

Reseñas

Educación contra Auschwitz. Memoria e historia

Forges, Jean-François

Barcelona, Anthropos Editorial, Colección Huellas, Memoria y Texto de Creación, 2006; 261 pp.; 18 x 12 cm. Tít. orig. *Éduquer contre Auschwitz. Histoire et mémoire*, 3.ª ed.: 2004; trad. Juan Carlos Moreno Romo). Prólogo de Ferran Gallego; prefacio de Pierre Vidal-Naquet.

Germán Vargas Guillén*

Auschwitz ha sido posible. Por lo tanto, Auschwitz es todavía posible. El deber de la memoria intenta rechazar lo más lejos esta imposibilidad (p. 226).

Ahora no sólo se cuenta con una *ética* y una *política* de la memoria, se tiene una *pedagogía* y una *didáctica* para ella. Es la que ofrece este autor –profesor de historia en un instituto de bachillerato de Lyon– y este libro. Aunque cuenta con una rica y variada bibliografía especializada sobre el tema, se nutre de dos grandes referentes: *Shoah*, la película de Claude Lanzmann, y la obra –una y otra vez consagrada– de Primo Levi.

Como profesor de historia, claro está, pone en duda la validez de las fuentes; como pedagogo, recurre a una pluralidad de ellas, precisamente, para que de ellas emerja el juicio crítico de los estudiantes. Pero, este juicio sólo puede venir de la confrontación directa con ellas. De hecho, como política oficial de la educación francesa, las escuelas llegaron a tener la dotación de los 173 minutos con extractos de la *Shoah* editados por Lanzmann (*vid.* P. 191), en DVD, a partir de 2001; pero están disponibles no sólo estos minutos, también los monumentos y

los testimonios, las plurales historias de vida y las interpretaciones de este fenómeno histórico.

¿Por qué elige Forges a Lanzmann y a Levi? Poco a poco va configurando la razón en su libro: porque el primero muestra, con odio y sentido de venganza, qué fue la *Shoah* mientras el segundo asume la posición de testigo –que no de mártir– frente a todo el proceso de destrucción.

B. Bettelheim fue, precisamente, uno de los críticos de *Shoah*, y lo fue porque del odio y la venganza no puede advenir otra cosa que resentimiento, primero, y luego alguna forma de *evasión*. Entre ellas, la peor de todas, el *olvido*. En cambio, del testimonio –que igualmente *acorrala* y *urge una salida*– queda la posibilidad de la ética. El mismo Primo Levi se mostró, de repetir tantas veces su versión en las escuelas, cansado; fue increpado por hacer relato de ésa y no de otras historias –por ejemplo, de la del Vietnam–; y sin embargo, dio el testimonio una y otra vez sólo a partir de lo que él efectivamente había vivido.

Pero, ¿por qué introducir la *Shoah* como categoría? De hecho, por lo que ocultan expresiones como *Holocausto* o *Genocidio*. Estas dos últimas refieren equivocadamente lo que pasó en Auschwitz; y su equívoco radica en que con la primera se da la impresión de que los judíos se autoinmolaron, que se hizo arder la carne de la víctima hasta producir un humo propiciatorio, que hubo decisión de entrega. Con la segunda se cae en una abstracción: cuatro judíos, con una historia concreta, donde uno es padre, otra madre, otro hijo y otro tío o conocido de la familia es un dolor comprensible, se refiere a un auténtico *alter*; pero una cifra, digamos, cuatrocientos mil, es abstracta y como abstracción no relata, no refiere, ningún dolor.

* Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional.

Shoah es la expresión que se va configurando como *lugar*, pero también como *título* para el reconocimiento. Sí. Esto, Auschwitz, sí sucedió y sí se puede repetir –o como vemos en nuestra historia presente y viva: se está repitiendo, una y otra vez–.

Un film que reconstruye las vivencias de las víctimas, en primera persona, da a entender qué fue este horror y cómo lo sufrieron; pero sólo hay víctimas por la acción de los victimarios: ¿qué recuerdan? ¡Hay tanta fragilidad en la memoria y es tan benévolo el olvido!, y, ¿qué ganaron? Por ejemplo, los polacos de la circunvecindad; y, ¿qué gestos tenían?, ¿cómo vestían? También eran y –los sobrevivientes– son *personas*. Y entonces cuando los acosa Lanzmann con sus preguntas, reclaman por sus derechos humanos y piden no ser vejados.

Sí, y lo peor de todo, es que en todo esto hay un *triunfo de la irracionalidad*, de la *barbarie*. Se ha criticado a Primo Levi, porque él fue quien lo dijo y de él lo aprendió Lanzmann, al afirmar que en todo esto: «*No hay porqué*». Bettelheim los critica a ambos. Pero claro, el “creador” de la sentencia fue Levi. No obstante, se olvida que él es sólo testigo, víctima (p. 177 y ss.).

Al cabo, ¿qué nos ha enseñado Levi? Forges lo declara lacónicamente “la necesidad del deber sagrado de memoria” (p. 220); y él mismo saca en su radicalidad, citando a Pascal, la consecuencia de que “Lo propio de la fuerza (...) es proteger” (p. 240). Esta tal protección es, sin más, una *ética del cuidado*. Es ella la que permite el tránsito *de la memoria a la resistencia* (p. 223 y ss.).

