la humanidad y de esta manera poder aplicarle los principios e ideas que las constituyen. Las ideologías desean explicar el pasado, el presente y el futuro de la humanidad (concebida como una entidad genérica y homogénea) a la que se le pueden aplicar premisas para extraer de ella deducciones acerca de su comportamiento. La ideología promete explicar todos los acontecimientos que se le presenten asumiendo que las acciones de los hombres son perfectamente predecibles. Y esto resulta absolutamente problemático.

En *Los Orígenes*, se afirma que la institución más consecuente del régimen totalitario era el campo de concentración. Allí, según Arendt, se percibía la intención de manipular y transformar al hombre.

De hecho, durante el proceso de la “dominación total” que hacía uso de la expresión “todo es posible”, se ejecutó el más grande y radical experimento totalitario; el objetivo de este tipo específico de dominación, diferente a la impuesta por las tiranías o las dictaduras de un solo partido, fue “organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos” (Arendt, 2013a, p. 589). ¿Qué quiere decir Arendt cuando afirma que la intención Nazi era “organizar la pluralidad humana”? Este rasgo del proyecto Nazi mostraba la intención de reducir la condición humana a un mero haz de reacciones, eliminando la espontaneidad inherente a cada hombre “a algo que ni siquiera son los animales” (Arendt, 2013a, p. 590). La espontaneidad describe una cualidad exclusiva del ser humano en la cual se afirma que:

El hombre fue creado para comenzar algo. Con el hombre llegó al mundo el comienzo. (...) La erradicación total del hombre en cuanto hombre es la liquidación de su espontaneidad. Y esto significa a la vez la revocación de la creación. (...) Quizás aquí está la conexión entre el intento de destrucción del hombre y el intento de destrucción de la naturaleza. (Arendt, 2006, p. 66)<sup>4</sup>

De manera que lo que buscó el régimen Nazi fue la creación de un nuevo tipo de hombre; aquí la expresión “el hombre”, en singular, alude directamente a la crítica que Arendt realiza a propósito de la “omnipotencia”, y tiene importantes consecuencias al momento de pensar la pluralidad humana.

Bien podemos hablar del hombre y de los hombres cuando tenemos la tarea de describir a los seres humanos. En el primer caso nos estaríamos refiriendo al hecho según el cual, el hombre se ha convertido en un ser omnipotente y junto a él todas las cualidades que este concepto implica. Llevada

4. De acuerdo con Arendt, “los campos de concentración son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa”. (Arendt, 2013, p. 590)

hasta sus últimas consecuencias, la omnipotencia conduciría necesariamente a la inutilidad de los hombres. Ya que si se da el caso de que existiera un ser humano omnipotente en la tierra, el resto de los hombres representarían la misma función que le ha sido asignada a los elementos, objetos e instrumentos que rodean nuestra existencia: se harían inmediatamente prescindibles y superfluos. En el segundo caso, la expresión los hombres indicaría que la condición humana de la pluralidad vendría a ser la encargada de “limitar el poder” del hombre que “todo lo puede” (Arendt, 2006, p. 51 - 53). La pluralidad se encarga de trasladar el gobierno de uno solo al gobierno de todos. De ahí que son los hombres quienes habitan el mundo, y como tal, su revelación única y distinta demuestra que el capricho totalitario de eliminar la pluralidad humana persigue el intento de hacer superfluos a los habitantes del régimen.

### III

De acuerdo con Arendt la obsesión totalitaria era la invención de una nueva criatura, que en el marco de lo que se podría denominar la “especie humana”, fuera susceptible de ser reemplazada por otra sin el más mínimo problema ético, jurídico o político. De esta manera, el único deber, la única “libertad” de ese nuevo tipo de hombre, era la preservación de la especie humana a toda costa<sup>5</sup>. Arendt cree que el intento totalitario de suprimir la condición humana de la pluralidad haría que la especificidad de cada vida humana fuera totalmente eliminada del mundo, y allí donde se trazaba una poderosa distinción entre los hombres y el resto del reino animal ya no habría lugar para decir lo contrario. Un régimen con la ambición de dominar, no precisamente a una cultura o a un Estado, sino al hombre mismo, es capaz de destruir por completo todas las

5. En Los Orígenes, Arendt escribe: “Hitler menciona varias veces que él «[anhela] una condición en la que cada individuo sepa que vive y muere para la preservación de su especie (...) Una mosca pone millones de huevos, todos los cuales perecen. Pero las moscas siguen existiendo». (Arendt, 2013a, p. 589)

normas y categorías jurídicas, políticas y morales conocidas; sin embargo parece que, en medio del vértigo y la confusión que produce el examen de la experiencia totalitaria, existe con seguridad al menos un elemento discernible, y la manera en la que Arendt distingue este elemento, quizás el rasgo sustantivo que caracteriza las acciones totalitarias, es a través del concepto de ‘mal radical’.

Alejada de las implicaciones religiosas que tiene la idea del mal, Arendt define este fenómeno como algo que “nada tiene que ver con lo psicológico” (Arendt, 2006, p. 18).

No se trata de un tipo de mal egoísta que persigue la sevicia y el daño, todo lo contrario, el mal, en su manifestación más radical, significa hacer superfluo al hombre; suprimir aquel enlace que existe entre los hombres: la pluralidad. Políticamente hablando este fenómeno se hizo evidente en el periodo que comprende las dos guerras mundiales, en donde millones de personas circulaban por toda Europa sin la posibilidad ni el derecho de pertenecer a una comunidad, a un Estado. El síntoma más relevante de este fenómeno es aquella actitud de desprecio que se tiene hacia las víctimas de este tipo de acontecimientos, ya que en una sociedad de masas cada ser humano es susceptible de ser prescindible; de manera que la atmósfera de la sociedad totalitaria se ha tornado superflua. En este contexto, el objetivo que se tiene con el hombre es su conservación, ya no en el marco de una comunidad de hombres y bajo la dimensión distintiva de su existencia, sino como un miembro más del género humano “del cual pueden eliminarse partes en todo momento” (Arendt, 2006, p. 18). Esta es, sin duda, la característica fundamental de una sociedad que vive bajo los principios de un régimen totalitario.

La “superfluidad” (superfluousness) es aquel fenómeno o situación en la cual los hombres llegan a convertirse en seres prescindibles e intercambiables; Arendt afirmará que de hecho esta condición no solo influye en las víctimas y demás ciudadanos de un régimen totalitario, todo lo contrario: ser

superfluo, es una característica que se aplica a todos los miembros de la sociedad, ya que también:

la obsesión totalitaria era la invención de una nueva criatura, que en el marco de lo que se podría denominar la “especie humana”, fuera susceptible de ser reemplazada por otra sin el más mínimo problema ético, jurídico o político.

Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no les preocupa si ellos mismos resultan estar vivos o muertos, ni siquiera si alguna vez vivieron o nunca nacieron. (Arendt, 2013a, p. 616).

Esta afirmación contrasta de manera significativa con un fragmento del reportaje

dedicado al criminal de guerra Adolf Eichmann publicado por Arendt en el año de 1963 que lleva por nombre *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. El pasaje en cuestión dice lo siguiente: “Eichmann repitió una y otra vez la existencia de «una actitud personal diferente» con respecto a la muerte, «cuando uno ve muertos en todas partes», y cuando todos esperaban con indiferencia la propia muerte. «No nos importaba morir hoy o morir mañana, y, en ocasiones, maldecíamos el amanecer que nos pillaba todavía vivos» (Arendt, 2013, p. 157).

El esquema de un tipo de maldad intencional sujeta a un agente se ve directamente afectado por las consideraciones elaboradas por Arendt. Si se pudiera afirmar que existe una característica distintiva de gran parte de las catástrofes humanas acontecidas durante el siglo XX, entre ellas el Holocausto, sería el hecho de que dentro de los repertorios de violencia utilizados por gran parte de sus protagonistas no existía el resentimiento, el sadismo o la humillación. Cuando Arendt se enfrenta directamente con el juicio de Eichmann entiende que el carácter banal del mal que él representa indica una incapacidad para pensar, claro, para pensar “desde el punto de vista de otra persona”, Arendt concluye que “no era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia

de otros, y por ende contra la realidad como tal" (Arendt, 2013, p. 79). Este sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos produjo una característica fundamental (dicho sea de paso, para comprender la situación de Eichmann), y que es expresada por Antonina Grunenberg de la siguiente manera: el adoctrinamiento ideológico es fundamentalmente auto-referencial, es decir, sin referencia al mundo de la pluralidad (Grunenberg, 2002, p. 361). Esta eliminación de la pluralidad, del *entre* que nos caracteriza como seres humanos miembros de una comunidad, advierte una manera de entender el fenómeno de la banalidad del mal a la luz de la amenaza que el totalitarismo le impuso a la condición humana de la pluralidad.

Parece ser que aquel ambiente de superfluidad bajo el que se vive en un régimen totalitario, y que es expresado a través del concepto de *mal radical*, también hace eco en el concepto que Arendt acuña para describir la conducta y comportamiento de Eichmann. ¿Por qué? Antes, detengámonos a pensar cuál es ese otro aspecto del pensamiento arendtiano que apunta hacia la condición humana de la pluralidad, y que resulta jugar un papel protagónico al momento de imaginar las consecuencias de la eliminación de la misma.

En el primer "fragmento" del libro *¿Qué es la política?* (1993) Arendt afirma que "la política se basa en el hecho de la pluralidad" (Arendt, 2013b, p. 45), sin duda, una versión muy parecida a la expuesta en las primeras páginas de *La Condición Humana* (1958) a propósito de la acción. De acuerdo con Arendt, "la política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos»" (Arendt, 2012, p. 224). En el libro de 1993 Arendt describe en términos muy generales cuál es la situación de la política en la actualidad a la luz de la dicotomía entre prejuicio y juicio<sup>6</sup>; el diagnóstico de Arendt reivindica el papel de los prejuicios en la vida cotidiana, al mismo tiempo que traza una frontera que permitiría distinguir o preservar su uso para ciertos asuntos de la vida humana. La razón de no extender el prejuicio a la totalidad de las preocupaciones humanas radica en el hecho de que el prejuicio no necesita de la

6. Esta caracterización jugará un papel muy importante al momento de pensar la relación que se da entre la dominación totalitaria y el fenómeno que Arendt descubre en la persona de Adolf Eichmann en relación a su falta de pensamiento.

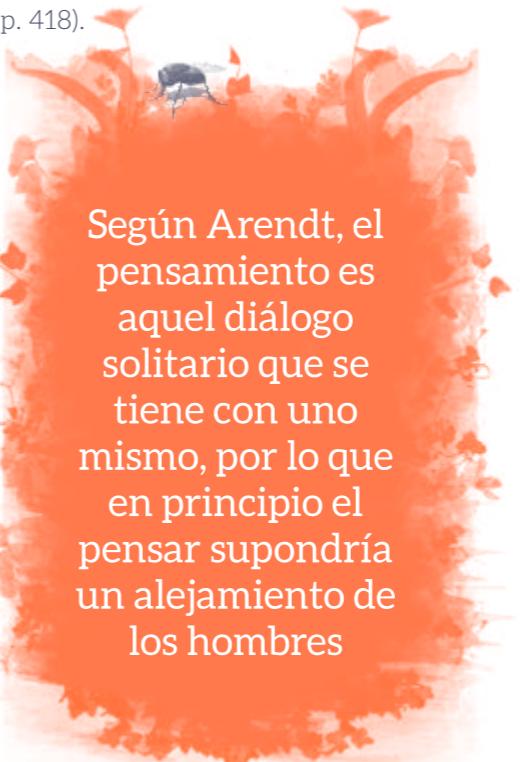
evidencia para su uso, precisamente porque no es fruto de la experiencia. De esta manera, al no establecer un vínculo personal con el mundo, el uso del prejuicio tiene la cualidad de ser fácilmente asentido y, en consecuencia, ampliamente utilizado por los hombres; claro, en el ámbito humano de la política, no es deseable ni recomendado convivir a través del prejuicio, de acuerdo con Arendt, "la condición de posibilidad del juicio es la presencia del otro, del público" (Arendt, 2006, p. 554), y esto solo es posible en un escenario que entienda la política como "un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían" (Arendt, 2013b, p. 50).

La política totalitaria promete todo lo contrario, ya que tiene la misión de transformar a los seres humanos en una especie maleable y sustituible, por lo que su contenido debe ser entendido como una eliminación de los hombres en tanto seres activos con la posibilidad de dar inicio, de actuar y de comunicarse. Y es precisamente esto, a consideración de Arendt, lo que ha ocasionado que ignoremos cómo movernos en el mundo, por lo que "el peligro es que lo político desaparezca absolutamente" (Arendt, 2013b, p. 49).

Esta probable eliminación de lo político supone la desaparición de un mundo en común en el que cada hombre se revela ante los otros. Esta revelación dirigida a través de la acción y el discurso, indica que la condición humana de la pluralidad da al hombre la posibilidad de ser alguien único y distinto en un mundo de iguales, es decir, la valoración compartida de un mundo habitado por hombres, no como lo sostiene el capricho totalitario de la "omnipotencia", que permite pensar por qué Eichmann "estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal" (Arendt, 2013, p. 79).

## IV

La relación entre el pensamiento y el mal habilita una comprensión mucho más amplia del concepto de la "banalidad del mal". En el libro dedicado al juicio de Adolf Eichmann, Arendt concluye que dentro de los múltiples fracasos del tribunal de Jerusalén, quizás uno de los más importantes fue no poder "establecer claramente el perfil del nuevo tipo de delincuente" (Arendt, 2013, p. 400); de la misma manera que se intentó mostrar en el caso del "mal radical", aquí también se presenta una ruptura con la tradición, pues de acuerdo con esto, el siglo XX se convirtió en el testigo más importante del nacimiento de esta novedosa versión del mal cuya característica fundamental era la incapacidad que tenían los sujetos para pensar (*thoughtlessness*); uno de los elementos más interesantes del diagnóstico de Eichmann es que él carecía de motivos para realizar los crímenes que cometió, eso formulaba una ruptura con toda la tradición filosófica para la que la "intención" del agente jugaba un papel determinante al momento de preguntarse por el problema del mal. Para expresarlo brevemente: "Eichmann sencillamente no supo jamás lo que se hacia" (Arendt, 2013, p. 418).



Según Arendt, el pensamiento es aquel diálogo solitario que se tiene con uno mismo, por lo que en principio el pensar supondría un alejamiento de los hombres

Pero esta incapacidad para pensar no significaba estupidez. Eichmann sabía cuál era esa nueva estructura de valores a la que se enfrentaba y los problemas que giraban alrededor de cada acto criminal, de manera que lo que expresaba esta *irreflexión* no era algo diferente a la superficialidad con la que trabajaba su pensamiento. Según Arendt, el pensamiento es aquel diálogo solitario que se tiene con uno mismo, por lo que en principio el pensar supondría un alejamiento de los hombres, sin embargo, aquel diálogo al que Arendt se refiere, se entiende como una conversación en la que "yo soy dos al mismo tiempo"; en sus palabras: "Yo no estoy separado[a] por completo de aquella pluralidad que es el mundo de los hombres, y lo que llamamos en su sentido más general la humanidad. Esta humanidad, o más bien esta pluralidad, ya está presente en el hecho de que soy dos-en-uno." (Arendt, 1990, p. 88)

En la actividad del pensamiento se aprecia la realidad de un mundo compartido por hombres; dice Arendt:

El pensamiento sería entonces el ser liberado en el hombre para la acción. El pensamiento no es aquí ni especulación, ni contemplación, ni «cogitare». Es más bien la concentración consumada o aquello a través de lo cual y en lo cual se concentran todas las demás capacidades, es la vigilia absoluta. (Arendt, 2006, pp. 12)

Sin duda, dentro de estas capacidades debería estar presente la posibilidad de que Eichmann pudiera apreciar la situación en la que se encontraba durante el juicio, por lo que allí donde el fiscal, dispuesto por el tribunal, interrogaba a Eichmann sobre sus actos, este encontraba refugio en las frases hechas y los clichés. Entre muchas otras, su lenguaje, ya burocratizado, exhibía un rasgo fundamental de la "dominación total": la eliminación simbólica de todo interlocutor, la separación del hombre de toda experiencia compartida entre hombres. Este rasgo de la personalidad de Eichmann remite directamente al funcionamiento del pensamiento ideológico en el totalitarismo, más exactamente al elemento caracterizado por la "emancipación humana de toda experiencia con el mundo", y a la posterior ruptura o "desvinculación del pensamiento con toda experiencia humana" (Arendt, 2013, pp. 630 - 631).

# V

La esencia de la dominación total es la destrucción del ámbito humano de lo político. Teniendo en mente que el horizonte de la política es una “preocupación por el mundo y no por el hombre” (Arendt, 2013b, pp. 57), en la que se procura garantizar “durableidad a los asuntos humanos” (Arendt, 2013b, pp. 50), tanto la ideología como el campo de concentración se convierten en los principales mecanismos para la consolidación de los regímenes totalitarios, y con esto, para la supresión de lo político.

De acuerdo con Miguel Abensour, el análisis elaborado por Arendt indicaría que la destrucción de la vida política, en la medida en que la dominación totalitaria niega la condición humana de la pluralidad, afecta directamente a la acción (Abensour, 2007, págs. 224 - 225). De esta manera, estudiar el fenómeno totalitario sin vincularlo a las reflexiones en torno a la acción no nos permitiría observar en su totalidad el trabajo de Arendt.

La acción es una actividad que se desarrolla entre humanos, de ahí que la condición para que pueda darse en el mundo sea la de la pluralidad. A diferencia del trabajo, cuyo objetivo es la elaboración de instrumentos y herramientas en el escenario “no natural” de la vida humana, la acción no persigue la utilidad, por lo que no logra producir algo; todo lo contrario, a través de la acción nos insertamos en el mundo, ya que “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (...)” (Arendt, 2012, pág. 207). De manera que, si por medio del trabajo producimos artefactos, por medio de la acción creamos lo inesperado, al tiempo que por medio del discurso garantizamos la cualidad de ser alguien distinto y único entre iguales.

A través de la acción y el discurso los hombres revelan quiénes son, y esta cualidad estrictamente humana adquiere una valoración superlativa cuando las personas están con otras en un estado de “pura contigüidad” (Arendt, 2012, pág. 209). Interrumpir esta revelación del agente haría que la acción pasara a ser una forma de realización entre las otras, desplazando la pluralidad humana como eje de transición. En este contexto, la importancia del discurso reside en el hecho de hacer huma-

namente legible el acto, es decir, comunicarlo a través de palabras y no por medio de un lenguaje de signos como el de la matemática, ya que de la misma manera que podemos comprender al sujeto dentro de una oración, las acciones se identifican en la palabra hablada; de ahí que la interrupción de la revelación del agente se presenta cuando los hombres se encuentran *a favor o en contra*, reemplazando el hecho de que la acción implica estar con los demás.

Son precisamente el discurso y la acción los elementos que hacen posible revelar nuestro ser diferente: “son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua hombres*” (Arendt, 2012, pág. 206). Esta apariencia diferenciada de lo estrictamente corporal se fundamenta en la *iniciativa*, en la capacidad de actuar políticamente hablando, sin embargo, esta capacidad de iniciar algo, llamada por Arendt “natalidad”, goza de una pequeña reserva, según la cual ningún hombre puede repeler o abstenerse de ella y seguir existiendo como un ser humano (Arendt, 2012, pág. 206) precisamente porque es la natalidad (aquella capacidad de empezar algo nuevo *entre hombres*) y no la mortalidad (dejar de actuar y existir *entre hombres*)<sup>7</sup>, la categoría central del pensamiento político (Arendt, 2012, pág. 36). Para reforzar este punto, Arendt elabora un argumento en el que intenta explicar qué sucedería si el resto de las actividades de la *vita activa* (labor y trabajo) fueran suprimidas de la existencia humana. Según ella:

“Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para

7. En *La Condición Humana* Arendt utiliza la fórmula latina “*inter homines esse*” para describir la condición humana de la natalidad como un “vivir y estar entre hombres”, y la fórmula “*inter homines esse desinere*” para describir la condición humana de la mortalidad, lo que significaría “morir y cesar de estar entre hombres” (Arendt, 2012, pág. 35).

el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”. (Arendt, 2012, pág. 206).

