



UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de filosofía y humanidades

Departamento de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

# **Fenomenología de los cuerpos sin mundo**

Informe final de seminario: “Fenomenologías de la existencia encarnada”  
para optar al grado de Licenciado en Filosofía.

Alumno: Álvaro Cristian Pereira Arancibia.

Profesora: Claudia Gutiérrez.

2020 Santiago de Chile.

# Agradecimientos

“Atribuir sentido, para mí, es un mecanismo  
que tenemos para reducir el dolor”

Juan Casassus.

Una vez terminado este “rito de paso” académico que es escribir la tesis, me es imposible no querer agradecerle a tanta gente que ha ayudado, acompañado, complementado y desafiado, tanto a mi persona como la reflexión. Primero quisiese agradecer a la profesora Claudia Gutiérrez, quien realmente desafía a sus estudiantes a formar parte de la reflexión y quehacer filosófico desde su formación, impulsándonos a confiar en nuestras lecturas y conclusiones, todo sin dejar de lado la rigurosidad y ética de trabajo. Le agradezco sobre todo por los espacios de discusión en sus cursos de donde surgió la curiosidad e idea de esta investigación. Asimismo, quisiera agradecerle a los compañeros con los que he compartido cursos y discusiones, amistades pasadas y presentes que han enriquecido lo que llegaría a ser esta investigación, y sobre todo mi persona. De igual manera agradezco a las personas que he amado y amo, por lo mismo y mucho más. Han sido un soporte importante y una fuerza para seguir. Por último, le quiero agradecer a mi familia por siempre creer en mí y brindarme toda la ayuda posible para que mi principal preocupación fuese estudiar. Por darme el espacio para explorar mis propias ambiciones sin imponer las suyas.

Por el cariño incondicional y soportarme, muchísimas gracias a todos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Por temas de pudor propio he preferido omitir la mayor cantidad de nombres, creo que las personas sabrán identificarse en este agradecimiento y sentirse aludidas. Gracias por la comprensión.

## Sobre las citas, referencias y otros:

El sistema de citas en esta investigación trata de atenerse a lo siguiente: Si le autor- es mencionado antes que la referencia, se pondrá entre paréntesis el año de publicación de la edición utilizada al lado del nombre o apellido, para luego tan solo especificar la página de donde se ha tomado la cita del texto ya explicitado de antemano. Trataré dentro de lo posible mencionar explícitamente el nombre de la obra desde la cual tomo la referencia para facilitar su acceso y búsqueda. En caso de que la cita sea utilizada inmediatamente, sin “antesala” o sin ser mencionada la obra de origen, se pondrá el apellido del autor o autora, seguido por el año de publicación de la edición utilizada, junto a la(s) página(s) correspondiente(s).

“[]”:

Cualquier cita que contenga algo dentro de los corchetes es porque ha sido una adición mía, o he agregado cursivas por motivos de legibilidad. Por ejemplo, si la cita textual utiliza la palabra hombre, refiriéndose a cualquier humano, agregaré entre corchetes la aclaración explícita. En caso de palabras cotidianas pero que en realidad son una categoría o concepto, serán puestos en cursiva, como son el caso de *musulmán* y el *hay*.

[“”]: Cuando se cite algo que no posee traducción oficial y sea una traducción propia, la cita aparecerá entre corchetes con un pie de página donde se agregará la cita original, esto por temas de fluidez y comodidad para la lectura.

Por último, se intentará utilizar un lenguaje seminatural e inclusivo en el que se omitirán reglas del castellano como la utilización del masculino para referirse a lo masculino, femenino y no binario, así como agregar un guión o semirraya al final de palabras a las que se les podría agregar otra vocal para especificar si es masculino, femenino o no binario. Por ejemplo, se podría hablar de “le filosof-” o “le autor-”. Asimismo, en caso de que se sepa que la persona aludida se refiere a sí mismo como masculino o femenino, se utilizará esa forma.