De esa muerte de Primo Levi –que “Cayó de una escalera en su casa de Turín, cuya barandilla es lo suficientemente alta como para que se dude de que una persona la pueda franquear accidentalmente.[–] Nunca sabremos la absoluta verdad. ¿Quién puede decir si (...) había reencontrado la confianza en la humanidad que permite sobrevivir? ¿El horror humanamente insuperable estaba grabado para siempre en su espíritu, como el tatuaje 174517 en su brazo izquierdo?” (p. 222).

Pero en todo ello cabe meditar. Y este es el asunto que queda para la pedagogía. Como profesor de historia, Forges no puede dar paso a las preguntas: ¿por qué sucedió?, ¿dónde estaba Dios? Pero de hecho se las encuentra él y se las encuentran sus alumnos. Hay testimonios que urgen una respuesta en esta dirección: “Una pequeña rusa moribunda decía a Ety Hillesum, en Westerbrock, el campo holandés: «¿*Comprenderá Dios mis dudas, en un mundo como éste?*»” (p. 183). Y sin Forges dar paso de la enseñanza de la historia a la de la ética, sí se vale de otras reflexiones y testimonios –de nuevo en cabeza de Levi– para ofrecer una salida a esto que, de veras, se han preguntado sus estudiantes. Su respuesta es: “No es tanto Dios, sino el hombre quien ha muerto en Auschwitz” y vuelve a lo que deja como horizonte la enseñanza de éste, que ya es un auténtico maestro, “Primo Levi ha mostrado que el deber de memoria, la conservación imperativa de la memoria[,] significa la prohibición de la menor humillación” (p. 241). 

El olor del humo. Auschwitz y la pedagogía del exterminio

Mantegazza, Raffaele

Barcelona, Anthropos Editorial, Colección Repensar la educación desde la actualidad, 2006; 204 pp.; 20 x 13 cm. Tít. orig. *L'odore del fumo. Auschwitz e la pedagogía dell'annientamento*, 2001; trad. M. Dolores Ramírez Almazán.

Germán Vargas Guillén

La formación no sólo es un hecho que se produce a lo largo del tiempo; la formación produce temporalidad, crea tiempos, ritmos, pausas, concibe un tiempo propio, diferenciándolo del tiempo de

la cotidianidad, tal como sucede en el caso de la representación teatral o del juego. La temporalidad concreta de la formación, la capacidad de estructurar nuevos tiempos y nuevas cronologías; el hecho de crear nuevos calendarios, nuevos días, nuevas fiestas, el hecho de establecer comienzos y finales distintos, genera una temporalidad sui generis (p. 82).

La obra ofrece una especulación, digamos, desde el terreno de la pedagogía o desde la antropología pedagógica o desde la filosofía de la educación sobre este asunto: *Auschwitz*. Sí, ofrece una *imagen especular* de lo que queda de todo esto para la idea de la *formación*.

Su arquitectura está lograda desde las perspectivas de análisis que ofrece M. Foucault; pero, obviamente, el asunto tiene una meditación tanto desde de los filósofos de la Escuela de Frankfurt (Th. Adorno y W. Benjamin) como desde H. Arendt.

Los materiales, esencial, pero no exclusivamente, provienen de Primo Levi. Como se sabe, este episodio ha llegado a estar adecuadamente documentado, aunque, claro, siempre habrá nuevos datos que permitan ampliar el espectro de la interpretación o que lleven a rectificar las existentes.

¿Cómo leer la masa de datos que se nos ofrecen sobre Auschwitz desde la perspectiva arqueológica-genealógica? La hipótesis de trabajo queda densamente fundamentada en el capítulo III: *La estructura del campo de exterminio*. Las nociones –en este caso quizá operan como categorías– son *iniciación, espacio, tiempo, cuerpo, objetos y lenguaje*.

Hay, evidentemente, un aporte significativo al volver sobre *La novedad del un objeto noto* (p. 11 y ss., en el capítulo I), si bien que soportado en la interpretación de B. Bettelheim. Aunque la voz *Shoah* pueda ser de un uso de especialistas o de «iniciados», ciertamente es la hora de evitar la voz *Holocausto* que literalmente significa “quemado en su totalidad” y se refiere a un rito religioso en el que la ofrenda del sacrificio se quemaba por completo”; puesto que “utilizar el término *ofrenda de un sacrificio* para referirse al más cínico, brutal, repugnante y nefasto genocidio es un sacrilegio, es profanar a Dios y al mismo hombre. Y aún más: ‘Llamar *mártires* y

ofrendas del sacrificio a las desdichadas víctimas de un delirio homicida, de un arrebato destructivo sin límite, es una distorsión inventada para mayor comodidad nuestra (...)” (p. 11, nota).

La ética del exterminio tiene como base la sentencia “todo por el Estado” (p. 61); pero ella exige “la creación de una masa de ciudadanos comunes” (p. 60) que se puedan convertir en ejecutores de operaciones de exterminio. Esta es, en resultados, la función del aparato educativo –en su más amplio sentido–; por ello se configura la noción de *dispositivo* como “un conjunto estructurado y parcialmente visible de normas, objetos, rituales, fantasmas, imágenes, técnicas, métodos, prescripciones, sujetos; se entiende por dispositivo, tanto la red que se establece entre elementos heterogéneos, como la naturaleza del vínculo existente entre los mismos” (p. 69).

Con este dispositivo se hace comprensible porqué lo primero que ocurre, como rito de iniciación, en los campos, es que “deben desnudarse los cuerpos y después se les depila” (p. 73) “Obligándolos a mostrarse desnudos/as, cosificaban su cuerpo” (*Ibid.*) y al cabo estos humanos se presentan como “Larvas numeradas, sin cuerpo y sin nombre (...) donde no existe un *porqué* (Primo Levi)” (p. 74) hasta configurar un espacio “que debía debilitar forzosamente el ‘yo’” (p. 77).