Este argumento hace eco en varios pasajes de *Los Orígenes* que aluden a la caracterización de la “dominación total”. En este escenario, según Arendt, una vez se destruye la persona jurídica, es decir, se le retiran los derechos a una parte de la población para que su manejo resulte mucho más fácil y efectivo, se procede con la eliminación de la persona moral; con lo que se busca impedir y corromper cualquier forma de solidaridad. De acuerdo con Arendt, las SS se encargaron de eliminar las categorías que dividían a los internos a la llegada de los campos de concentración, ocasionando que esta técnica resultara especialmente valiosa, debido a que nadie podía saber si su propia categoría era mejor o peor que la de otro (Arendt, 2013a, pág. 604). Finalmente, el último paso de todo este proceso nos lleva a la destrucción de la individualidad, es decir, a la plena transformación de la “naturaleza” humana. En esta etapa el objetivo totalitario fue la destrucción de la espontaneidad, es decir, del poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos (Arendt, 2013a, págs. 610 - 611). Según Arendt, de este desastroso acontecimiento “solo quedan entonces fantasmales marionetas con rostro humano que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar” (Arendt, 2013a, pág. 611), ahí ya no vive un hombre, estos “cadáveres vivientes” experimentan una novedosa situación en la historia de las catástrofes humanas; entienden que “el verdadero espíritu puede llegar a ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre” (Arendt, 2013a, pág. 593). El epítome de este gran paso en la lógica totalitaria fue el exitoso intento de hacer superfluos a los hombres.

Si la experiencia del campo de concentración presta especial atención a las fases de la dominación total por medio de las que se transforma la condición humana, la ideología totalitaria se detendrá en las consecuencias que acarrea la “destrucción del espacio entre los hombres” (Arendt, 2013a, pág. 624). De esta manera, si la revelación del agente en la acción se interrumpe al momento en que se pierde

la contigüidad humana, el terror totalitario será el encargado de “reconstruir” los hábitos y formas de interacción humana, sin embargo, en una sociedad totalitaria, cuyo principio de acción es el terror, no basta con instaurar una nueva legalidad de manera arbitraria, más allá de esto: el terror totalitario “reemplaza los fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si la pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 2013a, pág. 624).

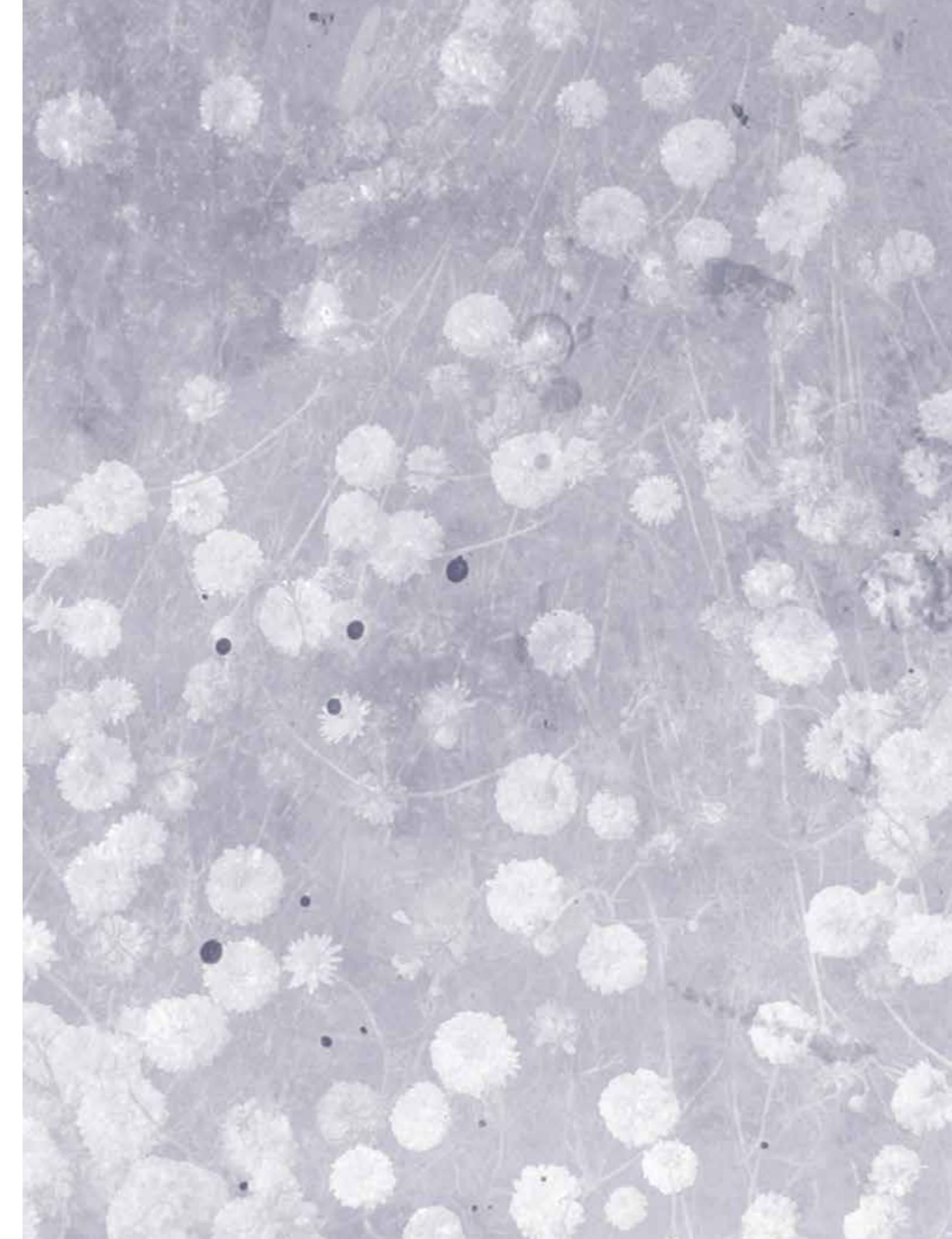
Pero el terror totalitario no solo reemplazó los canales de comunicación entre individuos, también destruyó la pluralidad y la espontaneidad del hombre. Conforme se avanzaba en esta tarea, el terror totalitario se encargó de suprimir la libertad del horizonte de las preocupaciones humanas; al parecer el reemplazo de los canales de comunicación entre individuos dejó un muy pequeño espacio para las interacciones sociales, que en todo caso dejaron de ser políticas en el momento justo en el que la pluralidad fue suprimida, por lo que la consecuencia directa fue que este nuevo “espacio para el movimiento” humano haya sido destinado al ámbito de las reacciones inducidas por el miedo y la zozobra que vivían los habitantes del régimen. De tal manera, quien no tuviera la posibilidad para movilizarse, actuar y, en consecuencia, crear algo nuevo que interrumpiera el ciclo de la dominación totalitaria, jamás podría luchar contra las catastróficas acciones del régimen, ya que, de acuerdo con Arendt, “el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 2012, pág. 265). El gobierno totalitario creía firmemente que presionando a los hombres unos contra otros, tendría la capacidad de destruir el espacio que existe entre los hombres (Arendt, 2013a, pág. 624), lo que quiere decir que esta eliminación no significa de ninguna manera la muerte en el sentido biológico del término, más bien, quiere decir que la existencia de la vida es dilatada aun cuando ya es superflua, es decir, cuando pierde toda cualidad de ser humanamente vivida, cuando deja de estar entre hombres (*inter homines esse desinere*).

Natalidad y mortalidad obedecen a la condición más general de la existencia humana (Arendt, 2012, pág. 36). Enfrentados al escenario que Arendt intentó dibujar a lo largo de su obra, y teniendo presente el énfasis que tiene la natalidad en el ámbito de la política y la acción, es probable que el diagnóstico del mal en el siglo XX se haga menos trágico y vertiginoso. Siguiendo a Arendt, el nacimiento de nuevos hombres aseguraría aquella facultad para crear nuevos comienzos en el horizonte de la vida humana; antes de resignarse a habitar un escenario desesperanzado, Arendt recurre a la comprensión para encontrarle sentido al mundo; la comprensión es una forma de cognición, por medio de la cual únicamente los hombres que actúan ("and not men who are engaged in contemplating some progressive or doomed course of history") (Arendt, 1994, págs. 321 - 322), pueden reconciliarse constantemente con el mundo en común, con aquellas situaciones trágicamente irreversibles.

Al asumir que cada vez que actuamos creamos algo absolutamente nuevo, no hay razón para pensar que el hombre no pueda levantar nuevos principios-guía que se encarguen de conducir su existencia en el mundo (Arendt, 1994, págs. 321 - 322). Es claro que estos nuevos criterios no gozarán de una validez universal al estilo de una fundamentación *a priori* de la vida ética y política, sino que se encargarán de soportar una organización del mundo fundamentada en la pluralidad, la acción y el discurso, así como en los respectivos remedios que le hacen frente a la contingencia del actuar humano (Quintana, 2010, págs. 404 - 405). Por esta razón "comprender en la política nunca significa comprender al otro (...), sino entender el mundo en común tal como este aparece al otro" (Arendt, 2006, pág. 437). La comprensión no significa negar lo que resulta afrontoso. Todo lo contrario, "significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros -y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere" (Arendt, 2013a, pág. 26). Por esta razón, si queremos luchar contra el totalitarismo, debemos comprenderlo.

## Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2007). De una errónea interpretación del totalitarismo y sus consecuencias. En *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Arendt, H. (1990). *Philosophy and Politics. Social Research*, I(57).
- Arendt, H. (1994). *Understanding and Politics (The Dificulties of Understanding)*. En *Essays in Understanding, 1930 - 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Shocken Books.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (A. Poljak, Trad.) Barcelona: Península.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950 - 1973*. (U. Ludz, I. Nordmann, Edits., & R. Gabás, Trad.) Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2012). *La Condición Humana*. (R. Gil Novales, Trad.) Madrid: Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. (C. Ribalta, Trad.) Bogotá: Debolsillo.
- Arendt, H. (2013a). *Los Orígenes del Totalitarismo*. (G. Solana, Trad.) Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2013b). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Bernstein, R. (2000). Arendt on Thinking. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. (2004). Arendt: El mal radical o la banalidad del mal. En *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones Lilmor & Editorial Fineo.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grunenberg, A. (2002). Totalitarian lies and post-totalitarian guilt: The question of ethics in Democratic politics. *Social Research*, II(69).
- Kateb, G. (2000). Political action: its nature and advantages. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quintana, L. (2010). El reconocimiento en la contingencia: Arendt y la existencia política. En M. d. Acosta (Ed.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre.





# ESPANTAMOSCAS

---

“Lorem ipsum at dolor de murtis at devenitus calar guin guardi  
leviosa expelia ar musca furtur det et fin”

Kierkegaard, *In vino veritas*



# ACUSACIÓN A LA TRAGEDIA EURÍPIDEA EN LA PARÁBASIS DE *LAS RANAS* DE ARISTÓFANES

**Carlos Andrés Gallego Arroyave**  
Fundación universitaria Luis Amigó  
cagallegoa@gmail.com

## Resumen

Aristófanes, el gran poeta cómico de la Atenas clásica, presenció cambios radicales en diferentes campos, como fueron: la política, la religión, la ética, la filosofía y la literatura. El último aspecto mencionado - el literario- será el estudiado en este ensayo. Aristófanes percibe en Eurípides, su poeta trágico contemporáneo, la causa de la degradación en los valores patrióticos tradicionales. Para el cómico, Eurípides está poniendo en escena héroes trágicos que no promueven verdaderamente valores como la gallardía y la belleza, como ocurría en Homero y Esquilo; los discursos retóricos de los personajes hacen que se pierda lo dramático del teatro griego y relacionan al espectador con un «racionalismo laico». Toda esta presentación de crítica literaria y política se presenta en la parábasis de la comedia *Las ranas*.

## Palabras clave

Comedia, tragedia, Atenas clásica, crítica política, crítica literaria.

## Abstract

Aristophanes, the great comic poet of the Classical Athens, perceived some drastic changes in terms of: Politics, religion, ethics, philosophy and literature. This essay will go into detail about the literacy aspect; Aristophanes perceives that his contemporary tragic poet, Euripides, is the cause of the degradation in traditional and patriotic values, the comic thought that Euripides is bringing out tragic heroes who do not promote the gallantry and beauty like it did occur in Homero and Esquilo. The rhetorical speech of characters takes the dramatic Greek Drama away and set the spectators closer to a "Laic rationalism". All this literacy and politics criticism is shown in a part of the comedy: "The frogs".

## Key words

Comedy, tragedy, Athens, Politics criticism, Literacy criticism.

**E**n la historia de la literatura, tanto clásica como contemporánea, y en la historia social e intelectual de Atenas, se han relegado al poeta Aristófanes y a su obra; esto quizás se deba a su crudeza al momento de criticar o a que no existiera en él el bello lenguaje poético de los demás dramaturgos. Estas cuestiones hicieron que el cómico no alcanzara, ni en su época ni en la ulterior, un reconocimiento mayor; pero hay que considerar, y no es descabellado hacerlo, que a Aristófanes se le puede denominar como el mejor cómico de la antigüedad por su innovador estilo literario y por sus ideales. Por medio de la risa pudo criticar aquellos asuntos y personajes que estaban afectando la gloriosa Atenas.

Al igual que la tragedia, la comedia fue una manifestación artística vinculada a la cotidianidad de la *polis* ateniense, exactamente las Dionisias Urbanas. Ambos géneros literarios – comedia y tragedia- se celebraban en el mismo contexto teatral y estaban destinadas al mismo público. Ambos fueron improvisaciones para los cantos al culto de Dionisio. En la

tragedia ejecutaban el ditirambo y en la comedia los coros fálicos; la poesía cómica se desarrolló en el campo del cinismo y de la burla. Además vino a ser la oposición de un género más moderado y formal como lo fue la tragedia, que trabajaba sobre un material dado por la piedad y la tradición.

Hubo géneros literarios que intentaron acusar a los demás tipos de literatura, pero es en la comedia en donde se da una crítica literaria -a la tragedia- fructífera y de una relevancia notable. Precisamente, fue el significativo papel de la tragedia, en el ámbito educativo y social, la que la hizo susceptible de recibir las más acérrimas críticas de parte de la comedia, como ya veremos.

La comedia aristofánica indudablemente fue cruda y directa, con su tono burlesco e irónico desprestigió a los personajes más importantes de Atenas, además, supo discutir de política, filosofía, religión y moral; como todo ateniense, Aristófanes fue un conocedor del teatro y la literatura griega, por esto criticó fuertemente los géneros literarios precedentes<sup>8</sup>, particularmente la tragedia antigua, la de Eurípides. Su poesía absurda y sus prólogos ridículos, una poesía que, según Aristófanes, había contaminado los valores tradicionales de Atenas. Las comedias aristofánicas no sólo presentaban información de la vida cotidiana ateniense, también exponían una crítica sistemática hacia el aspecto formal de las tragedias, principalmente a la poesía burda de Eurípides; el cómico también criticó la falta de patriotismo del trágico y su influencia sobre el racionalismo filosófico. Así lo argumenta Souto Delibes (2000):

La mayoría de los cómicos, nacidos en el período de mayor esplendor ateniense, serán testigos de la decadencia posterior y del lento ocaso de las artes. Asistieron a importantes cambios en la vida moral e intelectual de su tiempo: innovaciones educativas, auge de la sofística, escepticismo religioso creciente, demagogia. Todo ello, a su juicio, peligroso para la

8. Aparte de Esquilo, Eurípides y Agatón, Aristófanes también menciona más de dos docenas de trágicos y cómicos, bien sea para enaltecerlos o para echarles la bafa más despiadada. Algunos de los trágicos que menciona el cómico en sus obras son: Frínico (*Avispas*), Tespis (*Avispas*), Teognis (*Acarnienses*), Carcino (*Avispas* y *Nubes*), etc.

comunidad. La Tragedia más moderna, sin embargo, lejos de escapar de estas nuevas corrientes, las asumiría por entero, actuando de hecho como un potente altavoz debido a su enorme prestigio social. Es entonces cuando entrará en abierto conflicto con la Comedia, una Comedia erigida a la sazón en defensora a ultranza de aquellos valores tradicionales que se consideraban el patrimonio más preciado de la ciudad de Eurípides<sup>9</sup>, el tragediógrafo más innovador; por esto se convertirá en el principal objetivo de los ataques (Delibes. S 2000, p. 12).

## I. Aristófanes, Eurípides y el contexto ideológico, intelectual y político.

En el 405 a. C. Atenas estaba en riesgo inminente y en orfandad de verdaderos políticos y pensadores que permitieran salvar esta *polis*. En ese momento, la Guerra del Peloponeso había acabado con todos los recursos materiales de la zona rural de Atenas, obligando a la población a hacinarse dentro de los límites de la ciudad, lo que hacía imposible el normal desarrollo de la vida de los atenienses. Los cambios políticos producidos por el gobierno de Cleón ofrecían un panorama devastador para los habitantes de la ciudad más importante de Grecia. El 405 a. C. fue el principio del fin para la *polis* ateniense, sería el último año de guerra contra Esparta; los espartanos, tuvieron el apoyo del ejército persa y lograron la victoria naval de Egospótamo; el estratega Alcibíades, al percatarse de que los espartanos habían tomado este puerto, decidió rendirse en el 404 a. C. ya que el puerto era el principal suministro de alimentos para los atenienses.