# Índice

Agradecimientos, 2

Introducción, 5

1.- Primer Capítulo:

- I. Los tres ejes argumentales, 7
- II. Respecto al título, 9
- III. Una primera noción, 10
- IV. La tortura, 11
- V. La hipóstasis, 14

2.- Segundo Capítulo:

- I. Los testimonios, 19
- II. Testigos Integrales, Lagunas, 23
- III. El método fenomenológico existencial, 24
- IV. ¿Ruptura de mundo?, 29
- V. Cuerpo y algo de mundo, 32

3.- Tercer Capítulo:

- I. ¿Por qué los testimonios en la filosofía?, 37
- II. Testimonios de tortura, 44
- III. La *ruptura de mundo* como clave de lectura, 48
- IV. Rupturas de mundo, 52
- V. *Conciencia rota y resubjetivación*, 58

Conclusiones, 62

Bibliografía, 64

## Introducción

Desde los primeros días en los que la idea de esta investigación se estaba gestando, siempre fue difícil hacerle entender a quién estuviese molestando con mis pensamientos en voz alta, de que no se trataba de una idea de filosofía política. Ciertamente mi idea de que todo, en especial el conocimiento, es político o por lo bajo puede ser utilizado políticamente, no ayudó. En tiempos en los que todo es utilizado y tergiversado para la más mínima ganancia política, creo que el trabajo específico y riguroso de cada área es fundamental. Aunque no con la misma relevancia, quisiera comparar estos esfuerzos académicos a las investigaciones de un profesional del medioambiente, quien quizás fijándose en un solo aspecto, sigue añadiendo pruebas a favor del cambio climático, quien, desde un punto de vista puramente académico se ve motivado por el vacío de información sobre una especie durante los últimos años, está la voluntad y quizás sentido de responsabilidad personal de acercar su investigación a una temática de relevancia política actual. Lamentable, y sobre todo hiriente, ha sido la nueva relevancia que ha adquirido el tema principal de esta investigación. Lo que se suponía que era un nunca más, solo se ha vuelto a replicar y en más de un caso a legitimar. Esos principales apologistas, que parecían tan lejos de nuestros territorios, se han acercado una vez más en nuestro hemisferio, con los recuerdos demasiado frescos del Perú en su lucha con el Sendero Luminoso, tenemos algunos que todavía se están secando en sangre en Chile con las más de 30 denuncias de tortura desde octubre del año pasado (2019). Lo que nació de una curiosidad, un trabajo puramente intelectual de intentar dar una explicación a aspectos de los testimonios pasados con los que me había topado, pasó a ser una labor con responsabilidad política de intentar dar una noción o categoría para dejar de relativizar el daño hecho y que se sigue haciendo a personas.

La obra levinasiana suele ser aproximada por su aspecto ético, por la que pareciese ser la preponderancia del otro, por su propuesta ontológica asociada a la reflexión ética. Él mismo centrará su trabajo en estos tópicos, pero pareciese que hay toda un área por explorar que quedó a medias, o por lo menos que dejó las bases para ser continuada. Con el gran tumulto que generó la revelación de los campos de concentración, no es de sorprender que esto sea así, sumado a que sus reflexiones posteriores son indudablemente fascinantes y que el cuestionamiento de la época se centraba en la pregunta por cómo fue posible que se llegasen a dar sucesos como los campos de exterminio, en vez de

preguntarse cómo se vive tal fenómeno y explorarlo, el cual es un tema que hasta el día de hoy genera incomodidades, tan solo las descripciones generales son suficientes para querer cambiar de tema o quedar en un “qué terrible”, generando un deseo de esquivar el tema. Pero son precisamente estas categorías y nociones tan situadas en un época y contexto geográfico-cultural que nos dan unas primeras herramientas para afrontar y hacer sentido de nuestra propia historia, que genera rechazos similares, una reacción que, a pesar de ser natural, puede ser tan peligrosa por permitir que se eviten discusiones necesarias e incómodas.