Por supuesto, en un tal dispositivo hay un “*reparato ordenado y visible de los cuerpos*”, una “*separación para la localización*” (p. 78), se opera el “*aislamiento como castigo*”, hay una “*visibilidad y (...) carácter no corpóreo de los lugares del poder*”. “Y finalmente, *la vigilancia del acceso*” (p. 79). Por contera, llama la atención que Mantegazza no introduzca un análisis del papel dado a la música en los campos –que está ciertamente documentado y que es una variable que tiene que ver tanto con el espacio como con el tiempo en los campos– así como –al tratar los cuerpos, el cuerpo– las formas de asignación de tareas, oficios e incluso puestos de trabajo a los judíos en campos; tareas, oficios y puestos de trabajo que tienen que ver con las miserias de la abyección: judíos que ponen en funcionamiento los hornos, que revisan y delatan, que, en fin, sólo pueden sobrevivir en la maldad hacia sus propios prójimos.

En la obra se vuelve sobre cómo los campos eliminaron “los rasgos propios de las diferencias de género” (p. 97) y cómo los cuerpos no sólo se *des-erotizaron* por su *cosificación*, sino que se creó sistemáticamente un juicio despectivo hacia la corporeidad.

Mantegazza viene con la sentencia “Tradicionalmente, el lenguaje se asocia a la escucha” (p. 131). Esta observación queda afirmada sin debidas pruebas; pues, no se sabe qué tradición está trayendo al caso y tampoco se encuentra en lo expuesto una clara exposición que de cuenta del asunto. Si bien refiere a W.J. Ong, no quedan claros los argumentos que quiere referir de ese debate; y bien que debería tratarse el asunto toda vez que la argumentación se encamina a señalar que “La educación lingüística de los jóvenes, aspecto ineludible en la educación democrática, tendrá que recuperar el rigor lingüístico” (p. 140).

Cuando trata el asunto de los *Niños y niñas bajo la tempestad* afirma que “el proceso de transmisión generacional, (...) constituyen la base del nacimiento de la subjetividad, al menos en Occidente” (p. 143). Nuevamente, Mantegazza obra sentenciosamente, sin recaudo de pruebas. Ni tan siquiera se pregunta si la subjetividad es fruto –como parece deducirse de sus afirmaciones– o *efecto de formación*. En resultas, ¿qué se quiere decir aquí con la expresión *nacimiento*? Es lo que reiteradamente obliga a una profilaxis frente a esta investigación: aseveraciones sentenciosas sin pruebas, omisiones en nociones o en categorías que están en la misma obra de Levi y que, consecuentes con una lectura arqueológica-genealógica, tendrían que ser consideradas.

Así, se llega, por fin, al capítulo V *Resistir y sobrevivir*. Se ha desteñido todo el análisis. La promesa es

la de avanzar, dice, en una “determinada posición política y pedagógica” (p. 157); para ello recurre a Nietzsche –quizá el de las *Consideraciones intempestivas*, pero no cita la fuente– y dice dar paso a un *Fenomenología de la resistencia*, pero no se sabe qué entiende aquí bajo el título *fenomenología*. Quizá deba hacerse, en este particular, una concesión, puesto que menciona –que no elabora– la idea de que “Una vida cotidiana que también se había vuelto insoportable y que quienes proponían la rebelión en nombre de una nueva forma de convivencia civil no podían eludir o dejar de considerar” (p. 166).

Y casi a modo de cierre ilusiona al lector con la expresión desiderativa según la cual: “Se trata –con respecto a partisanos y fascistas– de estudiar exhaustivamente un territorio, actividad que tristemente [¿?], nos recuerda el estudio que cada día se ven obligados a realizar millones de niños y niñas del Tercer Mundo, sembrado de minas antipersona por el mundo occidental” (p. 177).

Al cabo, pues, se tiene que decir: un gran tema, un fraude de obra. Quienes hemos seguido a Adorno, Benjamin, Bettelheim, Arendt como teoría; y en el otro lado a Primo Levi y a Etty Hillesum, que tratamos de comprender filosófica y pedagógicamente el “no matarás” que trae consigo E. Lévinas, que requerimos pensar cómo educar contra Auschwitz y no sólo ver cómo operó la pedagogía del exterminio no podemos ver en esta obra más allá de un desalentador fraude. No ahondemos en que la traducción es torpe en el uso de la lengua, que no tiene el cuidado de contrastar la muy buena disponibilidad de fuentes con que contamos en español de gran parte de la literatura citada, que de un modo injustificado deja epígrafes y fragmentos sin traducir. 

Una vida conmocionada. Diario 1941-1943

Hillesum, Etty

Barcelona, Anthropos Editorial, Colección Memoria Rota. Exilios y Heterodoxia, 2007; 217 pp.; 20 x 13 cm. Tít. orig. *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum*, 1981 a cargo de J.G. Gaarlandt; trad. Manuel Sánchez Romero.