Para lograr una clara argumentación de lo que critica Aristófanes al trágico Eurípides, se debe

9. Probablemente el profesor Souto Delibes deseó afirmar en esta parte que la comedia aristofánica siempre tuvo una posición firme respecto a esos ideales tradicionales que permitieron que Atenas fuera una ciudad gloriosa y armónica, y ahora con la innovación que llevó Eurípides al teatro se presente que esos valores se irán degradando.

contextualizar el cambio ideológico e intelectual que estuvo atravesando Atenas durante los últimos veinte años del siglo V a. C. Tal vez, el aspecto fundamental que había cobijado todo el campo político, literario e intelectual ateniense, era la sofística. Este movimiento intelectual, antes de que Platón le diera connotaciones peyorativas, tuvo un gran influjo en la Atenas clásica, puesto que ese "optimismo humanístico"<sup>10</sup> permite al hombre convertirse en la referencia esencial de todos los valores. Además la noción de *areté*, que predominaba desde la aristocracia arcaica, adquirió una nueva concepción; ésta se adquiría con la educación para que el ateniense tomase una *rhetoriké techne*<sup>11</sup> como lo manifestó el sofista Tisias<sup>12</sup>. La palabra y el discurso retórico se volvieron puntos capitales para el ateniense de la segunda mitad del siglo V a. C., el hombre poderoso se conservaba, no dependiendo de su gallardía en la batalla, sino de lo persuasivo de su intervención en el *ágora*. Estos factores no se abordarán con profundidad en este escrito, ya que se dirigen a un estudio distinto de la comedia aristofánica, pero indudablemente este nuevo contexto ideológico e intelectual del ateniense permite clarificar por qué Aristófanes presenta versos y héroes de las tragedias eurípideas para parodiarlos. La razón de la continua mofa que hace el cómico a Eurípides y sus obras se debe a que en las tragedias de éste se presencia un desvanecimiento de viejos ideales como *sophrosyne*<sup>13</sup>,

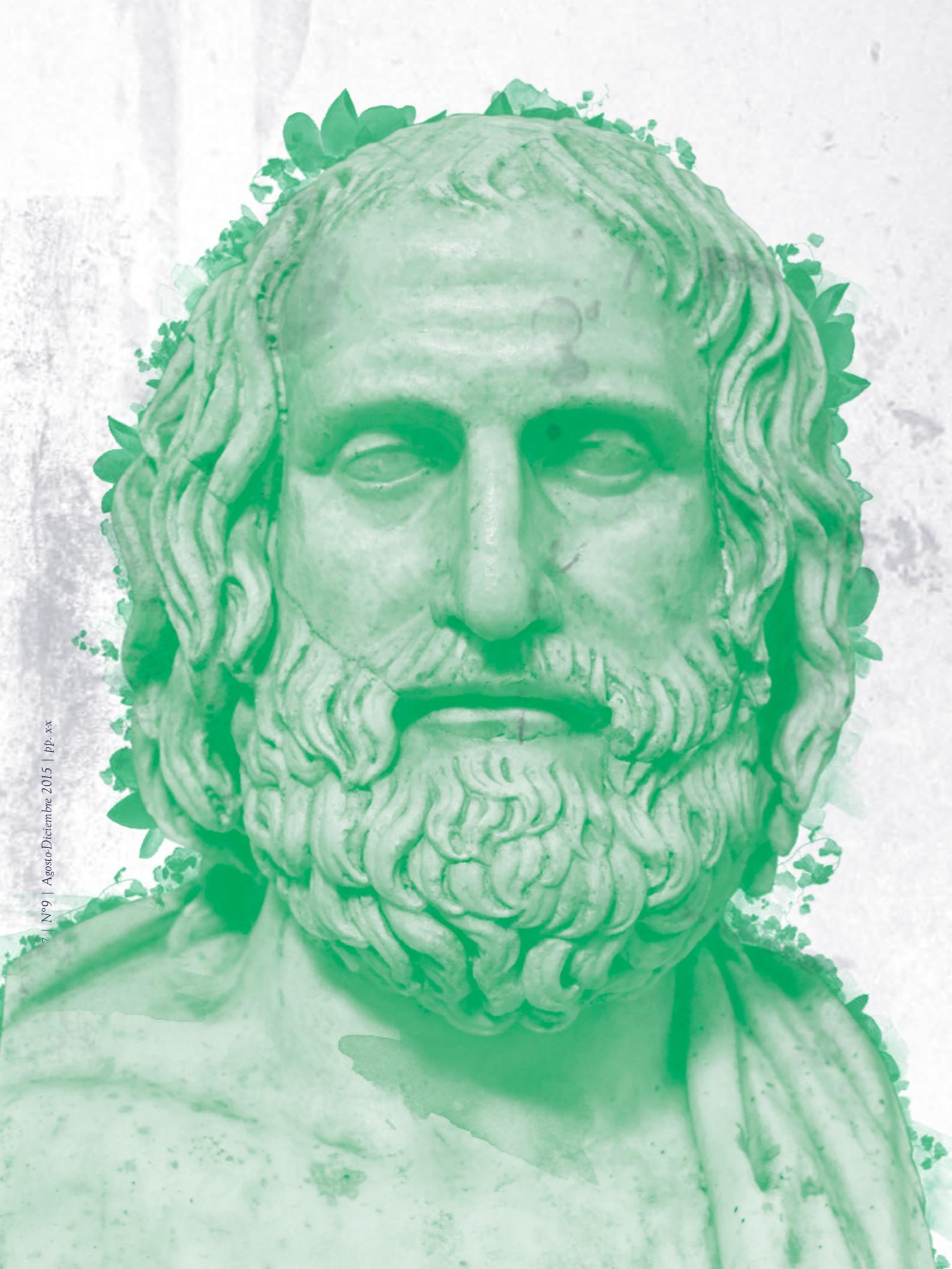
10. Este concepto lo utiliza el helenista Luis Gil (1996) refiriéndose a la doctrina sofística que tomó relevancia en los últimos treinta años del siglo V: "la convicción de que el hombre es el eje de referencia de todos los valores (Protágoras); la creencia de que la virtud, lejos de ser hereditaria, como suponían los aristócratas de la época arcaica, puede adquirirse con la educación; y la fe ilimitada en el poder persuasivo de la palabra" (p. 99).

11. El arte de la retórica, que con el influjo del movimiento sofista, se vuelve de vital importancia en la última parte siglo V a. C. en la enseñanza del ciudadano para que éste tuviese un buen desenvolvimiento al expresarse ante la *polis*.

12. El sofista Tisias (s. V. a. C) fue uno de los fundadores de la retórica en Atenas y escribió un "Arte retórica" sistematizando sus experiencias y aprendizajes de este arte con su maestro Corax.

13. La *sophrosyne*, opuesta radicalmente a la *hybris*, designa el estado mesurado, moderado y sensato que debe poseer el ciudadano al hablar o actuar.





dikaiosyne<sup>14</sup> y andreia<sup>15</sup> para darle paso a nociones como sophía y areté; queda claro que Eurípides es un hijo de su época: se liga al movimiento sofístico, su maestro Anaxágoras le ha enseñado todo respecto a la retórica y el nuevo racionalismo y todo ese aprendizaje del arte retórico que plasma en sus versos trágicos. Sin duda existen cantidad de versos en la obra de Eurípides en donde se presencia la retórica, por esto es pertinente citar unos versos en donde expone ese arte retórico:

**Agamenón:** ¡Buenas frases haces! ¡La lengua hábil de los ruines es algo irritante!

**Menelao:** Una mente insegura sí que es una ruin adquisición y nada sincera para los amigos. Pero quiero convencerte, conque tú no rechaces por tu cólera la verdad ni tampoco yo insistiré en exceso. (Eurípides, 2008, p. 273).

Son factores que a Aristófanes le incomodan porque esos constantes discursos bien elaborados y persuasivos son los que han mantenido a Atenas en guerra contra Esparta siendo esas disertaciones las que llevarán a la *polis* ateniense al desastre total. Los causantes de estos desastres en el ámbito político son, sin duda, el demagogo Cleón, Hipérbolo y Demóstenes, personajes que Aristófanes también critica fuertemente<sup>16</sup>. Pero también el causante de esta crisis es el teatro, la herramienta de educación por antonomasia respecto a los ideales morales, éticos, religiosos y patrióticos; con las obras de Esquilo y Sófocles, se logra evidenciar esto cuando se expone una ligazón de estas concepciones, mostrándole al espectador personajes con características de nobleza y belleza, algo muy distinto al teatro

14. Definida como justicia, deber de cada ciudadano a comportarse de manera justa tanto como le sea posible para el desarrollo y la convivencia en la ciudad.

15. Valentía requerida para obrar con gallardía en aspectos políticos y militares.

16. La parodia y feroz crítica que hace Aristófanes a Cleón, Hipérbolo y Demóstenes se pueden hallar en las tres primeras obras del cómico que son: *Babilonios* (obra fragmentada), *Los acarnienses* y *Los caballeros*, ésta última es para los estudiosos la obra donde se presencia el juzgamiento más fuerte a la demagogia y su cabecilla, Cleón.

eurípideo, ya que este conserva una dramática que presenta al ciudadano un escepticismo religioso y patriótico. De esta manera lo expresa Luis Gil (2012), quien divide en tres planos las críticas que lanza el cómico al trágico:

[...] en las críticas de Aristófanes hay que distinguir tres planos. En primer lugar, la aversión que le inspiraba el personaje, nacida del convencimiento de que Eurípides reunía todos los defectos que estaban provocando la ruina de Atenas. En segundo lugar, el plano ideológico [...] y, por último, el plano puramente artístico (p. 146).

## II. *Las ranas*: crítica literaria e ideológica al teatro de Eurípides.

El cómico de Acarnas en sus comedias toma una postura alarmista, quiere denunciar y salvar la *polis* de la *hybris*<sup>17</sup> demagógica en una generación donde el intelectualismo está eliminando los ideales tradicionales del hombre griego y el culpable de este aspecto decadente es, para Aristófanes, el trágico Eurípides (480 a.C. – 406 a.C.). No hay obra de Aristófanes donde no se exponga una sátira de algún verso eurípideo, pero es en *Las Tesmoforías* y *Las Ranas* donde Eurípides y su obra son figura central. Es posible que en estas dos comedias se pretendiera hacer una crítica literaria, pero también se podría analizar una crítica respecto al pensamiento del trágico y a cómo es que las tragedias de Eurípides afectaron el patriotismo y la moral en los ciudadanos atenienses.

Todos estos acontecimientos fueron tenidos en cuenta por Aristófanes para así realizar una crítica literaria, ideológica y política bien fundamentada. *Las Ranas* es un espejo de los problemas literarios, intelectuales, políticos y sociales de su tiempo. El poeta cómico, al escribir esta comedia, busca en

17. *Hybris* definida en dos aspectos fundamentales: el político y el religioso. En el político, se entiende como aquella acción soberbia, excesiva que se impone a los ciudadanos; en el religioso, como irrespeto hacia las leyes divinas y los dioses.

la tragedia una nueva fuerza para la restauración de la antigua política, representada por Esquilo. El cómico estaba inmerso en la cotidianidad ateniense, en los problemas que afectaban a la polis e intentaba dar consejos positivos que representaran sus ideas políticas, para así poder salvar la ciudad, la cual estaba influenciada por el teatro de Eurípides y la degeneración política que había llevado a los ciudadanos a un régimen de inmoralidad y desorden.

Como anuncia Alfonso Reyes (1997), Aristófanes fue educado al modo conservador, perteneciendo a la comunidad campesina, además, como todo hombre griego tradicional, fue conocedor de la gran literatura: Homero, Hesíodo, los líricos y la tragedia de inicios del siglo V a. C., especialmente la de Esquilo. Las ideologías<sup>18</sup> de Aristófanes hacen que tema al presenciar concepciones "ilustradas" y novedosas en la Atenas del siglo V a. C., pues las obras de Sócrates y Eurípides, están debilitando los valores tradicionales en el ciudadano. Es por estos hechos que el cómico, con su genialidad e imaginación, representa *Las Ranas* en el 406 a. C., año en el que Eurípides y Sófocles habían muerto. Las dos grandes prominencias del arte trágico griego han desaparecido, ahora Atenas ya no se siente protegida por su teatro, está desnuda, expuesta a la derrota y el hundimiento, es claro que para el cómico la tragedia ha muerto en manos de poetas-filósofos y sofistas, de este modo lo asegura B. Snell (2007):

18. Debo aclarar que al referir el concepto de "ideología" no deseo remitirlo al contexto marxista ni mucho menos al de la filosofía política contemporánea. Aristófanes, como cualquier poeta antiguo, estaba vinculado a unos ideales precisos de su contexto, por estos ideales el poeta creaba sus versos bien sea para elogiar el contexto social de su momento o para criticarlo. Y es claro que Aristófanes con sus ideales tradicionales creaba una poesía con crítica directa y explícita al contexto político, social e intelectual de Atenas. Referente a la "ideología" en el trágico Eurípides es similar a Aristófanes, pues ambos poetas son contemporáneos. Eurípides en su primera etapa de poeta era un hombre optimista y patriótico, pero mientras transcurría la guerra del Peloponeso el trágico comenzó a mostrarse pesimista y consecuente a esto Eurípides inició a poner en escena aspectos anti-heroicos, sofísticos y retóricos, aspectos que repudiaba el cómico acarno.

En el año 406, tras la muerte de Sófocles y Eurípides, Aristófanes, en una de sus grandes comedias, constata con absoluta precisión que la tragedia ha muerto. [...] Además, en *Las ranas* Aristófanes supo indicar la causa de la muerte. Al final de la obra, el coro canta: "Amigo mío, no vayas a charlatañear en cuclillas a los pies de Sócrates, diciendo que abandonas el arte y renuncias a lo más grande que ha dado la poesía trágica". Por aquél entonces, en efecto, el arte había sido abandonado, y no se puede negar que había perecido debido a la filosofía (p. 203).<sup>19</sup>

Es claro que Aristófanes desea realizar en *Las ranas* una crítica abierta a la tragedia eurípidea por haber corrompido a los atenienses, las alusiones constantes que hace el cómico a Eurípides se deben a que el poeta griego en general, durante el siglo V a. C., tenía una posición relevante en la sociedad, esa postura era lograr con sus versos una educación adecuada para que el *polites*<sup>20</sup> tuviese una comprensión clara de distintas situaciones referidas a los ámbitos moral, ético, político, cultural, entre otros, que acontecían en la época. Aristófanes percibió que la tragedia de su poeta contemporáneo estaba tomando un rumbo diferente, la educación ya no pertenece al campo político y ético, Eurípides dirigió la educación del teatro a asuntos retóricos y de índole filosófico. El personaje de Eurípides en *Las ranas* lo anuncia en varios versos:

**Eurípides:** Además enseñé a éstos (el público) a parlotear... a observar, a comprender, a gustar de los

19. Es necesario referenciar que los versos que cita Snell y obviamente traduce Fontcuberta difieren en la traducción con la edición que se utiliza en este texto. La traducción de los mismos versos en la edición de Gredos (2007) es la siguiente:

Coro: [...] Es grato dejar de parlotear sentado al lado de Sócrates, desentendiéndose de la música y abandonando las principales reglas del arte dramático.

20. Ciudadano. Era el hombre que participaba políticamente en la *polis*, además el *polites* debía ser griego para poder ser incluido en los debates de la plaza y las decisiones de la Asamblea.

giros, a maquinar, a sospechar de lo malo y a darle vueltas a todo...

(Más rápido) Así pues, yo hice a éstos reparar en esas cosas, introduciendo en el teatro el cálculo y la observación, conque desde ahora pueden imaginarlo todo. Y han aprendido, entre otras muchas cosas, a manejar sus casas mejor que antes y a fijarse en cosas como ¿en qué situación está mi asunto?, ¿cómo va eso? y ¿quién se ocupa de eso? (Aristófanes, 2007, pp. 281-282).

Para Aristófanes ese modelo de educación que incluye Eurípides en su poesía, es el causante de la descomposición ante los valores patrióticos y éticos tradicionales, sus personajes no se caracterizan por esa estética arcaica y la posición valiente ante las situaciones. El personaje eurípideo rechaza su arte retórica para disputar con los otros discursos y derrocarlo. En *Las ranas*, Eurípides debe parecer un verdadero corrupto de los valores, un desacarriado de la auténtica educación griega, por eso Aristófanes pone en escena una figura venerable, un hombre "que supo satisfacer las exigencias de la moral" (Snell, 2007, pág. 206) un poeta que supo educar al espectador mostrándole la relación que debe haber entre lo divino y lo cívico, la importancia de la virtud y la *sophrosyne* como característica esencial en la existencia del individuo, ese poeta es Esquilo. El cómico lo presenta como el trágico que supo instruir a los atenienses, logró formarlos en el momento culmen de Atenas, cuando ésta iniciaba su proyecto democrático para convertirse en la *polis* más culta y noble de toda Grecia. Esquilo, es el poeta de Atenas por excelencia, es él quien debe prevalecer entre los mortales y quien debe reinar en el inframundo, el poeta de Eleusis sabe bien qué es lo que realmente hay que admirar de un poeta:

**Esquilo:** Observa, pues, cómo eran los hombres que de mí recibiste: hombres de bien, de cuatro codos de altura" (Aristófanes, 2007, p. 284).

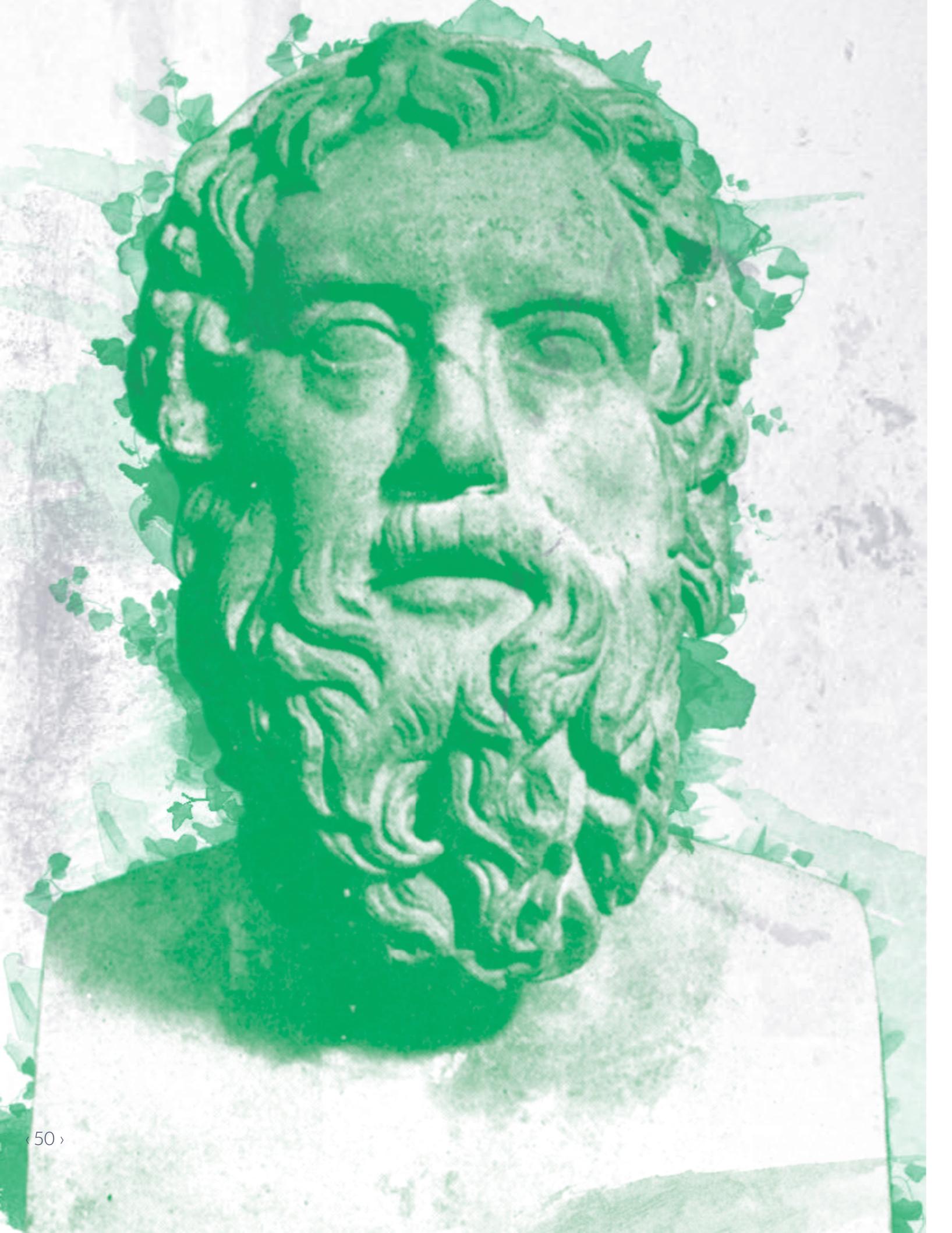
Esquilo es un personaje importantísimo en *Las ranas* por dos aspectos: primero, porque la representación que hace Aristófanes de este trágico es más que nada para presentarle al espectador las amplias diferencias que tiene con Eurípides y por consiguiente poder realizar esa crítica literaria e ideológica a la obra eurípidea; y segundo, Esquilo será para el cómico, el poeta que salvará a Atenas

de la crisis política e intelectual que sufre la ciudad más importante de la Hélade: "Dionisio: Para que la ciudad, una vez salvada, pueda organizar coros. Conque me parece que me llevaré conmigo a aquel de vosotros que vaya a dar los mejores consejos a la ciudad". (Aristófanes, 2007, p. 310).

Además otra contraposición que encuentra Aristófanes entre Esquilo y Eurípides, es que aquel continúa ligado a la enseñanza que ejercieron los poetas arcaicos, que el cómico también elogia, para que hubiese formación de un hombre virtuoso, noble, culto y bello:

**Esquilo:** Esto es lo que deben cultivar los poetas. Pues mira desde el principio cuán útiles han sido los poetas de pro. Orfeo nos enseñó los ritos sagrados y abstenernos de verter sangre, Museo la curación de las enfermedades y los oráculos y Hesíodo el cultivo de la tierra, el tiempo de cada cosecha, la arada. Y el divino Homero, ¿de qué obtuvo el honor y la gloria sino que enseñó cosas provechosas, las formaciones, las virtudes y el armamento de los guerreros? (Aristófanes, 2007, p. 285).