En este caso la investigación gira en torno a la categoría de ruptura de mundo, el *hay (Il y a)*, el cuerpo y cómo todo esto pareciese calzar con el fenómeno de la tortura. Entendiendo nuestra relación e interconexión con el mundo como condición primera, la categoría por sí sola ya llamó mi atención, pero, lo que me quedó dando vuelta de mi primera impresión respecto al “mundo roto”, era esta afirmación respecto a la imposibilidad de morir. ¿Cómo sería esto posible? Uno siempre puede morir, pero no en la tortura, un buen torturador se asegurará de que incluso si ese es el deseo del torturado, esto nunca lo logrará. Lo que nació como una duda o ejemplo para estas categorías durante una clase, se convirtió en todo un tema, puesto esta analogía pedagógica sugerida por un compañero, y que llevaría a la duda de su pertinencia, implicaba más de una complicación. ¿Bajo qué lente sería posible esta relación? ¿Cómo acceder a un fenómeno así? ¿qué legitimidad podrían tener tales fuentes? ¿sería posible generalizar lo hallado en una fuente a la otra? Y problemas que esta área de la filosofía viene debatiendo desde hace décadas, ¿cómo se relaciona la conciencia al cuerpo? ¿cómo se forma la conciencia? ¿hay alguna dependencia entre estas dos? ¿y el mundo qué? ¿si la tortura es aplicada por alguien, abordo el tema intersubjetivo también? Inmediatamente anuncio que más de una de estas preguntas quedará sin responder, la última en especial abriría un campo de posibilidades tan amplio que me sería imposible abordar ahora, y quizás durante muchos años. Por esto mi investigación se ha centrado en tres ejes respecto a cómo abordar la tortura: 1) Los testimonios particulares y su pertinencia en general; 2) Cómo entender el cuerpo, su relación con el mundo y su efecto en la subjetividad; y 3) Qué categorías y metodologías permitirían que esta investigación tuviese alcance.

# Capítulo primero:

## I. Los tres ejes argumentales

El fenómeno de la tortura es un tema que normalmente se asocia a trabajos de filosofía política, pero creo que no seguir su cauce natural también ofrece hallazgos y perspectivas relevantes a otras áreas de la filosofía. Considerando la vasta variedad de temas, la siguiente investigación se centra en el cuerpo, más específicamente, en su función y relevancia al relacionarse con el mundo y la construcción de nuestra propia subjetividad. La investigación está atravesada por tres ejes fundamentales, los cuales se irán profundizando paulatinamente en conjunción con los testimonios que se vayan analizando.

La investigación en su conjunto surge por la curiosidad de cómo explicar de una manera filosófica lo descrito en un testimonio de tortura. Por lo tanto, será también el mismo testimonio el que dé comienzo a la exposición. El testimonio al que me refiero es el de Juan Casassus (2013), *Camino en la oscuridad*, en el cual se puede leer que durante la tortura:

“La víctima siente que las estructuras que le daban seguridad e identidad estallan, y se encuentra lanzado a la oscuridad, sin límites ni de espacio ni de tiempo. En la oscuridad desaparecen todos los parámetros que conocemos para relacionarnos con la experiencia.” (p.22)

Ante una afirmación tal, que más adelante se ve respaldada por el propio testimonio del autor, ¿cómo podría uno explicarla? ¿Qué nociones o categorías de la filosofía fenomenológica, en especial la existencial, podrían ofrecer respuesta? Antes de atender a estas preguntas, alguien podría preguntarse por qué esta rama de la filosofía específicamente. Ante lo cual, es necesario sincerar otro aspecto de esta investigación: los testimonios. Abarcando sus posibles usos, su pertinencia en general y los testimonios específicos y particulares que relatan la represión política, el encarcelamiento y la tortura. Esta investigación comprende por filosofía existencial como tal área de la filosofía que se ocupa sobre las experiencias concretas de un sujeto, entendiéndolo como un ser ya

encarnado, que se ve en una relación con los otros, o al menos, las cosas; el cual no es meramente un ente pasivo o que simplemente reacciona, sino uno con experiencias propias, sensaciones y sentimientos; alguien a quien le ocurren cosas y se le presentan fenómenos; pero por sobre todo, un área que busca describir y entender tales vivencias y fenómenos. No se intenta buscar su veracidad o concordancia con los sucesos “reales”, intenta describir justamente aquellas experiencias que nos revelan nuestra existencia; esta área de la filosofía pareciese ajustarse especialmente bien con los testimonios, y, en especial, con los seleccionados, puesto que ofrecen una detallada descripción de sus propios sucesos y fenómenos subjetivos. Una vez que este aspecto es profundizado y comprendido, las dudas originales pueden ser retomadas y exploradas.