Germán Vargas Guillén

Estoy dispuesta a todo, me iré a cualquier lugar del mundo, adonde Dios me envíe, y estoy dispuesta a testificar, en cada situación y hasta la muerte, que la vida es hermosa, que tiene sentido y que no es culpa de Dios, sino nuestra, que todo haya llegado a este punto (p. 135). Y si Dios no me sigue ayudando, entonces tendré que ayudar yo a Dios (p. 137). Siempre me ocuparé de ayudar lo mejor posible a Dios y, cuando lo consiga, bueno, entonces también lo lograré con los demás (p. 138). Te ayudaré, Dios, para que no me abandones, pero no puedo asegurarte nada por anticipado. Sólo una cosa es para mí cada vez más evidente: que tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a ti y así nos ayudaremos a nosotros mismos. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: salvar un fragmento de ti en nosotros. (...) Sí, mi Señor, parece que tú tampoco puedes cambiar mucho las circunstancias, al fin y al cabo pertenecen a esta vida. No te exijo responsabilidades, tú nos las podrías exigir más adelante a nosotros. Y con cada latido de mi corazón tengo más claro que tú no nos puedes ayudar, sino que debemos ayudarte nosotros a ti y que tenemos que defender hasta el final el lugar que ocupas en nuestro interior (pp. 142-143).

¿Qué esperar de un *Diario*? Pues única y exclusivamente que nos narre –usemos la expresión del poeta Aurelio Arturo– “los días que uno a uno son la vida”. Pero resulta que el caso de Etty Hillesum son días y días con la clara conciencia de “ir con fatales pasos hacia el fatal avismo”; hacia la muerte, hacia el destino fatal no del *individuo*, sino del *universal*, del

género. Y, ¿cómo llegar a comprender que en medio de la inminencia del desenlace último se mantenga y sostenga la esperanza? Es lo que asombra en el caso de Hillesum, pero esta idea de Dios, ¿no es, acaso, una mera sublimación? Quizá. Quien hace esta reseña no está en capacidad de tomar partido sobre ese interrogante que, en efecto, desplaza nuestras propias posibilidades de comprensión y de interpretación.

Lo cierto es que hay un giro, una radical transformación. Si antes, en la más de las teorías sobre lo *sacro*, de las teologías y de las formas de *fe*: Dios es algo así como un surtidor, un proveedor, un depósito del que deben salir todos los bienes y las gracias, el descubrimiento –sea por la cercanía del precipicio, sea por un arrebató místico– de Hillesum es la de Dios como un radical *alter*. Como tal, no tiene nada que ver con este mundo; este mundo es asunto nuestro, de los seres humanos.

Sí, claro que queda la idea de un Dios personal; tan personal como el *alter* que está a mi lado. Yo tengo que dar cuenta de mí y ese otro dará cuenta de sí mismo. Sólo que en nuestro mundo común: el otro y yo nos enfrentamos a la total responsabilidad de ser, de realizar la experiencia de la vida compartida; así el otro sea una víctima y yo un victimario: uno y otro daremos cuenta por aparte y conjuntamente de nuestra experiencia, de nuestro ser, de nuestro quehacer.

Pero, la *alteridad* de Dios es distinta de la humana, de la interhumana; es *total*. Lo radicalmente otro del ser humano no es otro humano; ni siquiera es la pura facticidad en su darse. No. Lo radicalmente otro es Dios. Pero de él tengo, cree Hillesum, un don; lo que en mí hay de divino.

Es cierto, la filosofía se ha ido aproximando a la comprensión de esa alteridad. De ello dan noticias tanto Franz Rosenzweig (en su *Estrella de la redención* –de 1921–. Salamanca, Sígueme, 1997, con traducción de M. García-Baró) como, siguiendo a éste, Emmanuel Lévinas (*Totalidad e infinito*

–1971–. Salamanca, Sígueme, 1977). Pero, ¿cómo se hace este *descubrimiento* en la *existencia*, no en el pensar? No lo sabíamos; y, sin embargo, entre la obra de Rosenweig y la de Lévinas ocurre, llega a plena madurez.

De este hallazgo, que cambia en la *existencia*, la relación personal con Dios, ya había dado cuenta Hans Jonas (*Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*; 1992, donde había dado a conocer al mundo filosófico el texto que aquí se usó como epígrafe) a partir, precisamente del *Diario* de Hillesum. Y es que una cosa es *pedir* y otra *ayudar* a Dios. Este cambio en la comprensión y el sentido de la deidad y de la relación humana con ella lo transforma todo. No se trata de *recibir*, sino de *dar*.

Pero, ¿cómo llega Hillesum a este *descubrimiento*, a esta *vivencia*? En cierto modo es cosa misma de la obra en comento. Es cierto que en *su* vida la presencia del enigmático y paradójico Julius Spier, S. en el *Diario*, hace gravitar no sólo la complejidad de un amor de entreguerra, de incertidumbres –desde todo punto de vista–, con nuevas y abismáticas búsquedas. Es cierto que S. mismo es o puede ser entendido como un místico, pero también como un terapeuta y que en su práctica clínica no sólo cumplen un complejo papel en la curación, al mismo tiempo, Dios y la sexualidad. También es cierto que S. practica la *quirológia* –análisis psicológicos basados en la lectura de las manos (*vid.* p. 1)– y que la misma en parte la basa en su aprendizaje con Carl Gustav Jung y que fue éste “quien le instó a convertir la ‘psicoquierología’ en su profesión” (p. X).

Pero en el *Diario* no se lee lo que pensó, hizo, instruyó S. Lo que se tiene es la interpretación que hace Hillesum de su relación con él.

¿Es Hillesum una mística laica? Tal vez.