Aristófanes, en boca de Esquilo, supo construir y fundamentar de manera adecuada el juicio a la tragedia de Eurípides, una poesía que no cumplió realmente con el papel pedagógico que le ataña; se limitó a exponer posiciones irreligiosas, adoptando una moral distinta a la ideal, pretendiendo formar a un hombre lejos de una tradición religiosa y ética. El gran error que notó Aristófanes en Eurípides fue posicionar al ciudadano en la retórica, el arte que estaba destruyendo a Atenas. Eurípides, en *Las ranas*, no sabe cómo defenderse ante la posición serena, culta y superior de Esquilo; es desde el verso 1000 que este poeta comienza a reprocharle al otro trágico por haber convertido a los hombres en "parlanchines", "payasos" y "granujas" (2007, p. 284), además acusa a Eurípides de no haber puesto verdaderos héroes como Patroclo y Teucro (2007, p. 286), sino adulteras como Fedra y Estenebea. Y no cabe duda de que la denuncia más fuerte que hace Aristófanes al pensamiento "racional" e "ilustrado" del trágico se anuncia en los versos 1068-1088 antes de que se dé paso al éxodo de la obra:



**Esquilo:** Tú has destruido todo esto. Has disfrazado a los reyes de mendigos andrajosos y enseñando a los ricos atenienses a callejear [...], quejándose de que no tienen dinero para pertrechar los navíos de guerra tal como el Estado exige de ellos [...] Además enseñaste a cultivar la charlatanería y la verborrea, lo que ha vaciado las palestras y madurado el culo de jovenzuelos deslenguados y convencido a los paralíos de discutir con sus jefes.

[...]A consecuencia de todo eso, nuestra ciudad está hasta los topes de escribanos, payasos e individuos que hacen el mono ante el pueblo y constantemente lo engañan; y por falta de ejercicio no hay hoy nadie capaz de llevar ni siquiera una antorcha. (2007, p. 288-289).

Estas palabras llevaron a las miserias de la política de Atenas, de las cuales, así como de otros muchos males, se consideraba responsable a Eurípides. Aristófanes en estos versos presenta su pensamiento aristocrático y su inclinación hacia la política y moral clásica, enjuiciando de modo inminente a Eurípides, ya que éste estaba a favor del poder ecuánime. Ejemplo de ello es el pensamiento que muestra en *Suplicantes*, donde expone que no hay nada más enemigo para un Estado que un tirano, pues la comunidad no participa del poder ni domina la ley bajo su arbitrio; mientras que en una ciudad libre, tanto el pobre como el rico tienen una justicia igualitaria y el débil puede defenderse si el poderoso le insulta, sin temor:

**Teseo:** [...] Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre.

El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza sino que también el pobre tiene igualdad de derechos. (Eurípides, 1985, p. 42).

Otra transgresión que hace Eurípides en las tragedias y que Aristófanes pone en tela de juicio, es la introducción de personajes de bajo linaje en la sociedad ateniense como esclavos, mendigos, ancianas, entre otros. Ha bajado de la base jerárquica a los reyes, optando por seres que realizan cualquier acto, excepto educar la *polis*, dioses que sufren, dioses que causan maldad al mortal; incluye, también, en la mayoría de las tragedias, matrimo-

nios impíos, una ideología atea; Aristófanes dice que Eurípides ha acabado de destruir la virtud moral educativa, práctica que era inseparable de la tragedia tradicional.

Aristófanes supo bien que Eurípides no era un espantajo, sino un artista inmortal al que su propio arte debía infinitas cosas; aunque los sentimientos del cómico se hallaran mucho más cerca del ideal de Esquilo<sup>21</sup>, no podía desconocer que este nuevo arte tenía gran relevancia, pese a que no se hallara en condiciones de dar a la ciudad lo que dio Esquilo a los ciudadanos de su tiempo, y que ninguna otra cosa podría salvar a su patria en la amarga necesidad del momento. Es así como lo expresa Luis Gil (1996), cuando afirma que la abundancia de citas de Eurípides en las comedias de Aristófanes se debía al gran conocimiento que tenía éste sobre la obra del trágico y que por su conocimiento minucioso logró brindar una crítica bien argumentada en tres ámbitos: primero, Eurípides en sus tragedias reunía todos los males y defectos que estaban destruyendo a Atenas; segundo, su plano ideológico<sup>22</sup> y tercero, al plano puramente literario.

Es claro que *Las ranas*, es una muestra fehaciente de la desesperanza y caos que padece Atenas durante los últimos tres años de guerra. Otro factor importante, por el que Aristófanes escribió esta obra, es que ya no estaban los grandes poetas o guías espirituales que ayudaban a la *polis*, el papel de los trágicos y cómicos en Atenas era importante y necesario; sus modos de concebir el conflicto y la vida pública eran de gran ayuda para los ciudadanos y los gobernantes, pero lamentablemente, Esquilo ya había muerto hace un tiempo, Eurípides y Agatón se autoexiliaron y murieron en Macedonia y Sófocles, que nunca abandonó Atenas, que fue un ciudadano importantísimo y que además fue amigo de Pericles, había muerto también. La *polis*

21. Aunque Eurípides sea parodiado en gran parte del teatro aristofánico (*Acarnienses*, *Caballeros*, *Tesmoñas* y *Ranas*) el cómico conoce perfectamente el teatro de Eurípides y evoca los progresos escénicos y poéticos de éste, sin embargo, los ideales propios del trágico son los que hacen a Aristófanes satirizar y criticar la tragedia eurípidea.

22. Esto se refiere al acercamiento y la empatía que tenía Eurípides a la sofística.

ateniense, desposeída, desubicada, en discordia, se había quedado sin los grandes dramaturgos, sin quién guiara a la ciudad. Por esto Aristófanes en boca del coro de ranas y de Plutón envía inmediatamente a Esquilo a salvar la ciudad:

**Coro:** (Estrofa) Feliz el hombre que tiene una inteligencia perfecta: hay muchos indicios para apreciarlo. Porque éste que ha parecido sensato se marcha de nuevo, de vuelta a su casa, para bien de su ciudad y para el bien de sus parientes y amigos; y eso por ser inteligente.

**Plutón:** Ve en buena hora, Esquilo. Márchate y salva esta ciudad con tus buenos consejos y educa a los insensatos, que son muchos. (Aristófanes, 2007, p. 314-315).

### III. Conclusiones

Así lo describe Jaeger (1995): "El origen de la comedia se halla en el impulso incoercible de las naturalezas ordinarias, o aún podríamos decir, en la tendencia popular, realista, observadora y crítica, que elige con predilección la imitación, reprochable e indigna" (p. 326).

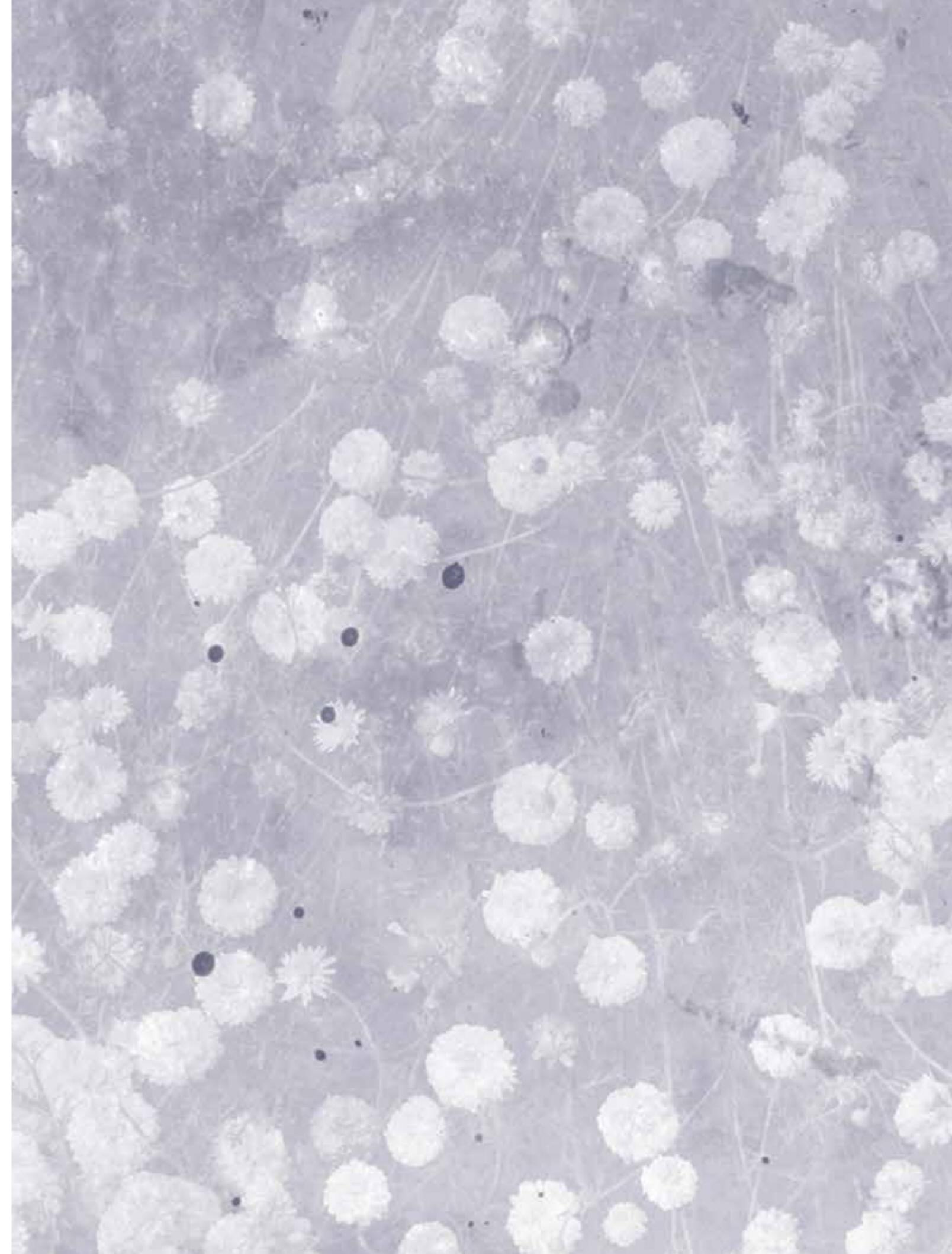
Aristófanes, maestro en el uso de estas artes, siente especial debilidad por remediar las tragedias y la propia personalidad de Eurípides, al que critica por sus innovaciones intelectuales y por su falta de escrúpulos al poner en escena acciones poco moralizantes. No cabe duda de que Aristófanes juzgó los desastres que habían ocasionado los enfrentamientos bélicos entre Esparta y Atenas, pero además el cómico logró hacer una crítica literaria e ideológica; pudo adentrarse en la tragedia de Eurípides para ahondar sobre aspectos que de algún modo estaban produciendo en el ciudadano ateniense nociones que iban desligándolo de valores estéticos y patrióticos que mantenían a Atenas como la polis más bella, equilibrada y fervorosa de toda la Hélade. Lo único que le queda a Aristófanes por hacer, es presentarle al ateniense, desde el teatro, lo que realmente provocó la crisis moral y política en su ciudad.

La tragedia y la comedia son dos caras de la misma realidad, dos maneras de interpretar la

vida cotidiana de la Atenas del siglo V y IV a. C., y no se puede comprender la una sin la otra. La tragedia pone al descubierto el dolor y la muerte. La comedia, hilarante y satírica, ayuda a relajar las tensiones, valiéndose de buenos pasajes de risa, optimismo y esperanza.

### Referencias bibliográficas

- Aristófanes (2004). *Las ranas*. (F. Rodríguez Adrados, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Aristófanes (2007). *Comedias III. Lisístrata, Tesmoforiantes, Las Ranas, Las asambleístas*, Pluto. (L. Macía Aparicio, Trad.) Madrid: Gredos.
- Eurípides (1985). *Tragedias II. Suplicantes-Heracles-Ión-Las Troyanas-Electra-Ifigenia entre los Tauros*. (J. L. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Eurípides (2008). *Tragedias III. Helena-Fenicias-Orestes-Ifigenia en Áulide-Bacantes-Reso*. (J. L. Calco, C. García Gual, & L. A. De Cuenca, Trads.) Madrid: Gredos.
- Gil Fernández, L (1996). *Aristófanes*. Barcelona: Gredos.
- Gil Fernández, L (2012). *Aristófanes*. Madrid: Gredos.
- Jaeger, W (1995). La comedia de Aristófanes. En W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (págs. 325-344). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, A (1997). *Obras completas de Alfonso Reyes. XII. La crítica en la edad ateniense. La antigua retórica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Snell, B (2007). Aristófanes y la estética. En B. Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (J. Fontcuberta, Trad., págs. 203-229). Barcelona: Acantilado.
- Souto Delibes, F (2000). La crítica de los poetas trágicos en la comedia griega antigua. *Estudios clásicos* (118), 11-26.



# RAZONES DEL TRIGRE PARA MATAR AL LOBO: PARRICIDIO Y EROTISMO EN VIDAS PERPENDICULARES

**Yeni Zulena Millán Velásquez**

Universidad del Quindío

aneluz905@hotmail.com

“*Homo homini Lupus*”

Hobbes

“*Soy el tigre  
te acecho entre las hojas secas  
como lingotes de mineral mojado*”  
Pablo Neruda

## Resumen

En *Vidas Perpendiculares* de Álvaro Enrigue, la idea del eterno retorno y de las vidas múltiples, se imbrica con el parricidio, la venganza y el erotismo. Jerónimo, el protagonista, y su padre, su rival, se reencuentran una existencia tras otra para disputarse, a muerte, un mismo afecto. Esta rivalidad que supera todas las fronteras, supone así un análisis de la novela desde varios frentes: las tres instancias síquicas propuestas por el sicoanálisis; la tensión existente entre la norma de la cultura y los deseos del individuo; la manera en que el juego estructural del relato permite la multiplicación de la realidad y el individuo; y de cómo el erotismo es la solución aún al más antiguo conflicto.

## Palabras clave

Lobo, Tigre, parricidio, venganza, erotismo.

## Abstract

In *Perpendicular Lives* of Álvaro Enrigue, the idea of the eternal return and the multiple lives overlaps with parricide, vengeance and eroticism. Jerónimo, the protagonist, and his father, his rival, reunite one existence after another to dispute to death, the same affection. This rivalry that transcends all borders, leads to an analysis of the novel from several perspectives: the three psychic instances proposed by psychoanalysis; the tension between cultural norms and individual desires; the way that the structural game of the story allows multiplication of reality and the individual; and how eroticism is the solution even to the oldest conflict.

## Key words

Wolf, Tiger, parricide, vengeance, eroticism.



**U**na de las expresiones que mejor describe las cotidianas debacles domésticas, hace alusión a un eterno y bien conocido conflicto animal: "mantienen como perros y gatos". Al detenerse en la propuesta de Álvaro Enrigue en *Vidas perpendiculares*, podría decirse que este conflicto pasa a mayores dimensiones; la fricción se da entonces entre grandes perros y enormes gatos, entre Lobos y Tigres.

Tal afirmación, lleva ineludiblemente a asignar a cánidos y félidos un carácter y un rostro en la novela. Los lobos representarían a los diferentes padres de Jerónimo, el protagonista; los tigres a cada uno de esos yo que conforman, a través de las diversas vidas, a Jerónimo.

Para comprender mejor el conflicto que se establece entre lobos y tigres en la novela, es necesario revisar sucintamente los hechos que sustentan la narración. Después de una aciaga infancia en la que su padrastro lo explotaba y apenas dejaba que su madre se encargara de él, Jerónimo viaja con su tía a los Estados Unidos para estudiar allí. El nuevo entorno escolar, los compañeros de distintas naciones y lenguas, sus conversaciones con el padre Jhon y los libros que él le facilita, propician que Jerónimo pueda acceder a una nítida regresión de sus existencias pasadas. Al realizar dicha rememoración, se da cuenta de que sin importar que naciera hombre o mujer, la tensa relación que tenía con su padre siempre terminaba con la muerte de uno de ellos por mano del otro. Al horadar en la causa que los conducía al crimen, Jerónimo descubre que aquella también persiste a lo largo de los cuerpos y los escenarios: la presa que ambos ansían tiene cuerpo de mujer; bien sea como madre o como amante.

Estos dos tipos de hombres (el padre-lobo y el hijo-tigre) personifican instancias sociales y afectivas contrarias: los cánidos son un reflejo de

la cultura, de lo público, del amor de 'fin inhibido'<sup>23</sup> (Freud, 1929, p. 34); los félidos, son defensores de la familia como vínculo más cerrado, de lo privado, del 'amor genital'<sup>24</sup> (Freud, 1929, p. 34). El conflicto que surge entre ambos, es producto del deseo del Tigre por hacerse a la dilección de las distintas presas que ostenta el Lobo. En primera instancia, al amor materno, lo que asienta por tanto el Complejo de Edipo, e instaura el sentimiento de agresividad. En segundo lugar, tras un desplazamiento del objeto de deseo, al hombre o la mujer, siendo ésta convertida, por diversas circunstancias, en tabú por el Padre-lobo, a lo prohibido; aquello que lo lleva finalmente a ejecutar el parricidio.)

Así pues, *Vidas perpendiculares* se advierte como una apuesta para poner frente a frente a dos antagonistas por antonomasia. Puesta sobre la mesa la fruta de la discordia, veamos que tantas vidas se precisan para que Lobo o Tigre, la reclamen con la debida dentellada.

## I. Mundo de abajo o Superyó, Mundo de en medio o Yo, Mundo de arriba o Ello

Para comprender mejor el conflicto entre el Padre-lobo y el Hijo-tigre, resulta imprescindible revisar sus inicios. Para ello, es necesaria una analogía entre el andamiaje social descrito por Jerónimo antes de convertirse en joven tigre e iniciar su camino como parricida, y el referido por el sicoanálisis. Al momento de ser aún un lobezno y miembro de la jauría, Jerónimo refiere una marcada división entre el Mundo de abajo, el Mundo de en

23. Según Freud, aquel tipo de afecto de tendencia social que conlleva a entablar una amistad y que se relaciona con la esfera pública.

24. Según el mismo autor, se trata del afecto de tendencia privada que se establece entre una pareja, y además de satisfacer sus necesidades genitales, los lleva a constituir una familia.

medio y el Mundo de arriba. En relación con dichos mundos estarían, correspondientemente, las tres instancias de la mente: Superyó, Yo y Ello.

La relación entre las dos estructuras, la social y la mental, se establece precisamente en aquella vida que parece ser la más antigua de cuantas ha vivido Jerónimo:

Nuestro padre era el mundo de abajo [...] Todo lo que raspa y corta [...] En el mundo de arriba, del que venimos y al que vamos a ir a dar, había toda clase de espíritus y nosotros éramos protegidos y acosados por sus diferentes animales, pero ser como ellos estaba prohibido [...] Y había un mundo de en medio que era el de nuestras madres [...] Ellas gobernaban nuestros sueños [...] Era un universo de vértigo y de zozobra, pero también de prodigios [...] Era un mundo sin desgaste (Enrigue, 2008, p. 83-84).

En las anteriores líneas, se vislumbran los esbozos de la tensión entre padre e hijo, entre regidor y subordinado: el padre o Superyo aparece como represor, el hijo o Ello como sujeto reprimido. Por otra parte, al seguir la descripción del joven lobo se advierte que la madre, la mujer o el Yo, hace parte de una esfera distinta, más apacible y cálida, más cómoda para el hijo. También por ello, está destinada a jugar un doble papel entre ambos niveles mentales; en principio como mediadora y al final, como objeto de deseo.