Pero que no se pierda el horizonte de la obra como un todo. Hillesum presenta de cuerpo entero

la época, el judaísmo, la persecución, los *ghettos*, el crecimiento paulatino de las restricciones a los judíos –para transitar en bicicletas, para entrar y comprar frutas y verduras, para ir en el tren, etc.–. Con humor y con dramatismo, al mismo tiempo, Etty transcribe una carta de su padre “–Hoy ha empezado la época sin bicicletas. He entregado la bicicleta de Mischa personalmente. Leo en el periódico que en Ámsterdam los judíos todavía pueden ir en bicicleta. ¡Qué privilegio! Ya no tenemos que tener miedo de que nos vayan a robar las bicicletas. Para nuestros nervios esto realmente es una ventaja. En el desierto, en aquel entonces, también tuvimos que apañárnoslas sin bicicletas durante cuarenta años” (p. 111).

Etty relata cómo fue variando la dieta –desde luego, cada vez más escasa–, cómo se tuvo que optar por un trabajo en la Sección Cultural del Consejo Judío como mecanógrafa; cómo se le escaldan los pies de las caminatas para toda diligencia en Ámsterdam. Habla de los árboles que circundan la casa, la ciudad; de los escalones que conducen al estudio de S. En fin, es un retrato auténtico de su mundo vital, de su ciudad, de su amor, de sus amigos; de los alemanes que empiezan a mostrarse en su *ser* –que al tiempo son eso: “alemanes”, pero Etty se esfuerza una y otra vez en verlos y en hacerlos ver como seres humanos–.

Al cabo, la obra no es una teología, es el relato de una vivencia de Dios; no es una inmolación, es una ética del cuidado; no es una plegaria, es una reflexión sobre su presente vivo; no es una denuncia, es un testimonio. Tras haberse dado a conocer en 1981 en Ámsterdam al fin está disponible en español para que, al fin, también aquí posibilite la investigación, la información, el análisis y, por sobre todo, el “que no se repita Auschwitz” –que no sólo debe orientar la reflexión, sino también la formación (educación, pedagogía)–.

Jackie Derrida. Retrato de memoria

Ferraris, Maurizio

Bogotá, Siglo del Hombre Editores–Instituto Pensar; Colección Espacios, 2007; 91 pp.; 21 x 14,2 cms. (Tit. orig.: *Jackie Derrida. Rittrato a memoria*, 2006; trad. Bruno Mazzoldi).

Germán Vargas Guillén

(...) La escritura, la señal de ser hijo, el cordón umbilical de la tradición, es el tema filosófico fundamental, probablemente el único, y no procede de los tres revoltosos, sino de ese inmenso empleado de la filosofía que fue Husserl. Al que sin embargo Derrida cede un valor privado y político insospechado: interrogarse sobre la escritura significa hacer luz sobre el fondo personal y material del que emerge el discurso teórico (p. 45).

El mismo Ferraris se pregunta si no es un abuso de confianza tratarlo como Jackie, que no como Jacques –como ha sido conocido planetariamente el autor– (p. 16). Pero no hay tal, aquél y no este fue su nombre de pila, allá como judío en Argelia; que éste, al cabo, resultó ser su seudónimo. Aquí vuelve y se repite el destino judío.

El librito es una verdadera joya. No sólo por la limpidez de la prosa, en la bien tratada traducción de Mazzoldi, sino porque va revelando una serie de “secretos” sobre Derrida: que su obra es un inacabable diálogo, de entre los muertos, con Husserl, Heidegger y Benjamin (más que con Adorno), de veras, soportado en Platón; que, de entre los vivos, se trenza en una disputa interminable con J. Searle; que no fue que Derrida se acercara a Habermas, sino que fue éste quien abrió las compuertas del diálogo; que en el encuentro con Gadamer el más viejo gozaba de mejor salud que el más joven; que su cualidad de alumno de Foucault no lo vuelve su discípulo; que mantiene una tensa distancia-cercanía con Deleuze. Todo eso y más va desgajando de su jardín de bellas y anecdóticas referencias el autor, sobre el autor.

Ciertamente, se puede reseñar desde muchos puntos de vista el librito; pero quien escribe estas

líneas privilegia la presencia de Husserl y de la fenomenología en la exposición de Ferraris. Así, podemos leer la lacónica frase “nos hace falta un título para canonizar un fenomenólogo” (p. 90); creo que en ella se reúne todo.

Ferraris rescata el hecho de que Derrida intenta una y otra vez “una actitud filosófica clásica, la de Cartesio y Husserl: siquiera una vez en la vida, hay que exagerar, echar por la ventana el buen sentido y todo lo que nos ha enseñado, de otra manera jamás llegaremos a ser filósofos” (p. 39). Esta actitud, claro, se apunta a la clarificación de la escritura, aquella sentencia: “todo es texto”.

De Heidegger, muestra Ferraris, Derrida hereda “una historia de la metafísica, a la que hay que rendir cuentas, exactamente como a un padre” (p. 41); “muchos términos (...), empezando por *desconstrucción y diferencia*” (*Ibid.*), “la idea de una filosofía trascendental que (...) se refiera (...) a un sujeto históricamente determinado (...) [en el que] intervienen las instancias del inconsciente y de todo aquello (...) respecto de lo cual somos mucho más pasivos que activos” (pp. 41-42).

Y en los temas, se observa sobre el autor, “Derrida depende por un largo trecho de la fenomenología de Husserl. (...) Derrida ha subrayado de qué manera desde un principio Husserl habría sido el modelo de rigor del que extraía y los temas filosóficos (...), mientras Heidegger habría sido el autor al que se sentía más próximo por el modo de enunciar” (p. 43).

No está de más recordar que “El primer libro de Derrida no es un libro, sino más bien una larguísima introducción a *El origen de la geometría* de Husserl, publicada en 1962. Lo que Derrida estaba buscando a través del comentario eran las condiciones materiales del origen de los objetos ideales” (p. 76).

Pero claro, más allá de las influencias reconocidas por Derrida, con respecto a Husserl y a la fenomenología, hay un asunto que los ocupa a ambos; cuyas consecuencias en sus trayectorias intelectuales son divergentes, pero su punto de partida es común: la

idea Europa. “¿Qué quiero dar a entender diciendo *motivo genético*? (...) Se trata de inquirir por aquella forma específica de racionalidad que es la europea, la única que pretende una validez universal (...). Husserl, quien ya había experimentado en su propio pellejo el lado oscuro del ‘espíritu europeo’, no dudaba en sostener que los gitanos y lo esquimales están situados geográficamente en Europa, pero espiritualmente son desterrados” (pp. 85-86). Y sin embargo, pese a la diferencia de las trayectorias, no hay aquí lo que se pudiera caracterizar como una oposición.

Ahora bien, está claro, Derrida no es ni pretende ser un *fenomenólogo*. Pretende, eso sí, ser un filósofo. Y por eso practica una sugestión de Husserl. “El radicalismo derridiano, en efecto, es la radicalidad de Cartesio a la que remite Husserl, en 1929, en París” (p. 86).

Y esa misma radicalidad lo lleva a no aceptar la fórmula *ego cogito cogitatum* –de *Krisis*; § 50– y la lleva a su propia postula bajo la resolución: *ego cogito, ego sum* (p. 87; 88). Que esta radicalidad va más allá se probaría por el rechazo a la anécdota de Husserl según la cual “En los años treinta, cuando estaba en trance de abandonar Alemania, alguien le hizo caer en cuenta a Husserl de la necesidad de poner a salvo todos sus manuscritos (...), pero Husserl no se preocupaba de la misma manera y, como verdadero idealista, le contesto: «No importa, pues todo lo que escribí es verdadero». Viceversa, todo el pensamiento de Derrida se concentra sobre la no exterioridad de la expresión respecto de la esencia, de la escritura respecto del pensamiento” (p. 43, nota).

Como lo advertí, dejé en esta reseña muchos otros temas que, de veras, tienen importancia en el librito. Sólo a guisa de ejemplo, menciono algunos muy relevante: la “hiperbolitis” de la que el mismo Derrida se hace cargo; el enamoramiento de Derrida con respecto a la vida, la relación filósofo-hijo, la posibilidad del psicoanálisis del texto y/o de su autor; el nazismo, Hitler; el fútbol. Todo ello cobra su valor en la exposición.

Sin embargo, para concluir, quiero reiterar una bella síntesis que nos ofrece Ferraris del pensamiento de Derrida:

La presencia física de las cosas en el mundo es transitoria; duran más que las ideas pero, para que no desaparezcan juntamente con esas otras cosas físicas que son los hombres que las pensaron, es necesario que estos hombres las transmitan a sus semejantes y, sobre todo, que las pongan por escrito, para que lo que ha sido presente no se disperse, se conserve como idea.

Éste es el núcleo genético de todo el pensamiento de Derrida, el ovillo que ha devanado en un desmedido *corpus* de textos, y que lleva consigo toda la paradoja constitutiva de su reflexión: la verdadera presencia es la idea, no la cosa física; sin embargo, para que la idea pueda conservarse, ha de ser nuevamente confiada a trazas escritas, a esa materia tan despreciada por los filósofos. De Sócrates y sus ideas no sabríamos nada, ni siquiera que murió, si Platón, en sus diálogos que simulan la palabra y –aunque condenándola– emplean la escritura, no hubiese transmitido su imagen (p. 18). 

Literatura, juventud y cultura posmoderna. La narrativa antiadulta de Andrés Caicedo

Jiménez Camargo, Camilo Enrique (2006)

Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; 228 pp.

Manuel Alejandro Prada Londoño*

El libro que se reseña a continuación, publicado en octubre de 2006, es resultado de un proceso de in-

vestigación realizado por el profesor Camilo Andrés Jiménez Camargo, profesor investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica

* Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.

Nacional. El libro tiene 6 apartados (precedidos por el prólogo del profesor Alfonso Cárdenas):

- En el primero, que sirve como puerta de entrada no sólo por su ubicación sino por su contenido, da cuenta de los discursos adultocentristas sobre la juventud construidos en la Modernidad, que son justamente los que discute Camilo, a la saga de la visión de mundo de Andrés Caicedo.
- Los apartados dos y tres están dedicados a explorar los sociolectos de la juventud en el cuento *Maternidad* y a desarrollar las características centrales de la narrativa antiadulta del escritor caleño en la novela *¡que viva la música!*, respectivamente.
- La presentación crítica de los trabajos de interpretación sobre la obra caicediana, junto con el ejercicio de identificar los argumentos centrales que podrían valer como catapulta de su propio trabajo –del cual da cuenta este libro– es el objeto del cuarto apartado.
- El balance hecho hasta aquí da pie a que el autor exponga, en el quinto apartado, su argumento central: la narrativa de Andrés Caicedo tiene por objetivo “(...) narrar, imaginar, representar, explorar, testimoniar y valorar, por lo general mediante la ironía, las identidades y discursos que están en el “alma” de las subjetividades adolescentes y juveniles que perciben, nombran, piensan y padecen la ciudad que los habita y que por ellos es habitada” (p. 168). Asimismo, en esta sección, Camilo Jiménez evidencia su propia reconstrucción del proceso de creación estética de Caicedo, cuyos objetivos literarios puestos en juego en sus búsquedas de escritura podrían ser sintetizados así: 1) Reconstrucción etnográfica de subjetividades y narrativas juveniles; 2) Propósito fallido de hacer literatura fantástica de horror y confección de una la narrativa de la crueldad; y, 3) Creación de una propuesta estética antiadulta a partir de una narrativa literaria (cuento/novela).
- Para terminar, el autor expone sus apuestas epistémicas en dos sentidos: presentación de su ‘método’ de trabajo, específicamente de las fuentes teóricas que le permitieron configurar su

perspectiva de análisis; y, el interés de vincular la literatura y las ciencias sociales más allá de sus cercos disciplinarios.