Como es de suponerse, al inicio de la novela el Ello-hijo parece ceñirse a las reglas impuestas por el padre:

Afuera el mundo de abajo, más allá de las copas de los árboles era el de arriba, el cubil era el de en medio: olía intensamente a musgo -el olor de nuestras madres- y tenía un orden que no se podía modificar, a riesgo de ser perseguido a pedradas por nuestro padre (Enrigue, 2008, 84).

Orden al que el hijo se amolda, aún a pesar de que, evidentemente, el olor del musgo, el de la madre, le representa una primera invitación para quebrantar la ley. De lo anterior se infiere que el primer roce entre padre e hijo se presenta en un estadio infantil del segundo. La figura idónea y acogedora de la madre, su anhelo de fundirse en ella, suscita en el

lobezno un sentimiento de recelo hacia su padre-lobo, con lo cual se hace tangible el complejo edípico que se hará recurrente en varias de las posteriores existencias de Jerónimo.

La oportunidad para quebrantar el orden paterno sobrevendrá luego. Tras una ceremonia en la que el joven lobo y sus hermanos dejan a su primera madre, su abuela, (hecho que además marca su paso de la infancia a la adolescencia) "cantando la canción por nosotros por el joven lobo y sus hermanos en la madriguera del mundo" (Enrigue, 2008, p. 87), el joven lobo conoce a su primera y única pareja, encuentro que describe casi como un acto luminoso, de completa liberación:

Me despertó la caricia de una de ellas en el culo: me lo estaba oliendo. Su madriguera despedía el olor de una fruta desconocida y dulce; no era ni el musgo, ni el miedo, ni el lobo [...] La monté. Nunca lo había hecho antes porque en el cerro del Lobo sólo acercarse a una de ellas estaba penado con el destierro. Esa noche soñé con el tigre (Enrigue, 2008, p. 90).

El primer contacto sexual con la mujer (el sueño cumplido) y el anuncio del tigre desde el mundo onírico (el sueño próximo a cumplirse), constituyen las dos improntas que propiciarán la ruptura entre Ello y Superyó, entre hijo y padre. Dicho rompimiento se establece, en palabras de Freud, como reflejo de la tensión entre Eros y la muerte que inicialmente "se exacerba en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad" y termina por agudizarse "Cuando se intenta ampliar dicha comunidad" (Freud, 1929, p. 58). Por lo mismo Jerónimo, el otrora obediente y gregario lobezno, se transformará en este punto en joven tigre, el enemigo acérrimo del lobo. No permitirá que su progenitor lo aliene del recién conquistado mundo de en medio, el de la familia, al que también pertenece su mujer, y lo arroje al mundo de afuera o abajo, el de la cultura. No volverá a ser un subordinado más bajo la voluntad de su autoritario padre.

El detonante para que inicie el juego de venganzas entre padre e hijo, se suscita a raíz de la separación que debe sufrir el aún joven lobo de su mujer, la cual es realizada en nombre del bienestar de la comunidad y por voluntad y conveniencia del padre:

La habían acomodado con las demás y había quedado a disposición de las peregrinas erecciones de mi padre y sus desfogues diurnos y obscenos [...] Estábamos lamiéndonos cuando sentí el olor de mi padre, que entró aullando a separarnos [...] Me trepé de un salto al árbol al que el lobo nunca se hubiera podido trepar. Entonces bajó por su tronco el tigre de arriba y se apoderó entero de mi cuerpo [...] Olí su miedo y mi piel completa se erizó de placer ante el plan de acecharlo hasta enloquecer de terror su mente simple de perro (Enrigue, 2008, p. 91).

Como se hace notorio, el germen de la discordia que surge en el hijo por una acción del padre (evidenciado además en el paso que de lobo a tigre realiza Jerónimo), no es otro que el de la pretensión del Superyo por mantener su dominio sobre aquel Yo que representa en este caso la mujer, y que el Ello ya daba por conquistado. Así, como lo refiere Sloterdijk “Lo demoníaco hace su entrada” pues “el diablo es un efecto reflexivo; surge cuando algo que ya es un Yo debe convertirse de nuevo en ello” (Sloterdijk, 2003, p. 519); cuando el padre intenta evitar que el hijo a su vez se convierta en la figura de autoridad que él representa.

Ese será quizás el mayor error del padre, pues al no contar con que “cuanto más inequívocamente el otro Yo se ha mostrado como hecho de vida, tanto más fuerte será la necesidad que sentirá el Yo negativo de romper el espejo” (Sloterdijk, 2003, p. 519), el ahora joven tigre le acechará con más ahínco (y con éxito en varias vidas), conseguirá reducirlo a trizas y convertirse en la imagen imperante sobre el Yo.

Sin embargo, tras ejecutar el primero de la nutrida cadena de parricidios que rememora Jerónimo, se ciernen sobre él con este crimen los dos tipos de culpabilidad de los que Freud hiciera mención “uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al super-yo. El primero obliga a renunciar a la satisfacción de los instintos; el segundo impulsa, además, al castigo” (Freud, 1929, p. 53). El castigo, en este caso, será la presencia constante del padre como hostigador, pues sin importar la figura de verdugo o víctima que tome según la vida, el ahora joven tigre, Jerónimo, sentirá que “Desde entonces el espíritu de [su] padre [lo] persigue” (Enrigue, 2008, p. 93).

Sentadas pues las bases del conflicto en la más antigua de las existencias, se da pie a que “El proceso que comenzó en relación con el padre [concluya] en relación con la masa” (Freud, 1929, p. 58); lo cual explicaría muchas de las condiciones de alienación a las que es sometido Jerónimo en su más reciente vida, y así mismo, su manera de encararlas.

## II. Las rayas del tigre

La diversidad y multiplicidad de cuerpos que Jerónimo asume en sus distintas vidas, se proyectan al mismo tiempo como características de su personalidad, su carácter, e incluso, del juego estructural de la novela y los espacios que, objeto de este, se desprenden.

Hombre o mujer, al momento de narrar se hace tangible la imbricación de Jerónimo no sólo consigo mismo, sino con sus otros yoes, con miras a conseguir la sapiencia de sí, al tomar “esa doble distancia a la que debería dedicarse todo conocimiento de las cosas humanas; un conocimiento en que somos al mismo tiempo objeto y sujeto, lo observado y el observador, lo distanciado y lo concernido” (Didi-Huberman, 2008, p. 4). Esa relación intimista, propicia el tipo de conversación que se establece entre jugadores de un mismo juego, un constante pasar “del one to many, del uno a muchos [al] many to one, del muchos a uno”, que crea una suerte de identidad múltiple cuya condición de unidad viene dada por “la acción de reciprocidad”, hecha posible cuando “esos muchos se individualicen en un colectivo o ese many sea la conjunción de todos los one, tomados de uno en uno” (García, 2006, p. 14).

El conocimiento que Jerónimo sustrae de sus regresiones es una medicina agridulce, como él mismo la describe, “La memoria es el conocimiento del acecho constante de la muerte” (Enrigue, 2008, p. 28); o como la refiere el narrador de la presente existencia de Jerónimo, que podría ser otro de sus yo “Jerónimo es, además, un ejemplo clásico del recuerdo ajeno [...] la semilla del drama de Jerónimo: yo somos varios” (Enrigue, 2008, p. 23).

Este conocimiento, que no depende del género que asuma Jerónimo en una u otra vida, está condicionado por una misma pulsión: la fuerza

erótica. En las existencias femeninas, suele llevarlo a ejercer el dominio sobre la pareja y buscar el bienestar económico, pero sobre todo, sexual. En las ocasiones que toma cuerpo masculino, lo impulsa a la agresividad, y a mostrarse dócil y vulnerable únicamente ante la mujer amada. Aun así, en ambos casos el resultado es el mismo. Jerónimo termina por convertirse en parricida ante el afán de libertad y el agobio de la restricción paterna; sucumbe pues ante la carne como vehículo emancipatorio, tal y como lo describe Bataille (1957):

La carne es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia. La carne es el enemigo nato de aquellos a quienes atormenta la prohibición del cristianismo; pero si, como creo, existe una prohibición vaga y global que se opone, bajo formas que dependen del tiempo y del lugar, a la libertad sexual, entonces la carne es la expresión de un retorno de esa libertad amenazante. (p. 68)

Tal vez ese mismo apremio por la carne, y la posterior desilusión que le trae la imposibilidad de no acceder a la misma duraderamente, es el causal del siguiente razonamiento de Jerónimo en el que compara, casi que resume, la angustia vivida tantas veces por el mismo motivo: “El burdel se parece a la escuela: una gran acumulación de horas escuchando historias que no conducen a nada y algunos momentos de excitación que más bien concluyen en dolor” (Enrigue, 2008, p. 98-99).

Pero ese sufrimiento, ese conocimiento ambivalente, es el que propicia el surgimiento de una suerte de códigos o reglas vitales, que son las que le permiten avanzar tanto a Jerónimo en la persecución de su objetivo (la eterna amante), como a la novela en la consolidación del suyo (el proyecto narrativo). Entre estos códigos, muy sucintamente, habría que mencionar los siguientes: la identificación del objeto de deseo con un aroma frutal característico; los ojos verdes helados del acompañante del enemigo y los ojos saltones propios; y por último, la tensión constante entre lenguaje (propio de la cultura) y fuerza o instinto (relativo a la familia), el cual se agudiza o resuelve por acción del erotismo.

Debido a ello mismo, la novela y su desarrollo se advierten a manera de un juego en el que “lo virtual

[realidad de posibilidades problematizadas] es generador de orden y la causa por la que se mueve es la causa final, aquella causa que opera por la atracción del fin, y se mueve dentro de la eternidad” (García, 2006, p. 5). Y en este juego, en el que el joven tigre toma el rol de ese “autor anterior a todos [...] generador de la estructura del juego”, Jerónimo asume el papel de jugador experimentado, que curtido de conocer y sufrir, al fin comprende que “Jugar es elegir” (García, 2006, p. 12).

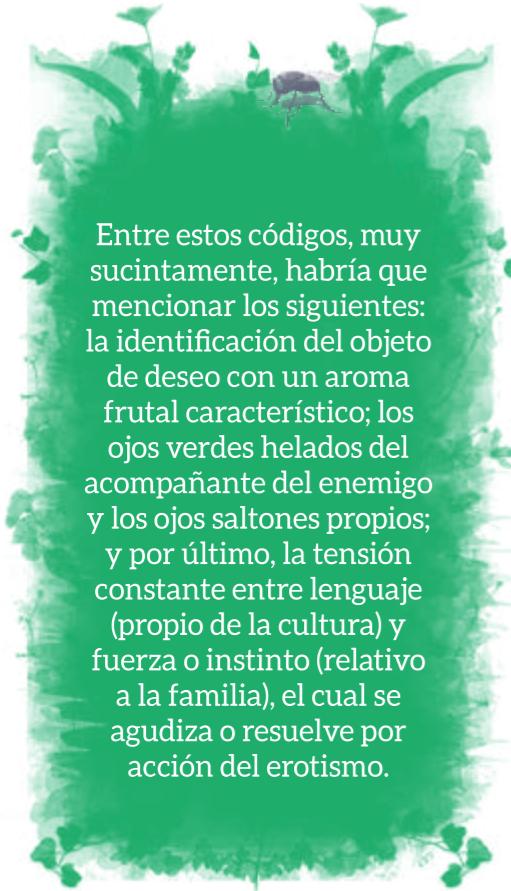
## III. Las tejedoras de sueños

La mujer en *Vidas perpendiculares* detenta el poder por el deseo que suscita tanto en lobos como en tigres. Como lo dice el aún joven lobo “Ellas gobernaban nuestros sueños. Su territorio era el de la transformación de las cosas sin motivo, el de las visiones y las reacciones sin acciones que las antecedieran o las siguieran” (Enrigue, 2008, p. 84). Dominaban el cuerpo masculino, lo transformaban con la magia del suyo, y una vez que la mente quedaba al garete, se esbozaba el crimen.

La autoridad de los personajes femeninos, se configura a la par desde dos focos: el de las existencias femeninas de Jerónimo, y el de la eterna amada en disputa. En relación con el primer foco, habría que citar respectivamente, a “la mujer del chinazo” y a “la hija del cabrero”:

Naturalmente no estaba destinada a ser su esposa [...] Mi función era otra, ciertamente mejor: bestia de carga, matrona de camino, camella ardiente [...] aquella fue una de mis mejores vidas de hembra: no esperaba más que dificultades, no tenía referentes, me sobraba trabajo físico y era autosuficiente (Enrigue, 2008, p. 37-38).

Y había otro proyecto en el que la pieza clave era yo, que estaba en edad de ser traficada [...] tal vez tuviera los ojos demasiado saltones, pero contaba con el mejor par de tetas de Filadelfia y un padre [...] que me aguantaba lo que fuera (Enrigue, 2008, p. 107).



Entre estos códigos, muy succinctamente, habría que mencionar los siguientes: la identificación del objeto de deseo con un aroma frutal característico; los ojos verdes helados del acompañante del enemigo y los ojos saltones propios; y por último, la tensión constante entre lenguaje (propio de la cultura) y fuerza o instinto (relativo a la familia), el cual se agudiza o resuelve por acción del erotismo.

En consecuencia, se hace factible hablar de esta novela, bajo ese sentido de la historia mencionado por Sloterdijk (2003) como aquel donde:

La belleza hace vibrar su fusta sobre la sabiduría, el cuerpo vence a la razón; la pasión hace dócil al espíritu, la mujer desnuda triunfa sobre el intelecto masculino; la razón no tiene nada que oponer a la fuerza de convicción que poseen pechos y caderas. Por supuesto que aquí están presentes los clichés femeninos de moda, pero el punto clave no está, sin embargo, en ellos, sino en el hecho de que describen una oportunidad del poder femenino. (p. 380-381).

Aun así, es este mismo poder el que hace que la mujer se considere como objeto a la vez sagrado y repulsivo en la novela como tabú poseedor de "una fuerza peligrosa, transmisible por el contacto como un contagio" (Freud, 1913, p. 24) al ser concebida desde la visión y el orden impuesto por la cultura (que en este caso se identifica con lo cárdo, puesto que es el padre-lobo quien dictamina la organización social del grupo y designa prohibiciones tales como la imposibilidad de apareamiento entre miembros del mismo tótem); y como "aquel que es sagrado o

superior al nivel vulgar, y a la vez peligroso, impuro o inquietante" (Freud, 1913, p. 25).

Ambas consideraciones, de la mujer como amenaza de un lado, y como dorada fruta del anverso, son reconocibles desde distintas voces en la novela. En el primer caso, asignándole un carácter peligroso a lo femenino, como aquello que es mejor eludir, aparece un superior de Jerónimo, quien por entonces es Cazamocas, denominado como il Anglese

Cuando il Anglese me volvió a mandar llamar, le dije que había que ser paciente, que cualquiera que hubiera tenido trato con mujeres lo sabría. La idea de ser ministro de Dios, me dijo con toda seriedad, es precisamente no tener trato con mujeres (Enrigue, 2008, p.122).

Y este mismo señalamiento, se realiza de una forma más cruda, por el tío porteño de Jerónimo: "pero a las mujeres o se las deja en la miseria o se las mata" (Enrigue, 2008, p. 57).

En consonancia con el segundo foco, en aprobación a la autoridad femenina hecha visible en esa lid por la eterna amada, en contraposición a la axiología negativa endilgada a la mujer, se levanta la voz de Jerónimo como su defensor.

En primera instancia, en su vida como joven lobo y posterior joven tigre, prácticamente se entrega en sumisión ante el femenino y magnético aroma: "la pertinaz presencia del olor de mi mujer flotando por nuestro estercolero como un hilo de estrellas, me impedía dormir" (Enrigue, 2008, p. 91), "Por las noches me acercaba a la entrada de la madriguera, a oler con hambre el hilo de plata que dejaba mi mujer" (Enrigue, 2008, p. 92).

La segunda instancia, se da en momentos subsiguientes: primero, durante su existencia como Cazamocas, y luego como Jerónimo. En ambas reencarnaciones, el protagonista pone de relieve su posición a favor de su amada o de su madre, por encima de los valores de la cultura: "A media tarde ya estaba listo para dejar los hábitos en nombre de la dama del confesionario: servir a la belleza siempre es estar del lado de Dios" (Enrigue, 2008, p. 132), "Lo que sí hizo Mercedes, porque no era un monstruo -era algo acaso más complicado de entender: una mujer a la que jodieron tanto que cuando pudo

tomar sus decisiones las tomó jodidas-, fue visitarme en cinco ocasiones" (Enrigue, 2008, p. 159).

De allí que, al igual que la mujer, el propio Jerónimo termine convertido en otro individuo intocable, en otro tabú, al permitirse disfrutar de "los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres" que devenían de quebrantar las dos prohibiciones igualmente antiguas: "respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem" (Freud, 1913, p. 34), hechos en los que reincide el protagonista una vida tras otra.

Sin embargo, llegado ese momento del último movimiento, cuando Jerónimo está en plena conciencia de ser el jugador con el as bajo la manga, toma la decisión que le valdría la jugada maestra "haría lo que fuera necesario para no matar a ese Octavio del Río [su padre] y dejar, así, de estar maldito" (Enrigue, 2008, p. 196); disposición que fielmente cumple aún a pesar de que las circunstancias vuelvan a subrayarle lo repulsivo del afán de afiliación de su padre.

Y justamente es esa decisión la que le permite saldar cuentas con el padre lobo por lo sano. No es por el parricidio, sino por la dulce venganza de acceder a la mujer prohibida -Tita, su madrastra en la más reciente existencia- que Jerónimo llega a esa "acción final del juego" (García, 2006, p. 18), que no es otra que la de ganar al conseguir el objetivo. Tita, la mujer de siempre y de nunca, suma de todos sus amores frustrados, dueña de sus sueños, al término del relato le cierra los ojos con la yema de los dedos, invitándolo a sumirse de nuevo en la única posibilidad que le queda: la de disfrutar esa "fruta que dejamos de comer hace mil años" (Enrigue, 2008, p. 211), al haber escuchado por fin, claramente, el mensaje de "la diana que le ha correspondido siempre y que el azar se ha empeñado en escatimarme" (Enrigue, 2008, p. 231); su mensaje.

#### IV. Sweet Tiger

Como ya se ha consignado en los anteriores apartados, *Vidas perpendiculares* es una especie de novela lúdica, cuyas partidas entre jugadores se dan en varios niveles; tanto en el plano estructural, como en el narrativo. El relato de Jerónimo, construido a

partir de sus múltiples voces, nos acerca a esa idea nietzscheana del 'eterno retorno', especie de noria, de Samsara, siempre puesta en movimiento por las mismas motivaciones e idénticos protagonistas.

Parricidio y erotismo, cultura y familia, amor de filiación pública, conveniente, y amor de disfrute privado, intenso e indómito, son las diadas que en eterna lid intentan unir o desbarajustar ese matrimonio grupal que tan fuerte raigambre tiene en las sociedades antiguas, y aún más, en las actuales.

Pero como nos lo enseñan Jerónimo y Tita, hasta para los grandes males hay remedios infalibles, y sobre todo, de buen sabor. A dieciocho horas eternas, se les suma el escarnio de un lobo, con palabras precisas y con golpes certeros. Al final obtendremos, una ardiente domadora y a un sweet tiger relamiéndose, satisfecho hasta otra eternidad.

### Referencias bibliográficas

- Bataille, G. (1957). *El erotismo*. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1324994411Bataille,Georges.ElErotismo.pdf>
- Didi-Huberman, G. (2008). "La emoción no dice "yo". Diez fragmentos sobre la libertad estética". En AAVV, *Alfredo Jaar: La política de las Imágenes*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Enrigue, A. (2008). *Vidas perpendiculares*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, S. (1929). *El malestar en la cultura*. Recuperado de: <http://www.anm.org.ve/FTPANM/online/2012/boletines/N45/Seccion-11-FREUD.pdf>
- (1913). "Tótem y Tabú". En Tomo XIII. *Obras completas*
- García, F. (2006). "Videojuegos y virtualidad narrativa". *Icono 14. Revista de comunicación y nuevas tecnologías* (8): 1-24.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.