La estructura de la obra nos pone de frente al problema del método que asume el autor: el método es hermenéutico y se despliega en un círculo hermenéutico. Jiménez hace evidente desde las primeras líneas de su obra una doble intencionalidad que constituye el conjunto de sus *precomprensiones*: 1) analizar la narrativa de Caicedo; y, 2) vincular dicho análisis al campo de las ciencias sociales, específicamente a los estudios sobre jóvenes o sobre ‘lo juvenil’.

Respecto a la primera intencionalidad, cabe afirmar que el autor asume una perspectiva, como él mismo dice, *ecléctica*, en tanto hace uso de diversas teorías literarias para construir su propio discurso. Este eclecticismo será mal recibido por los ojos de un purista; pero si es asumido en la lectura como una estrategia en la que el autor pone en discusión diversas vías desde las cuales es posible abordar el texto literario, por supuesto, sin ir en menoscabo de la coherencia, la solidez de la argumentación y la claridad expositiva, el texto que tenemos entre manos evidencia un esfuerzo de re-construcción teórica del autor y, porqué no decirlo, un intento de hablar con su propia voz en medio de la polifonía. Por ello, el lector no encontrará un intento de ‘aplicación’ de alguna teoría literaria al análisis de la obra caicediana, sino un pensamiento que se desliza entre los textos citados y la reflexión sutil del autor.

Además de lo anterior, el texto toma en serio la asunción de la *historia de la recepción de la obra literaria* como parte constitutiva del círculo hermenéutico. En el trigésimo aniversario de la muerte del autor de *Berenice* o *¡que viva la música!*, viene bien para la crítica literaria colombiana la recopilación de los estudios más sobresalientes sobre la narrativa de Andrés Caicedo. Jiménez establece un diálogo crítico con otros estudios que se han ocupado de la obra de Caicedo y no escatima esfuerzos en señalar los aportes de cada uno de ellos; no obstante, es punzante y mordaz cuando los cuestiona o cuando señala sus limitaciones o contradicciones internas.

Empero, el conjunto de críticas que formula a los autores con quienes discute su propia interpretación es la evidencia de su conciencia epistémica, esto es, de las potencialidades de su investigación y del aporte al campo de estudios sobre la narrativa de Caicedo. Esto le hace afirmar: “La narrativa literaria de Andrés Caicedo cuenta ya con estudios significativos, pero a nuestro juicio el conflicto discursivo en torno a lo juvenil no fue abordado suficientemente. Por conflicto discursivo entendemos justamente la evaluación y confrontación de visiones de mundo en relación con la construcción (o destrucción) ideológica del imaginario social de la juventud o lo juvenil” (pp. 76-77). Serán los expertos –y este no es mi caso– quienes juzguen la pertinencia y veracidad de la autoafirmación de originalidad enunciada por Camilo Jiménez.

Pasemos ahora a la segunda intencionalidad expuesta por Jiménez: la de vincular la obra de Andrés Caicedo y la interpretación confeccionada en este libro con el campo de las ciencias sociales. Quizás ésta sea la mayor apuesta de la obra que estamos reseñando, al punto de poder afirmar que la narrativa de Caicedo es, al mismo tiempo, el centro del análisis y el pretexto para reflexionar sobre la constitución del campo de estudios de lo juvenil en las Ciencias Sociales. Ambas miradas no se excluyen en la obra; de hecho, una completa la otra.

Así, pues, el núcleo transversal elegido (lo juvenil)

(...) no se agota en el estudio inmanente, sino que permite la oscilación hacia los contextos y extratextos de tal manera que desde la realidad sociocultural se lee la obra literaria al mismo tiempo que ésta es un intérprete de la realidad sociocultural en que tuvo su génesis, y tiene su recepción y realización como acto de lectura, aportándole sentido; esto es, sumándose como creación verbal a la construcción cultural de la realidad social con voz (léase letra) propia (p. 215)

No es gratuito que el libro de Camilo Jiménez comience con un estudio cuyo título es: “Los discursos sobre “la juventud”: modernidad y adultocentrismo”. Es la puerta de entrada a su propuesta interpretativa, es el camino de lectura sugerido por el autor. En la

reconstrucción que hace sobre los discursos sobre juventud, muestra cómo el joven aparece como la antípoda del adulto, este último sinónimo de ilustrado, autónomo, capaz de hablar en público, de servirse de su propia razón. Se plantea aquí la primera paradoja de lo joven: el adulto, si quiere llevar a cabo el proyecto radical de pensar autónomamente, debe abandonar la tutoría impuesta por él mismo en el anquilosamiento de sus propias formas de ver el mundo. Así, el adulto tendrá que renovarse, podría decirse: ser joven.

Enseguida pasa a exponer la constitución de la idea de ‘lo joven’ en el siglo XX. Jiménez hace un recorrido que va desde la invención de la “categoría” desde la posguerra, en un contexto en el que el triunfo del capitalismo junto con la globalización caracterizaron a las sociedades con la desigualdad, la injusticia y las crisis de las instituciones típicamente modernas, sobre todo del Estado. Asimismo, afirma que en este contexto “los jóvenes se volvieron visibles como problema social”, ya no desde la visión de las culturas de clase (según la cual, los movimientos culturales, incluidos los jóvenes, debían estudiarse como manifestación de la lucha entre burgueses y proletarios). Más adelante, afirma que los jóvenes adquieren una centralidad en el análisis de lo social debido a que, precisamente, estos son sinónimos de “cambio social”, con lo que, enseguida, comenzaron a ser relacionados con revolución, rebeldía, revuelta, etc., esto es, con todo aquello que pusiera en cuestión el orden [adulto] establecido.

En esta lucha de diversas fuerzas por definir y constituir “lo joven”, se identifican también algunos “signos” de desesperanza o, al menos, de lo que el autor denomina anomia empírica o anomia cognitiva, la primera referida al dolor y a los malestares sociales asociados a los jóvenes y aun vividos por ellos; la segunda, a la imposibilidad epistémica a la que pareceríamos estar abocados cuando pensamos o tratamos de nombrar “lo joven”. En contraste con lo anterior, los jóvenes, “convertidos en ‘objetos de conocimiento’ por los científicos de la sociocultura (...) empiezan a ser percibidos con mayor respeto. Depuesto el estigma de la ‘anomia’ el pensamiento busca ahora perspectivas ‘interpretativo hermenéu-

ticas' que reconocen en los jóvenes otra subjetividad" (p. 34).

Este capítulo, que en una primera lectura pareciera inconexo con el resto de la obra, es clave para entender la apuesta epistémica de este trabajo: la obra de Caicedo –y en general la literatura– se cruzan en un movimiento en el que se rompen las fronteras disciplinares y se comienza a problematizar el mundo mismo:

Es cuando aparece el envío desde el campo de la ciencia social hacia el campo literario y la narrativa literaria de un escritor como Andrés Caicedo se atraviesa densa en los trayectos del conocer y del valorar. Con él, el sujeto juvenil aparece no únicamente como discurso social desde sus hablas, conductas, vestidos, cuerpos y expresión de los consumos, o como crítica de los roles sociales, sino como sujeto de discurso estético verbal –literario– que va más allá de registrar lo social, de describirlo, sino que además lo evalúa desde una perspectiva propia. Plasma, reconstruye y construye sociolectos juveniles, visiones del mundo desde el sujeto juvenil. Desde el ejercicio poético crea conocimiento sobre ellos, llena el vaciamiento, pero aún más, impone a los lectores la tarea hermenéutica de completar el circuito de la comunicación literaria, esto es la función de creación social de la literatura (p. 35)

Una vez explicitados los discursos adultocentristas de la Modernidad, Jiménez emprende el viaje de interpretación centrado en dos obras de Caicedo, que considera las que mejor muestran una obra de arte literaria consolidada en el autor caleño: *Maternidad* y *¡que viva la música!* Sobre el primero, se lee lo siguiente:

El cuento *Maternidad* despliega una crítica reconstructiva o desenmascaradora de un discurso predominante sobre la juventud que revitaliza (juveniliza) el imaginario instituido por el adultocentrismo moderno hoy mundializado. Tal crítica es negativa y opera mediante un juego de sociolectos o visiones del mundo en conflicto sobre la juventud en el que un discurso hegemónico neoadultista se proclama como verdad y utopía frente a otros. Este discurso es replicado,

ironizado, hasta poner en evidencia con corrosivo sarcasmo su potencial totalitario y misógino con un discurso al margen o antidiscurso de contenido antiadultista (p. 50).

El lector debe detenerse en cada uno de los argumentos que teje el autor con un fino arsenal conceptual –de no fácil seguimiento para un inexperto–, a fin de comprender que, más que establecer una discusión erudita con los estudios anteriores o construir una interpretación 'técnica' de la narración, el autor siempre se está enfrentando a sus intuiciones referidas a la clave de lectura que intenta desplegar desde el principio.

Lo mismo puede leerse con las preguntas que formula a los trabajos que han abordado la única novela concluida del escritor caleño:

¿Y si la novela de Caicedo correspondiera a un tiempo y un sujeto no necesariamente circunscrito al momento de su génesis, sino a un tiempo nuevo más bien distante de la euforia de la 'rebeldía estudiantil' de décadas pasadas... si la ruptura del sujeto juvenil frente a un mundo y una cultura patriarcal y adultamente centrada, es radical y fatalista, en la medida en que observa que la exaltación del juvenilismo y del hedonismo no son más que otra faceta más del individualismo y del narcisismo contemporáneo... al que sin embargo nadie se puede sustraer? (p. 78).

Lo que Jiménez quiere evitar a toda costa es la 'sociologización' de la narrativa de Caicedo, entendida como la reducción de la interpretación a una teoría del 'reflejo' social. Esa es otra de las cualidades de este libro: desterritorializar a Caicedo, sin dejar de situarlo en su contexto; poner entre paréntesis el autor biográfico, sin desconocerlo, a fin de explorar las honduras del narrador o los autores implicados, de las estrategias de seducción o de los personajes que emergen en el viaje de la lectura; y, al tiempo, ponerse –y poner a los lectores– de frente a las posibilidades de reflexión sobre nuestro propio mundo, en especial de nosotros mismos como jóvenes o como adultos en constante pugna por los sentidos, por los proyectos y por salir del vaciamiento de una sociedad hedonista, fragmentaria y diluida. ■