# LA LOCURA HEROICA EN LA ÉPICA Y LA TRAGEDIA GRIEGA

---

**Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid**  
Fundación Universitaria Luis Amigó  
jhoa.guti@gmail.com.

## Resumen

La concepción de locura en el contexto de la antigua Grecia cambia paulatinamente y ello se comprueba en la épica y la tragedia. El presente texto pretende rastrear en los casos de Áyax y Orestes, en ambos géneros literarios, la visión que los griegos tenían de este fenómeno y junto con ello, el diferente tratamiento que se le da.

## Palabras clave

Locura, Grecia antigua, épica, tragedia.

## Abstract

The conception of madness in the context of ancient Greece changes gradually and this is found in the epic and tragedy. This text attempts to track, in the cases of Ajax and Orestes, the vision in both genres that Greeks had of this phenomenon and, along with it, the different treatment that it is given to them.

## Key words

Madness, Ancient Greece, epic, tragedy.



**L**a concepción de locura en los griegos difiere sustancialmente de la idea de ésta que se ha forjado actualmente a través de los campos especializados de la medicina. Para los griegos las emociones y los sentimientos no pertenecían a los sujetos, sino que eran inspirados y puestos por los dioses, eran fuerzas ajenas e independientes del manejo de los mortales.

La tragedia griega y la épica, como géneros literarios, representan por medio de sus obras el destino humano y su relación con lo divino. A través de su drama, estos géneros muestran la locura como una enajenación del hombre, haciéndolo actuar de forma incomprensible para quien está cuerdo, además la locura no se presenta solamente como un estado mental sino como una enfermedad que ataca la parte física de los mortales.

Definir locura en los griegos es un poco problemático ya que su época y su cultura se distancian considerablemente de la nuestra, y cabe anotar, también, que el concepto de locura varía a través del tiempo y está en estrecha relación con las normas de conducta impuestas por la sociedad de cada época de la historia.

Para definir la palabra locura en el lenguaje griego antiguo se utilizan varios sustantivos, adjetivos y verbos que pueden designar y traducir esta palabra, pero no hay ninguna que equivalga exactamente a locura. Por lo general, estas palabras que podrían significar locura, designan el estado de alguien que puede estar bajo los síntomas de enajenación, a quien se le ha extraviado la razón. La palabra locura «traduce diferentes sustantivos griegos, entre otros, *ánoia* que es ausencia del *nous* (mente, intelecto); *paranoia* es desvío del *nous*, un estado de la mente que está desviada» (Laurence, 2010, p. 2). Se comprende que locura no está opuesta al intelecto, a la razón sino extraviada de ella.

Ahora bien, a pesar de las dificultades que presenta la traducción de la locura, la concepción de este término en los griegos y la manera como ésta

evoluciona, puede hacerse evidente en el análisis de algunos géneros literarios, en este caso: la épica con *La Odisea* y *La Ilíada*; la tragedia con Áyax de Sófocles y Orestes de Eurípides.

Es así como se pretende mostrar, a través de la tragedia y la épica, la visión de locura que tenían los griegos, principalmente en las obras que hemos mencionando con anterioridad, y observar los actos que realizan estos personajes en su estado de enloquecimiento, su forma de proceder y cómo este estado afecta, más que al intelecto, la salud física de los hombres.

## I. La locura en la épica

Los héroes en Homero, se presentan en ocasiones con confusos cambios mentales que podríamos interpretar como imprevistas pérdidas de la razón, como ya lo habíamos señalado, la *ánoia*. Cabe aclarar que este tipo de comportamientos aparecen en la épica de manera justificada y aprobada, ya que en la época de la épica imperan ciertos valores heroicos: la valentía para ir a la guerra y la *doxa* o fama que deriva de ésta. Sin embargo, el poeta presenta este tipo de comportamientos insólitos como muestra de desmesura o残酷, pero no precisamente de enloquecimiento.

La locura en la épica no afecta a todos los hombres de la misma manera: en aquellos hombres que no pertenecían a determinada clase social, por ejemplo, hombres del común, la locura se presenta en ellos sin atisbos de agresividad ni síntomas físicos; la locura en los héroes se muestra como perturbación de la *phrenés*, que está relacionada con la vida anímica del hombre homérico. Asimismo, podemos decir que este estado, transitorio y repentino, es provocado por la intervención de los dioses que dañan al hombre de manera externa.

La *phrenés* homérica, como lo hemos declarado, se relaciona con la vida anímica del hombre y es concebida como una especie de órgano que proporciona la lucidez del hombre; este órgano permite reaccionar de forma correcta ante una situación específica. Es por ello que cuando la *phrenés* se encuentra perturbada, el personaje que sufre este fenómeno queda distraído, débil y, por consiguiente, sin capacidad de acción. La perturbación de la *phrenés* es, pues, la transformación del comportamiento, de la conducta, es locura.

Por otro lado, nos encontramos también en la poesía homérica con el término *áte* que se utiliza para referirse a una alteración pasajera provocada por la divinidad. Por lo general, ésta se presenta luego de la intervención directa de los dioses quienes obstruyen y enajenan a los mortales. En otras ocasiones la repentina ofuscación surge de la imprudencia o la obstinación del héroe, siendo incapaz de observar las consecuencias de su conducta. Podemos deducir de aquí que en algunas ocasiones la *áte* puede estar asociada directamente con la *phrenés*.

Por ejemplo, el Áyax de Homero, como comentario general, es obstinado pero valiente, de aquí resulta ser el baluarte de los aqueos. Áyax, encolerizado porque no se le concedió la armadura de Aquiles, ya muerto, decidió matar a los hermanos y jefes griegos, Agamenón y Menelao; Atenea para proteger a éstos, golpea a Áyax con violencia y éste acaba con su vida, clavándose su propia espada.

Durante la guerra de Troya, Áyax luchó contra Héctor en dos ocasiones, ambos encuentros se dieron cuando Aquiles había abandonado el campo de batalla, ya que éste se había molestado con el rey Agamenón. Cuando Aquiles muere, mucho más adelante en *La Odisea*, Áyax y Ulises se unen para luchar por recuperar el cuerpo del héroe muerto y enterrarlo junto al cuerpo de su amigo Patroclo. Al obtener efectivamente el cuerpo, ambos se disputan por la armadura del guerrero. Odiseo, por ingenio, derrota a Áyax, y éste, furioso, cae al suelo. Cuando se levanta, lo hace loco de furia, demencia infundida por Atenea; en su delirio, confunde a un rebaño de ovejas con Odiseo y Agamenón y mata a todos los animales. Luego, cuando despierta de su locura se ve rodeado de sangre y decide quitarse la vida antes que vivir en la deshonra y la vergüenza. Para lograr su objetivo, se suicida con la espada que Héctor en una ocasión le había regalado.

Ahora bien, Homero no trata con profundidad el caso de Orestes, encontramos muy pocas referencias de su locura en la poesía, pero podemos decir que según el poeta el destino de Orestes está ya designado por los dioses: él está destinado para vengar a su padre matando a su madre. Tal es la referencia que tenemos sobre Orestes.

En Homero, pues, la locura aparece y se identifica como una perturbación temporal de la conducta, no como una disminución de la capacidad del enten-

dimiento humano. Sin embargo, como hemos mencionado, la locura en Homero no ofrece grandes descripciones de este estado, ni es considerada tampoco como una enfermedad; la esencia, la naturaleza de la épica, justifica la locura, puesto que lo que le interesa es ennoblecer a sus héroes, y trata de mantenerlos alejados de las miserias. Es muy posible que en la tragedia, como ya veremos, estos síntomas se encuentren relacionados significativamente con la épica, así como la presenta Homero.

## II. La locura en la tragedia.

La tragedia, en contraste, presta especial atención a los casos de locura que se ven en la épica. La tragedia presenta la locura como una frecuente venganza de los dioses contra el héroe. Este motivo de locura, ausente en Homero, se muestra en la tragedia como un valioso instrumento con el que el poeta trágico ahonda en la condición humana del héroe y en las relaciones del hombre con los dioses. Sin embargo, la responsabilidad de los dioses en la locura humana no viene siempre dada de la misma forma: en Áyax, se pone de relieve el poder incontestable de los dioses y el riesgo que amenaza al hombre si no acepta los poderes divinos como superiores a él; en Orestes, la divinidad ya aparece meramente como último recurso, puesto que en esta pieza se oculta el verdadero motivo de delirio del héroe, ésta le produce un remordimiento y un conflicto que se presenta internamente en el héroe.

Sea cual sea el motivo de la locura, si es merecido o no, la pérdida de la razón en la tragedia, suscita, en general, consecuencias similares: el protagonista se desliga de la realidad y se ve incapaz de dominar sus acciones. La locura en la tragedia ya no se concibe exclusivamente como una alteración de la conducta, como pasaba en la épica, sino que ya se identifica como una terrible enfermedad que tiene como efecto el derrumbamiento físico y anímico del héroe.

Antes de pasar a tratar con un poco más de detenimiento el tema de la locura trágica, veamos de qué tratan estas dos tragedias: Áyax y Orestes.

Áyax, la primera tragedia conservada de Sófocles, pertenece por su tema al ciclo troyano. Cuando muere Aquiles en vísperas de la caída de Troya, Áyax y Odiseo se disputan la armadura de aquél, ganándose

este último el favor de los griegos. Áyax, ofendido, decide asesinar a Odiseo y a los Atridas, pero Atenea, al observar el terrible acto que va a realizar contra Odiseo, ciega a Áyax el entendimiento y, en su pasajera locura, el héroe da muerte a unas reses. Cuando vuelve en sí de su desvarío, comprende que la única salida para un hombre de honor como él, es la muerte.

La obra comienza con un diálogo entre Atenea y Odiseo, donde se presencian, durante el diálogo, los desvaríos de Áyax; éste sale un momento a escena, todavía convencido de haber dado muerte a sus enemigos. El coro se hace eco de los rumores que corren acerca de Áyax. Después aparece Tecmesa, esposa del héroe, que narra el exterminio nocturno ejecutado por su marido a las reses y, poco después, cuando la locura desaparece, el propio Áyax expone su decisión de morir. Su mujer y el coro tratan de convencerlo que no cometa tal acción. Traen a su hijo Eurisaces, pero él no desiste; poco después se despide veladamente de sus fieles marineros y entona un monólogo antes de lanzarse sobre su espada clavada en tierra. Tecmesa, al descubrir el cadáver de Áyax, estalla en gemidos y lamentos. Aparece también Teucro, hermanastro de Áyax, que se opone firmemente ante la pretensión de Menelao de dejar insepulto el cadáver del héroe. Más adelante hará lo propio ante Agamenón. Odiseo intercede noblemente por el muerto, y la obra termina con los preparativos para su funeral, a cargo de Teucro.

Ahora bien, Orestes es una tragedia muy particular. Eurípides presenta en Orestes las consecuencias del asesinato del matricida atormentado por las Euménides, diosas por excelencia de la locura, quienes perseguían a los culpables de los crímenes de sangre. El personaje se encuentra en una litera, mientras Electra lo cuida y ruega al coro que no hablen fuerte porque pueden despertarlo. Los ataques de locura del protagonista cesan en la medida en que se desenvuelve la tragedia.

Después de la muerte de Clitemnestra, Orestes yace en una cama atormentado por las Erínias, mientras su hermana le da la noticia de que su única esperanza de salvación, Menelao, había llegado a Argos. Luego de esta llegada, de que el coro se compadeciera del enfermo y de que el recién llegado hiciera lo mismo, Orestes le pidió a Menelao que los ayudara para que el pueblo no decidiera la muerte para él y su hermana,

aprovechando que el rey debía de sentirse en deuda con Agamenón. Sin embargo llega Tindáreo, padre de Clitemnestra, y amenaza a Menelao con no dejarlo tocar de nuevo tierra espartana si decidía ayudar al joven asesino. No obstante, éste decide apoyar a sus sobrinos pero solamente con palabras, lo que Orestes interpretó como cobardía. Cuando Pílades, amigo entrañable del héroe, llegó a su lecho, Orestes le narró lo sucedido y entre los dos decidieron ir, opinar y refutar al lugar del juicio, sin informarlo a Electra que seguramente trataría de impedirlo. Momentos después, arribó un mensajero que contó todo lo ocurrido en el juzgado argivo, destacando las intervenciones de cuatro individuos que opinaron acerca del futuro de los hermanos matricidas. Sin duda, el hablante que sobresalió en el relato del mensajero fue el dirigido por Tindáreo y que proponía la muerte a pedradas. Ningún argumento defendió a Orestes, que finalmente decidió suicidarse con su hermana. El hijo de Agamenón llega al lugar donde estaban Electra y el coro, para informar el suicidio próximo. Ésta le pide que la asesine, pero su hermano se niega, mientras Pílades propone un plan para vengarse de Menelao antes de morir. Sin embargo, Electra propuso uno mejor en el que no había que morir y podía lograrse el mismo objetivo.

Junto al coro, que se divide en dos, Electra vigila la llegada de Hermíone o de cualquiera que pudiera dañar el plan suicida, mientras su hermano y Pílades entraban al palacio en busca de Helena para matarla. Cuando llegaron, se arrodillaron frente a sus rodillas y, luego de engañarla con mentiras, Pílades encerró a los esclavos de la víctima y Orestes la degolló, después como por arte de magia desapareció.

Eurípides culmina la tragedia con la presencia de Apolo. Después de que Electra animó a su futuro esposo y a su hermano para asesinar a su tía, engañó a Hermíone para que entrara al palacio donde se convirtió en rehén de Orestes. Menelao llegó, después de enterarse de lo sucedido, sin creer lo de la desaparición y entre amenazas de Orestes de incendiar el palacio y de degollar a Hermíone, apareció Apolo con Helena viva, y de manera imperativa predijo el feliz futuro de los presentes: Orestes se casaría con la rehén, su hermana con Pílades y Helena se convertiría en diosa.

Volvamos nuevamente a centrar la atención en la locura trágica. De manera extraña, la debilidad y

la desesperación que siente el héroe, sólo es captada conscientemente cuando el enfermo recobra la salud, puesto que bajo los efectos de la locura no comprende su situación ni sabe cómo solucionarlo; el enfermo en tales condiciones descuida su cuerpo, abandona toda actividad y no come ni bebe: « Reclíname otra vez en la cama. Cuando cede el ataque de locura, estoy descoyuntado y desfallecen mis piernas» (Eur. Or. 227-228). «Nuestro hombre cuando se encontraba en pleno ataque disfrutaba con las atrocidades en las que estaba inmerso [...] Pero ahora, una vez que ha cesado y ha vuelto en sí de su locura, el mismo está hundido por completo en un fatal abatimiento» (Soph. Aj. 271-276). Durante los asaltos de locura, en cambio, florece un espíritu impetuoso, lleno de energía, haciendo que el héroe actúe de manera impulsiva, él inmerso en delirios reacciona de manera violenta ante lo que suponga una amenaza.

La visión de locura como enfermedad, está fundamentalmente sujeta a la exposición y representación de los síntomas físicos que padece el héroe trágico que sirven para resaltar el padecimiento de éste. En Áyax, la locura causa sólo ceguera selectiva, es decir, el protagonista observa sólo unas cuantas cosas, se encuentra nublado de la vista.

«El realismo en la descripción del comportamiento de los personajes en su locura, con el que Sófocles y Eurípides logran una conmovedora humanización del héroe, se rompe, sin embargo, en algunos aspectos: a diferencia de los esquizofrénicos y los histéricos, sumidos en una enfermedad crónica que les impide reconocer la perversidad de los actos cometidos durante sus crisis, los héroes de la tragedia recobran rápidamente el juicio y asumen con vergüenza y arrepentimiento sus monstruosas acciones.» (Conti Jiménez, 2000, p 45)

Es necesario, en la tragedia, que el héroe se libere de su locura para que pueda comprender el alcance de sus errores y, haciéndose consciente, sufra el peso de su destino. Con ello, entonces, asistimos a la caída del héroe y a su confrontación con el mundo.

### III. Conclusión

Con este breve recorrido por los poemas homéricos y la obra de los trágicos, Sófocles y Eurípides, nos

hemos acercado un poco a la concepción de locura en el mundo griego. Es indiscutible la distancia temporal entre Homero y los trágicos, sin embargo, las características y la naturaleza de cada género señalan en las obras analizadas un rasgo particular, que va acompañado, con las diferencias evidentes de la vida social y religiosa. Así, mientras que en Homero la locura aparece disimuladamente bajo excepcionales exposiciones de la virtud de los héroes y se presenta como un estado, podríamos decirlo, positivo propiciado por los dioses, en la tragedia nos encontramos con que la locura es una grave enfermedad, producto de la ira divina, que provoca en el héroe sentimientos de culpa y produce en ellos fuertes sufrimientos.

## Referencias bibliográficas

- Conti Jiménez, L. (2000). *Perturbaciones mentales en los poemas homéricos y en las tragedias de Sófocles y Eurípides*. En: Myrtia: revista de filología clásica (15) 35 – 50.
- Eurípides. (1990). *Tragedias*. Madrid. Ed.: Gredos.
- Laurence, A. (Septiembre, año en el que se realizó el congreso). *Locura y destrucción en el teatro griego, Teatro y cultura viviente: poéticas, política, historicidad*. Conferencia dictada en el I Congreso Argentino de Historia del Teatro Occidental, Buenos Aires, Argentina.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. Madrid. Ed.: Gredos.
- Coderch, J. R. (1996 – 97). *Purgación y locura en la tragedia griega*. En: *Philologica canariensis: Revista de filología de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*. 2 – 3, 37 – 48.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber*. Buenos Aires. Ed.: Siglo XXI..
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá. Ed.: Fondo de Cultura Económica.
- Homero. (1991) *La Ilíada*. Madrid. Ed.: Gredos.
- Padel, R. (1997). *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece*. Buenos Aires. Ed.: Manantial.
- Palavencio, C. (2010). *Culpa y castigo en la antigua Grecia*. En: *Revista: Derecho y Humanidades*. 1 (16), pp. 373-379.



# SEDIMENTOS LITERARIOS

---

“Lorem ipsum at dolor de murtis at devenitus calar guin guardi  
leviosa expelia ar musca furtur det et fin”

Kierkegaard, *In vino veritas*





# D O S H I S T O R I A S S O B R E P L A N T A S

---

Julián Becerra

Universidad de Manizales

hjb-47@hotmail.com

# La baya draco

El historiador Aurelio Echeverría, asegura en su libro *Grecia, mitología y plantas* la existencia de una fruta particular descrita en el 152 a.C. por Publio Terencio Africano en una de sus comedias como la fruta del árbol Drago; nombre que recibe en correspondencia al árbol donde nace, pero según Dioscórides botánico Griego del 90 a.C el árbol nunca ha engendrado fruta alguna y sólo su resina espesa y roja como la sangre es usada para barnizar violines o curar úlceras -úlceras de la garganta- debo especificar, debido a que Echeverría es insistente en torno a este uso de la resina de *Dracaena*. Otro dato significativo es que los antiguos Romanos denominaran a todas las cosas rojo brillantes «sangre de dragón».

La peculiaridad que aquí señalo: úlceras, garganta y la aparente existencia de una fruta no registrada, reside en primera instancia en el tipo de árbol que Echeverría y el Africano refieren. Existen alrededor de 15 fuentes Botánicas del *Dracaena* y cada una con una resina igual de roja que la anterior; empero, sólo el *Daemonorops draco*, una

Romanos denominaran a todas las cosas rojo brillantes «sangre de dragón».



• Grabado realizado por el naturalista francés Sabin Berthelot del gran drago ubicado en el jardín de la Casa de Franchy, en La Orotava. Publicado en su obra "Histoire Naturelle des Iles Canaries" en 1838

25. Al buen placer por la fuerza. El principio fundamental y fundador de la ética aristocrática, heredado de la cultura griega, es la condición de ser siempre activo en el acto sexual. Toda acción pasiva -ser penetrado- degrada al patrício; por tanto debe ser censurada y castigada. Ser pasivo

especie de palmera trepadora nativa de las regiones tropicales del sudeste asiático, tiene una fruta redonda, que es, específicamente, una baya. Sin embargo, ni Terencio, ni el estudio de Echeverría sobre Grecia, tienen veracidad alguna si tenemos en cuenta que ningún griego describe la existencia de la fruta y que Publio Terencio jamás viajó a las islas de Sumatra y Borneo donde se comercializa la baya, entonces ¿Cómo saben de ella? En su comedia, el Africano era preciso al afirmar que una vez los enamorados ingerían la fruta, debían levantar al cielo sus cabezas para dejar al descubierto el cuello, de este modo la sangre era llamada por el contenido vasodilatador del zumo ascendiendo, producto de una excitación inusual, hacia las venas yugulares del comensal hinchándole la garganta como un sapo. Lo que sugería el tono risible en la obra, era que si por casualidad alguna uno de los dos enamorados bajaba la cabeza antes de terminar un minuto, el inocente caía drogado en el acto, oportunidad bien sabemos los romanos no desaprovechaban para fungir la copula, *A bene placito a fortiori*.<sup>25</sup>

Terencio disfrazaba en lo cómico una denuncia sobre la violación, advertencia era el caso para los suyos, los esclavos, pero caía en saco roto si tenemos en cuenta el número decreciente de letrados. A lo anterior, repone Echeverría citando la fuente de Terencio que las ulceras curadas por la sabia de *Dracaena* no eran otras que aquellas producto de la ingesta de la baya, y su desaparición en los anales botánicos de los Griegos corresponde no a la inexistencia de rutas comerciales entre Asia y el Mediterráneo, sino a una prohibición sagrada y de curioso cumplimiento que impedía registrar dato alguno sobre la fruta. Este encubrimiento histórico de la fruta del árbol Drago obedece a uno de tantos eventos reprimidos de la civilización Occidental, como lo fue en su momento la aceptación del número cero, pero en éste caso debemos su ignorancia al carácter místico de la baya, se decía, jamás desaparecía del cuerpo.

La historia que consecuentemente une la de Publio Terencio y lo relatado por Echavarría es ésta: La baya de *Dracaena* y su correlato inusual con la garganta es lo mutado en el Medioevo como la manzana o nuez de Adán, lugar de la glotis moderna; ovoide contenido en la laringe, limitado por las cuerdas vocales, espacio donde se produce la voz, sea gruesa o aguda es el signo que separa la madurez de la juventud. El uso de la baya era un presente donde se expresaba el deseo pederasta de un hombre por un joven y en correspondencia del regalo se aseguraba la desaparición de toda gracia, puesto que a cada consumo de *Dracaena* se señalaba la permanencia de la baya, sugiriendo la ingesta de la resina y con ella la modificación permanentemente de la voz, quitándole hasta al más hermoso Ganimedes todo atractivo que pudo haber visto Zeus<sup>26</sup>. El engaño de la baya drago pudo ser gracia para muchos o abuso para otros, fue así en tiempos pasados.

Pero, qué explica esa manía Romana por distinguir como sangre de dragón todo color similar al rubí. Sabemos que se debe razonablemente a la

es ser esclavo de otro. Una fatalidad del sujeto. Por eso en la antigüedad la violación era un acto de grandeza <<Hacerse servir>> es poner al otro en lugar de esclavo.

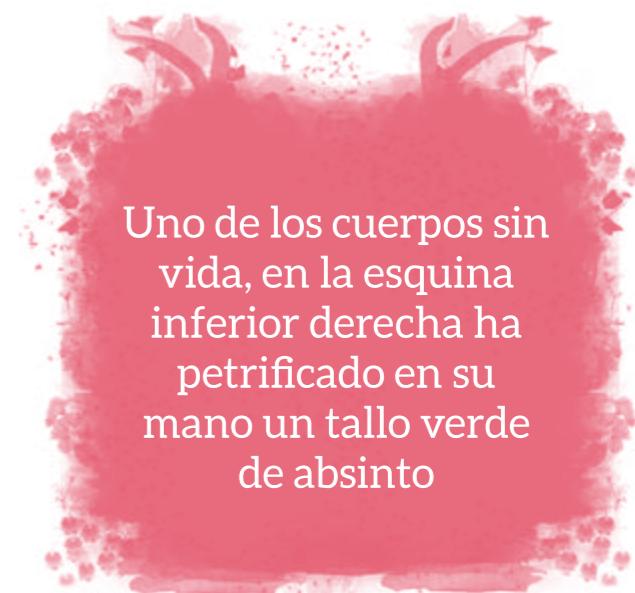
26. Zeus rapt a Ganimedes convertido en Águila.

fruta y no a la sabia del árbol. Era un gusto para los Patricios recordar como el llamado de la sangre hacia la garganta era similar al corte preferido en el Coliseo -el transversal- desenlace justo para la gloria de las Águilas Romanas, herederos del rapto.

## 3/4 Partes de Artemisia.

En seres horrendos encontramos seducción anuncia Baudelaire en su poema *Aur Lecteur*. El poeta apasionado por la carroña no tarda mucho en comprender la apariencia que otorgan los sentidos, cuántas flores acarició en su vida sin importar sus atributos, cuántos rasgos encerraron la más estraflaria simpleza y de ellos nació el poema. Acaso ¿Una apología a la estética de lo inmundo? No ¿Quizás una justificación para un deseo apremiante? Diremos que menos, simplemente siempre a la vista o de antemano corregir a la lengua, las conjugaciones del verbo.

Sade, siete años antes al debutante Charles, ya conocía bien las formulas de lo altisonante, esas palabras tenidas por bajas y acuñadas en la literatura de un desgastado Satán, pronunciadas para asustar niños o lucidamente para mortificar los sentidos



con la lengua. Transformando su voz en Dolmancé afirmaba el Marqués: "las creaciones sólo pueden significar goces para quien a ellas se entrega" y su compromiso fue de tal envergadura que el mismo Napoleón no soporto la conjugación "abajo y a la inversa" y quemó a Justine en la chimenea.

Los franceses son impredecibles, acertaba Margaret S. Klein oficial de la naval norteamericana, un día le besan la mano a una mujer y al siguiente le cortan la cabeza.

Esas audaces combinaciones provienen de una inadvertida compañía, los griegos las nominaron inspiradoras del ritmo -musas- y la música hoy las presenta como fusas y semifusas, transformando de manera cadenciosa cualquier acto. Conjugar, el primero de ellos, puede ser harto extenuante, lleno de silencios, pausas, prisas si se olvidan las respiraciones y de complacencia si se llega al punto final del texto.

La inspiración jamás ha dado sombra sola, fue en su tiempo Eléboro, luego el Láudano, rey de tres generaciones de Luises, hasta que la revolución produjo su propia adormidera, el Ajenjo, diablo verde, tesoro de los pobres, Absenta. En estas sustancias se resguarda el tesoro de lo conju-



- "Los bebedores de absinthe mueren todos tuberculosos, locos o paralíticos", postulaba un volante que en 1897 repartía a los transeúntes de París cierta Sociedad Antialcohólica.

gable. Y en uno de los rectángulos más populares de Delacroix "La liberté guidant le peuple" se puede apreciar su secreto. Uno de los cuerpos sin vida, en la esquina inferior derecha ha petrificado en su mano un tallo verde de Absinto, recordándonos los tres vasos por los cuales transita la realidad del bebedor: las cosas como nos gustarían que fuesen, las cosas que vemos pero no existen y las cosas tal como son. La mujer liberando al pueblo, Francia libre y la muerte.

Como todo es conjugable habrá que pensar en las medidas y en sus justas proporciones. *La bebida Absinthe es elaborada conforme a la auténtica receta de la destilería más antigua de la república Checa, Palírna, ésta estableció desde 1518 el comercio con Francia hasta destronar los 17g a 35g de azúcar por litro de vino galo, por una justa medida de 1/3 (un tercio) o 1/5 (un quinto) de Asensio con agua y azúcar. Un compas que se tornaba alucinatorio elevado a ¾.* Anton Reicha, checo y parisino conjura en sus 36 fugas el escape del hada verde. Abordado por la mortífera y alucinatoria bebida experimento con compases irregulares hasta su deceso en 1836.

El abuso de Artemisia llevaba al absintismo, intoxicación manifiesta en convulsiones epileptiformes. Súbitamente la coherencia del lenguaje desaparecía y todo era emotividad para los espectadores. Los compases corrían en fuga,<sup>27</sup> que terminaba en tragedia. Lo cierto es que esa persecución de ensueños premiaba a sus devotos anulando todo rastro de realidad. Recordando a Héctor Maure "Y en esta copa de ajenjo, en vano pretendo, mi pena olvidar".

27. Nótese la definición de fuga en música. La fuga es un procedimiento musical escrito de manera polifónica, de varias voces, las cuales siguen un tema, un sujeto, el cual es reiterativo durante toda la obra. Esta repetición es imitativa, entre una voz y otra, en diferentes tonalidades. Compuesta por 3 voces: sujeto (antecedente) respuesta (contrasujeto) y sujeto una vez más. ¿Es acaso la fuga musical la metáfora que denuncia la incurable otredad que padece lo uno? El escape de las voces, de la reiteración.





# EL PALO DE MANGO

---

**Mauricio Garay Quiñones**  
Universidad de Caldas  
popoeta4@gmail.com

**J**usto al frente del rancho de la finca donde nací había un gran palo de mango que ofrecía generoso sus frutos

En algún pueblo distante había jolgorio y llegaban, junto a la brisa que se posaba juguetona en las ramas del árbol, los repiques agónicos de un tambor lejano. «Dum, Dum»

Eran las cinco de la tarde y mi hermano Raúl y yo reuníamos a los chivos bajo el palo de mango y les echábamos melaza. Antes de que llegara la noche unos nubarrones diluyeron el lejano murmullo de los tambores.

En la madrugada el ruido de los truenos fue ensordecedor; fue el aguacero con el que Mayo se despidió.

Las mañanas siempre se gestaban con el ladrido de los perros y la algarabía de los gallos. Luego de la tormenta el paisaje fue horroroso: el árbol estaba chamuscado, sus ramas estaban tristes, apagadas y había una horda de moscas zumbando alrededor como si salieran por decenas de los mangos que pendían marchitos como ahorcados.

Bajo ese árbol mi madre sintió los dolores de parturienta, bajo ese árbol di mis primeros pasos y pronuncié mis primeras palabras. Ahora ese árbol estaba silencioso y espectral, carbonizado por un rayo.

Lo que causaba más horror en esta escena eran los cuerpos inertes de los chivos que murieron por la descarga; eran seis y las moscas cubrían sus rostros. Había muerto el macho cabrío y otros cinco chivitos.

Con las semanas las hojas se iban lanzando de las ramas dejando al árbol sumergido en una lúgubre soledad. No hubo, para mis siete años, un espectáculo más siniestro que el de la danza de las hojas al caer; cada vez que contemplaba esta coreografía se empozaban mis ojos de tristeza.

## I

## II

Luego de un año el árbol se transformó en una filosa garra que intentaba sacarle las tripas al cielo.

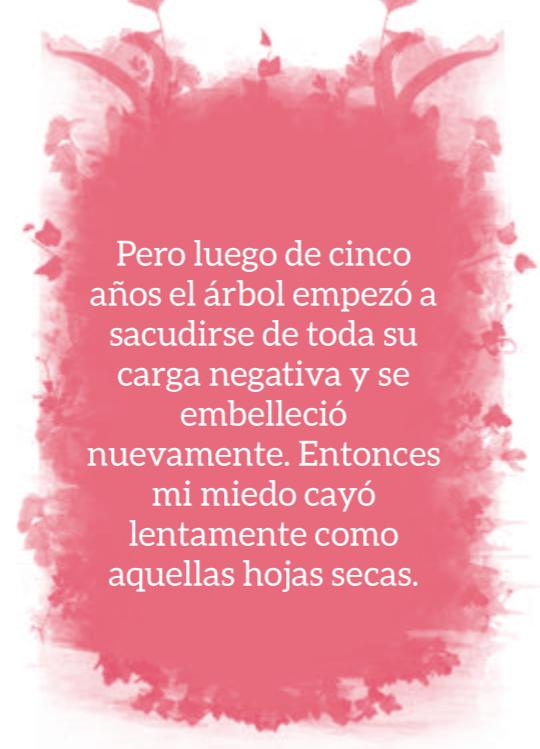
Ya no quedaban huellas de sus días de fertilidad. Estaba seco y siniestro como un fósil milenario.

Se convirtió en el escenario de mis pesadillas más delirantes como aquella noche en que el árbol se apareció ante mí como una calavera llena de serpientes.

Desde entonces, cuando sopla y silba el viento, temo mirarlo pues creo que son las sierpes de su cabellera cuyo susurro me hipnotiza. Era tanta la impresión que me causaba que se me hacía imposible pasar frente al árbol. Temblaba con solo imaginarlo. En él se materializaron todos mis miedos.

Pero luego de cinco años el árbol empezó a sacudirse de toda su carga negativa y se embelleció nuevamente. Entonces mi miedo cayó lentamente como aquellas hojas secas.

A pesar de estar carbonizado y de parecer el esqueleto abandonado de un paraguas, se



**Pero luego de cinco años el árbol empezó a sacudirse de toda su carga negativa y se embelleció nuevamente. Entonces mi miedo cayó lentamente como aquellas hojas secas.**

revistió con variopintos colores: todas las tardes cuando el cielo se asemeja al lienzo de algún ebrio pintor llegan bandadas y bandadas de aves bullanas y coloridas a posarse sobre sus ramas.

Parece que el árbol floreciera, ante la llegada de la luna, cantándole himnos a la noche.

El escándalo de las aves es para mí la más alegre melodía. Es esta la forma que utiliza el árbol para mantenerse vivo, para no caer; en el barullo de los pájaros siento la caricia de su voz.

Todas las tardes una distinta bulla con el mismo olor a mango.

Todas las mañanas el árbol sacude sus ramas y se desgañita saludando al sol. Después se van los pájaros a seguir el travieso itinerario del viento y el árbol se queda mudo y solitario, como el esqueleto de una vieja sombrilla, esperando los trazos ruidosos del ocaso.

Cuando el árbol se queda deshabitado ya no me da miedo como antes, pues veo en su silencio los jeroglíficos de los pájaros ausentes.

## III

Últimamente recorren el camino frente a mi casa varios hombres armados. A veces vienen acá a pedir comida o se quedan allá bajo el árbol.

No sé quiénes serán pero tienen cara de malos y quieren que mi hermano, que apenas tiene quince, "trabaje" con ellos quién sabe dónde. Desde la semana pasada vienen a preguntarle:

-¿Está con nosotros o en contra de nosotros, pelao?

-Yo no estoy con nadie -dice mi hermano.

Una mañana, cuando el árbol estaba otra vez solo, mis papás salieron pál pueblo a hacer mercado.

Al rato llegaron esos hombres. Venían decididos a llevarse a mi hermano. Él se rehusó.

Lo cogieron entre dos. Él golpeó a uno de ellos. Sacaron sus armas.

Lo tiraron al suelo y le pegaron patadas en las costillas.

Lo sacaron de la casa y lo amarraron contra el árbol. Lo dejaron hasta que recobró fuerzas y le daban puños en la cara preguntándole:

-¿Estás con nosotros o quién putas?

El, escupiéndoles sangre, les gritó con coraje:

-¡Yo no estoy con ningún hijueputa!

Los hombres le hicieron varios disparos al árbol. Raúl los miraba con ira y desprecio.

Uno de ellos sacó una navaja y le pasó el filo por el rostro abriéndole pequeños surcos mientras le decía con una mueca de ironía:

-Me parece que esta lengua está hablando demasiao.

Yo miraba con miedo, hundiéndome en mis lágrimas, deseando que el árbol desplegara sus ramas como alas y se desraizara elevándose en los cielos y salvando así a mi hermano. Pero no pasaba nada.

Al llegar la tarde empezaron a llegar también las aves pero se espantaron con la risa macabra de esos hombres.

Mi hermano, con el rostro desleído, sacó todo su coraje para desgarrar su garganta con este grito:

-Mátenme ya, cobardes hijueputas.

Este grito me dejó desahuciado y el miedo se expandió apoderándose de todo mi cuerpo.

Creí desmayarme.

El hombre del cuchillo no lo mató pero antes de irse se aseguró de que Raúl jamás volviera a pronunciar palabra.

Eran las seis.

Junto a mis padres empezaron a llegar los pájaros; el árbol floreció al llenarse de plumas y se embriagó con el licor de nuestro llanto.

No podíamos creerlo. Estábamos perplejos y turbados.

Ahora la algarabía de las aves es también la voz de mi hermano.

# G A N É

---

Camilo Isaza Valencia  
Universidad de Caldas  
camilo1952@hotmail.es



**E**n mi mente reside la añoranza de un pasado mucho mejor, en el que mis padres estaban conmigo. Ellos me daban todo el dinero que necesitaba, sólo debía ser el mejor en francés. Mis preocupaciones estaban concentradas únicamente en estudiar, escribía poemas cada vez que me enamoraba y hacía ensayos ante cada injusticia que se me atravesaba. Tenía a mi alrededor justo a quienes quería tener; era atractivo, mis ojos brillaban, mis dientes relucían; pese a tener un pésimo estado físico me movía muy bien. Trataba de mantener todo controlado, me apasionaban miles de cosas, me gustaba la música y valoraba el arte de una manera muy particular; amaba la perfección de la imperfección.

Todo estaba bien, hasta que un día ellos desaparecieron. No físicamente, más bien ya no había calor en sus cuerpos. Había ocurrido lo que siempre temí: la soledad se apoderaba de mí. Me encontré solo en una casa demasiado grande que guardaba vacíos, ante un silencio que me atormentaba terriblemente. Las cosas permanecían en su lugar porque no me atrevía a tocar nada. Y me quedó también una fortuna lo suficientemente grande como para vivir entre lujo por el resto de mi vida.

El brillo de mis ojos se desvaneció, mis dientes comenzaron a mancharse a causa de la nicotina, y terminé mi carrera de literatura francesa con honores aunque ya no significaban nada, pues mis esfuerzos eran solamente para que ellos se sintieran orgullosos. Estuve en mi casa como un prisionero del recuerdo, sólo hablaba con unos pocos amigos, muy pocos, pues solía no contestar el teléfono.

Amaba contemplar los objetos que un día mis padres amaron, olía sus cosas constantemente para asegurarme de que conservaran su esencia, pero lamentablemente ésta comenzó a disiparse. Sentía que la desgracia era aún mayor, ya que su aroma era lo único que me unía a ellos y también éste quería

huir de ese lugar. Yo intentaba de todas las maneras posibles estar con ellos: recurría a sus fotografías, fingía hablarles mientras desayunaba, destendía su cama cada noche para que durmieran y la hacía de nuevo en las mañanas; preparaba sus comidas favoritas y celebraba sus cumpleaños, incluso invitó a mucha gente, pero nadie se atrevió a venir.

Una amiga me dijo que debía distraerme, que aunque no lo necesitara podría conseguir un empleo. Se encargó de hacerme llegar a la entrevista de una reconocida universidad, y allí supliqué que me aceptaran, sólo porque sabía que mis padres necesitaban privacidad. Después de pasar un tiempo laborando allí, las personas rumoraban de mí, creían que yo sentía un amor enfermizo por mis padres, pues constantemente en las charlas de francés les contaba acerca de lo maravillosos que eran, hasta que un día un estudiante se burló de mí por hablar de seres que no existían e intenté hundirle un ojo con mi índice izquierdo. No sabía cómo lo había descubierto, y no me importaba, lo único que quería era que nadie hablara mal de mis padres. Yo en el fondo sabía que sus cuerpos habían dejado de funcionar tras aquel fatal incendio en el centro comercial, pero sentía que ellos estaban habitando conmigo, escuchando mis conversaciones, además de los halagos que les hacía cada mañana y mis pensamientos.

Fui despedido de la universidad, y en el camino a casa descubrí un lugar donde mi madre solía donar ropa y decidí entrar. Allí reconocí algunas prendas que había dado meses atrás. Extrañamente logré sentir el aroma de mi madre en esa ropa. Era incomprensible, pues los objetos de mi casa no habían sido tocados por nadie más que no fuese yo y habían perdido su olor, pero en el almacén aun lo conservaban; me sentí dichoso, había reencontrado la manera de estar más cerca de ella, y así comencé a comprar la ropa de ese lugar. Me percaté de que mi padre había muerto, siempre lo supe, y estaba seguro de que ya no había nada que nos uniera, pero la ropa de mi madre estaba en aquel lugar y su olor todavía se hallaba en ella. Con el paso del tiempo noté que sus prendas se habían agotado, pero aun sentía su olor en otras piezas, entonces continué comprando para estar más cerca. Al final, su ropa estaba tirada por toda la casa, y yo era el más feliz,

ella estaba en cualquier lugar y podía sentir su olor, por ende su compañía.

Un día salí a comprar un regalo especial para ella y de repente apareció una mujer cuyo abrigo olía a mamá, entonces decidí quitárselo y ella se rehusó; yo no podía dejar que tuvieran el olor de mi madre, era sólo mío, me pertenecía, era nuestra única vía de comunicación. Tuve que asesinarla: corté su cuello. Me sentí mal por haberlo hecho, pero el miedo a que mi madre se marchara una vez más me abrumaba. Logré escapar. Poco a poco se notó que las mujeres clientes de aquel local estaban muriendo; el presunto asesino en serie era entonces buscado por todo el país, pero no había rastro de él.

Recuerdo leer en periódicos acerca de "una psicópata que asesina con vidrios, destornilladores, martillos...", e incluso "una vez atropelló a una mujer, una y otra vez, con su carro hasta dejarla plana en una avenida". Qué sensacionalistas las noticias y los hechos. Yo sonreía y sabía que no era yo, lo había hecho todo pero no era un psicópata. Yo sabía lo que hacía, y estoy seguro de que cualquiera hubiese hecho lo mismo al sentir el regreso de la soledad. Cada mujer que tuviera una prenda de esa tienda robaría el olor de mi madre. Luego de que coincidieran cinco asesinatos de mujeres en un solo día, justo después de haber comprado en ese lugar, la tienda cerró. Yo estaba satisfecho, pero luego llegaron a mi casa varios policías con una orden de captura, justificada por mis excesivas compras en ese lugar y la supuesta evidencia de que justo después de que yo abandonaba el local las mujeres fallecían.

Estoy en un lugar donde todos tienen comportamientos anormales, hace 30 años. Ahora hago uso de mi fortuna para pagar este mugroso lugar, donde continúo practicando francés con mi madre. Las arrugas ya se notan en mi rostro, me tiembla la voz y produce una especie de ronquera característica de los hombres de mi edad; las pecas en mis manos abundan; mi cuerpo ya no es tan hábil, uso un caminador, no duermo tan bien como lo hacía años atrás, mis dientes han comenzado a caer y los dolores físicos me acechan todo el tiempo; la memoria olvida episodios. A pesar de haberse esfumado mi juventud, de añorar mi estado físico y mi capacidad de seducir y mis ganas de vivir, estoy dichoso porque ellos nunca descubrieron la

verdad. ¡Les gané! Creyeron que había asesinado por conseguir la ropa, pero nadie sabe que gracias a las prendas mi madre continúa aquí, su aroma está presente en lo único que me permitieron conservar y los engaño constantemente, porque ella no está pagando alquiler.

# P O E M A S :

*ME DUELE EL ALMA Y  
SE HA HECHO NOCHE  
Y NO-TIEMPO, NO-VIDA*

---

**Victor Parra Cano**

Universidad de Caldas

victor.251120892@ucaldas.edu.co

# Me duele el alma y se ha hecho noche

*Para Catalina, por la amistad tan honesta que me ha brindado, por la cantidad de motivos que tengo y no alcanzaría a escribir.*

Sin avisarle le cayó la noche encima,  
se ensombreció su rostro  
y nuevamente sus ojos se apagaron.

Había comenzado  
y yo no sabía qué hacer  
para alejarle aquella oscuridad.

Unos minutos antes,  
unas horas antes reía,  
a carcajadas honestas reía,  
reía con sus ojos nerviosos  
que parecían tan seguros,  
tan tranquilos,  
tan olvidados de todo lo que ella involucraba.

Reía con sus movimientos tan graciosos,  
tan poco ella,  
tan diáfanos,  
tan puros.

En verdad reía, de verdad era feliz.  
En verdad le dolía el alma.

Le dolía el alma. Y le dolía el estómago, los brazos y la cara.

Reía de una forma tan poco usual en cualquiera,  
de forma al extremo extraña en ella  
que ni un asomo de duda podía tener yo hacia sus palabras.

«Me duele el alma» dijo fuerte,  
entre fuertes carcajadas.  
Y de las personas que en aquel lugar estaban,  
sólo yo escuché  
y comprendí lo que gritaba.

Pero cayó sin avisar la noche  
en el cielo que es su cara,  
desapareció el brillo en sus sonrisas,  
en sus ojos,  
en su boca,  
en sus palabras.

En un momento quedó sola  
a pesar de ser por mí acompañada.  
Nos quedamos solos nuevamente  
y tomándola de la mano  
la guié a la alcoba  
para posar el cuerpo sobre aquella dura cama,  
caímos lentamente en ella,  
fuerte fue el silencio que se produjo al apoyar las espaldas  
y solos, uno al lado del otro,

nos perdimos viendo el techo y las paredes blancas.

Se hizo el silencio  
que en la ciudad siempre falta.

Se hizo el silencio  
que en el campo los bichitos espantan.

Se hizo el silencio  
que a mí me torturaba,  
y sin atreverme a verla,  
ni siquiera a buscarla,  
intenté escapar de él,  
con el ruido de mis ropas en las sábanas.

Se hizo noche oscura,  
penetrante y fría en ella,  
se hizo noche,  
se hizo niebla,  
se hizo viento,  
se hizo grito mudo,  
tenso,  
pesado  
y denso.

Se hizo noche melancólica y triste de funeraria con muertos solitarios.

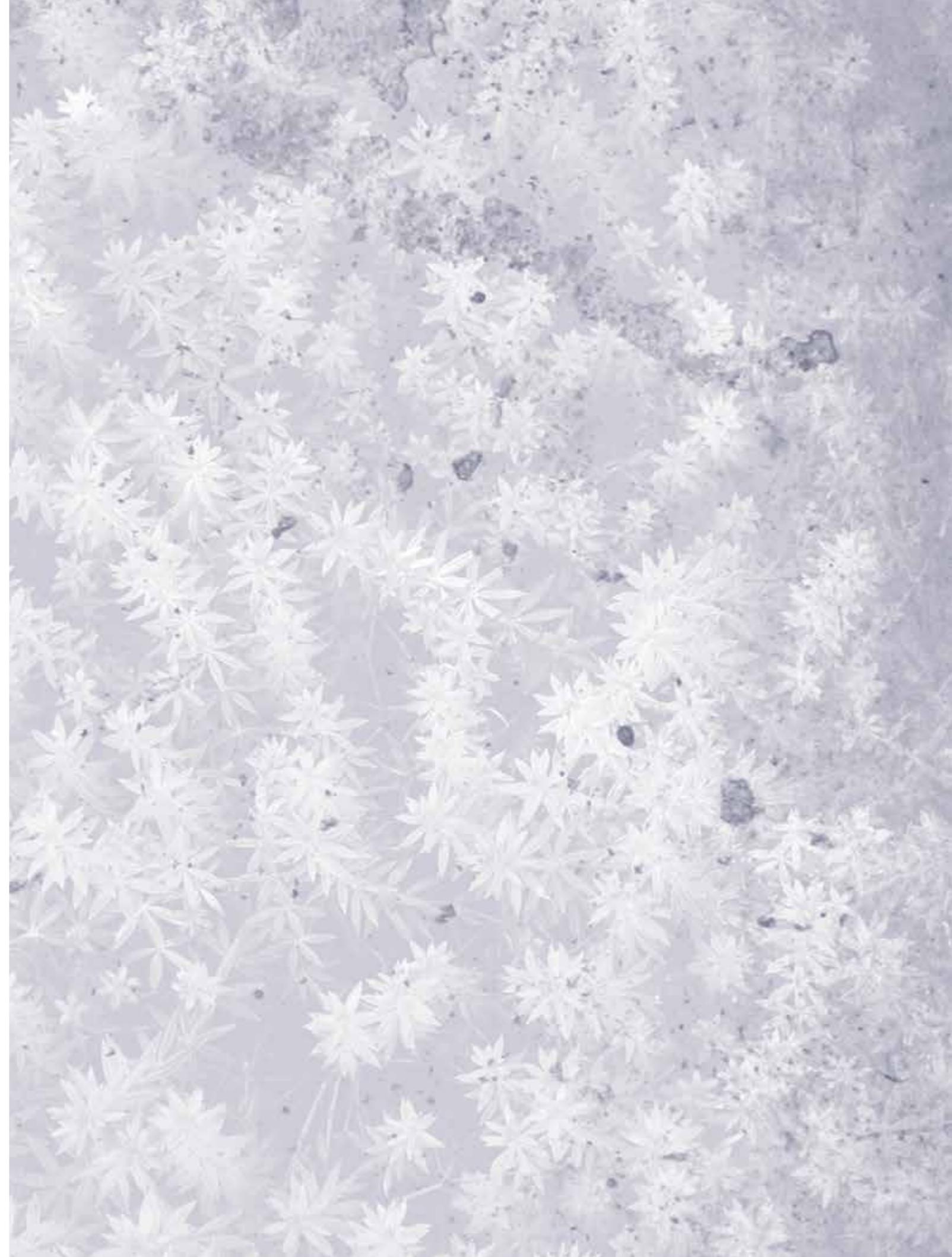
Se hizo noche sin el dolor en su alma  
pero sintiendo algo,  
que me compartió cuando besé sus labios.

Me habría gustado libar más  
de aquello que para ninguno de los dos es extraño,  
pero había tanta noche en ella  
que no supe dónde empezar a buscarlo.

# No-tiempo, no-vida

El polvo ha formado los cordones que sujetan sus pesadas botas  
y su propio olvido es el material con el que cubre sus pies  
mientras recorre el tiempo no vivido;  
la ausencia y el abandono se evidencian en un cuerpo inmóvil,  
de ojos ressecos por no cerrarse nunca nunca  
queriendo verlo todo,  
en un rincón,  
sobre el suelo de una habitación iluminada con la poca luz  
que logra filtrarse por las gruesas cortinas.

El inmóvil cuerpo carece de voluntad para existir,  
ausente de vida se abandonó a la biológica no-vida;  
los ressecos ojos,  
que ni el cuerpo mismo entiende  
por qué aún no se han pulverizado,  
observan a las inanimadas botas avanzar a la par que el tiempo,  
sin que las agujetas se desempolven.





R E S E Ñ A S

---





# LA ONTOLOGÍA DEL ATOMISMO LÓGICO<sup>28</sup> DE BERTRAND RUSSELL

---

Hernando Tabares Sánchez

Universidad de Caldas

Nando1722@hotmail.com

---

28. "La razón de que denomine a mi doctrina atomismo lógico es que los átomos a que trato de llegar, como último residuo en el análisis, son átomos lógicos, no átomos físicos. Algunos de ellos serán lo que yo llamo «particulares» –cosas tales como pequeñas manchas de color o sonido, cosas fugaces y momentáneas–, otros serán predicados o relaciones y entidades por el estilo. Lo importante es que el átomo en cuestión tenga que ser el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico (Russell, B. La filosofía del atomismo lógico. En: *La concepción analítica de la filosofía*. p. 141).



**E**ste artículo expone la concepción del lenguaje lógico de B. Russell, el cual está ligado a un isomorfismo lenguaje-mundo. Esta relación se expresa a través de las proposiciones atómicas y hechos atómicos. Para lograr lo anterior, Cardona divide su monografía en dos capítulos; En el primero el lector se encontrará con el método por el cual Russell examina el mundo: en este análisis, se explica cuáles son las entidades lógicas que erigen la realidad y el lenguaje, que en última instancia, son ellas las que configuran lo isomorfo. El segundo capítulo, trata sobre los elementos indivisibles últimos del universo, los cuales dan paso a la propuesta ontológica del filósofo inglés.

Nos dice Cardona que, para tener un examen adecuado del mundo, Russell parte de algo que él denomina "verdades incontestables" que se dividen en dos. Las primeras sostienen que hay un mundo que está mediado por una complejidad objetiva, la cual es independiente de nuestros estados cognitivos. Las segundas tienen que ver con proposiciones psicológicas o creencias que están relacionadas con los hechos del mundo y "que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas".

El segundo punto en el que se apoya Russell para examinar el mundo y que Cardona trae a colación, tiene que ver con la relación semántica lenguaje-mundo. Esto es, la estructura de *x* proposición debe corresponder con los hechos del mundo. Lo anterior es con el fin de buscar un lenguaje lógicamente perfecto que plasme a través de sus enunciados los hechos que configuran el mundo. Y, al mismo tiempo, dicho lenguaje puede servir para suprimir toda la ambigüedad del mismo. Con todo, Cardona concluye lo siguiente:

Por consiguiente, la multitud de hechos de que se compone el mundo real en su totalidad se corresponde con la multitud de estructuras lógicas que

integran el lenguaje perfecto. Con ayuda de este tipo especial de lenguaje, Russell propone su teoría ontológica y consigue establecer y clasificar los géneros lógicos de hechos y entidades que hay. Es por esto que su análisis formal del lenguaje no es otra cosa que el diagnóstico del mundo desde un punto de vista lógico (Pág. 10).

Por otra parte, Cardona explica que se entiende por "formas de los hechos" que son proposiciones que tienen una misma característica, a saber, todas caben en una misma estructura lógica general. Una se obtiene de la otra con sólo sustituir los elementos que la conforman, dicho en otros términos:

(...) cuando se remplazan los elementos constitutivos determinados por elementos indeterminados, es decir, por variables "xRy", ésta determinada relación entre dos elementos es la estructura pura de los hechos en donde intervienen dos elementos indeterminados y una relación, y constituyen un prototipo, un esquema formal, de varios géneros lógicos de hechos (...) (Pág. 15).

Así mismo, se debe distinguir, según Russell, las "proposiciones atómicas" que se caracterizan porque son enunciados simples que no tienen ningún conector lógico, mientras que las "proposiciones moleculares" están conectadas por constantes lógicas (*y*, *o*, *si, entonces*, de esta manera). Cardona sostiene que las proposiciones atómicas son las que tienen que ver con la relación lenguaje-realidad, en razón de que, éstas están conectadas con los elementos de los hechos que enuncian y los hechos que les atan, son hechos atómicos. En otras palabras, las proposiciones atómicas por sí solas no describen nada, ellas sólo están relacionadas con hechos particulares o atómicos, es decir, hechos reales. Estas relaciones tienen que ver con un nombre propio y una cualidad, las cuales son conocidas de acuerdo con Russell, como monádicas, diádicas, tríadas y así sucesivamente, según el número de nombres propios que estén ligados a la proposición. Cardona cita dos ejemplos de Russell: De las proposiciones monádicas expone 'esto es blanco', de las diádicas 'esto está a la izquierda de aquello'. En suma, (...) las proposiciones atómicas están constituidas por nombres propios, predicados

y relaciones, los cuales se caracterizan por ser elementos lingüísticos lógicamente simples. De esta manera, propone Russell su teoría acerca de lo que hay, es decir, su teoría ontológica (Págs. 20-21).

En virtud de lo anterior, es necesario en el planteamiento ontológico-atomista de Russell, identificar los elementos lingüísticos simples que atan a una proposición atómica y así mismo, cuáles son los elementos indivisibles que conforma dicha propuesta. Para lograr este propósito, Cardona examina la distinción entre descripciones definidas y nombres propios como sigue:

Las descripciones definidas están regidas por varias características, estas son: empiezan con la cláusula "el tal y tal", deben cumplir con el principio de unicidad y hacen alusión a algo o a alguien, o sea, éstas no dan lugar a la duda. Ahora bien, Russell analizó las descripciones definidas como esta por ejemplo: "el autor de Waverley fue escocés" con el fin de mostrar que ellas cumplen una función muy diferente en relación con las proposiciones atómicas. *Groso modo*, los sujetos de la anterior oración no denotan objetos en el mundo directamente, sino que, se hace alusión a ellos indirectamente concediéndoles cualidades y no señalándolos, es decir, se está hablando de una persona que escribió Waverley y que fue escocés. Por otro lado, desde el punto de vista gramatical, toda descripción definida es correcta, pero desde un sentido lógico, "el autor de Waverley" no es un nombre propio. En particular por dos razones: no son proposiciones atómicas de la forma sujeto-predicado y son susceptibles a un análisis. En otras palabras, estas expresiones no le hacen justicia al lenguaje lógico, pues no muestran la estructura y el material ontológico del mundo al que se quiere llegar, según Russell.

Respecto a los nombres propios, ellos tienen una estructura mediada por las siguientes características: son símbolos lógicamente simples que no se pueden analizar a través de una definición. Ellos tienen que ver con pronombres demostrativos: 'esto', 'aquel', 'aquel'. Esto quiere decir que los sujetos lógicos de los nombres propios implican la presencia del objeto cuando los nombramos o señalamos. En últimas, un posible punto de quiebre entre descripciones definidas y nombres propios radica en lo siguiente:

(...) lo que significan o expresan las descripciones no lo podemos conocer directamente en la experiencia mientras que en el caso de los nombres propios sólo podrá aplicarse a un particular conocido directamente por quien lo pronuncia (...). Sólo basta con tener conocimiento directo del objeto para comprender su significado, mientras los objetos existan los nombres no necesitan nada más para ser significativos o comprendidos (Pág. 30).

Hay otros puntos importantes en la configuración de la ontología lógico-atomista de Russell.

El primero de ellos son los "particulares", los cuales tienen que ver con los nombres propios del lenguaje porque están ligados a los elementos primarios de lo que el mundo real está hecho y a los que solo cabe nombrarlos. Una característica de los particulares que resalta Cardona es que éstos son "auto-subsistentes", o sea, subsisten por sí mismos independientemente de otro particular. También se habla de los "predicados o adjetivos" que para entenderlos es necesario que intervengan en una proposición: "Entender rojo quiere decir proposiciones de la forma 'x es rojo'". Y al mismo tiempo, el significado de 'x es rojo' solo puede conocerse si se perciben cosas rojas. Por último están las "expresiones relationales" que son entidades de corte objetivo porque hay proposiciones atómicas que hacen alusión a múltiples relaciones de diverso orden y en las cuales actúan términos que señalan la relación entre los particulares y de los cuales no es posible descartar.

Con todo, Cardona concluye que parte de la ontología que Russell explica en 'la filosofía del atomismo lógico' es una ontología permeada por un lenguaje lógico, el cual representa un isomorfismo lenguaje-mundo. Este isomorfismo, que en últimas son las proposiciones más simples de un lenguaje, según Russell, cobija o hacen alusión a hechos reales. Con base en lo anterior, hay varios elementos fundamentales que hacen parte de la ontología del mundo: (i) 'hechos atómicos', (ii) 'nombres propios', (iii) 'Propiedades y relaciones', (iv) 'particulares y predicados'.



Esta revista se terminó de imprimir en el mes de febrero  
del 2016, en los talleres gráficos de Espacio Gráfico  
Comunicaciones S.A.

Manizales, Colombia