En la búsqueda de categorías que pudiesen ofrecer explicación a lo descrito al comienzo, la idea de *experiencia límite* o *situación límite* es especialmente adecuada, una que servirá, además, de clave metodológica para el resto de la investigación. Agamben (2005) en su obra *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*, ofrece una explicación sobre este concepto al que quisiera referir, tomando la clave metodológica, y abandonado el carácter jurídico que menciona el autor. La situación límite, es equiparada al estado de excepción en el aspecto judicial, es un hecho o situación concreta que pone en entredicho el ordenamiento jurídico normal, lo cual, en nuestro caso, sería un fenómeno que ponga en tensión nuestras categorías, pero a la vez puede ser utilizado para redefinir estas mismas categorías, u ofrecer una nueva. Es decir, un evento o fenómeno al que nuestras formas tradicionales o establecidas de explicación, aquello que podría darle sentido a lo sucedido, se ven sobrepasadas. Recurriendo a la misma cita de Kierkegaard que Agamben utiliza: “La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Si se quiere estudiar correctamente lo general, es necesario ocuparse de una excepción real” (p.49). En el caso de esta investigación, volviendo al testimonio, serían aseveraciones sobre su propia experiencia, por ejemplo, el que Casassus pudiese dejar de verse como una sola persona, como algo unitario: “Era uno y múltiple. Esta capacidad, por cierto, echaba por tierra toda pretensión a una identidad estable. Toda pretensión de ser un individuo.” (Casassus, 2013, p. 75).

Con esto introduzco el último de los aspectos que comentaba al comienzo, el aspecto metodológico. Reformulando lo ya expuesto y profundizando en este punto: 1) el primer aspecto de esta investigación es la fenomenología, la relación del cuerpo con el



mundo y la subjetividad; 2) en segundo lugar los testimonios, la pertinencia y relevancia de estos en general, junto al aporte y consideración de testimonios particulares/específicos; 3) y por último, la clave metodológica y marco categorial de la investigación, lo que modulará y expandirá el alcance de esta investigación. Cada uno de los capítulos se verá atravesado por estos tres aspectos, los cuales en cada iteración serán explorados a mayor profundidad. En este caso, busco exponer las primeras nociones y presentar el conflicto, expresando desde el comienzo que lo expuesto busca poner en tensión las categorías propuestas, para ser repensadas, contrastadas, pero a la vez, validadas gracias a las concordancias que fuesen halladas entre la teoría y los testimonios.

Considerando todos estos aspectos las siguientes preguntas florecen: ¿Cómo entender la tortura desde la filosofía? ¿Es siquiera posible abarcar el fenómeno de la tortura en la filosofía? ¿Qué relevancia podría tener? Y, especificando ante lo leído en el testimonio, ¿qué es lo que afectaría tal subjetividad? ¿Qué rol tiene el cuerpo en todo esto? ¿Se podría hablar de una conciencia o subjetividad rota? ¿Cómo afecta esto a nuestra relación con el mundo? O al revés, ¿Cómo nuestra relación con el mundo afectaría nuestra propia subjetividad? ¿Podría haber un “mundo roto”?

## **II. Respecto al título**

Ya algo hemos avanzado (usted lector- y yo), pero el título de la obra sigue siendo una idea vaga, el cuerpo algo se ha mencionado, y ya se dio una idea general de fenomenología, pero ¿a qué refiero con que estos cuerpos no tengan mundo? Si apelamos a Merleau-Ponty (1994), esto suena casi a un sinsentido, alguien que entiende la relación con el mundo como un entrelazamiento, expresándolo incluso con la metáfora: “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema.” (p. 219). Esta expresión, el “mundo roto”, es una idea o categoría que primero aparece con Gabriel Marcel (1956), en específico en su obra de teatro *El mundo quebrado*, que luego toma Emmanuel Levinas, quien tiene su propia acepción y es la que propongo como categoría para dar sentido a los testimonios de encarcelamiento y tortura. Como primera aproximación, se podría decir que la ruptura de mundo es la pérdida de sentido, una tergiversación de nuestra relación primordial con las cosas y el resto. Por tanto, al

proponer una investigación titulada "Fenomenología de cuerpos sin mundo", se está diciendo que al entender la tortura como un quiebre de mundo, se realizará una investigación de corte fenomenológico existencial, que tiene como clave de análisis el cuerpo.

### **III. Una primera noción**

Volvamos, un poco más, sobre esta idea de *situación límite* que exponía antes. Esta categoría se hace presente dentro del contexto de la explicación y dilucidación de otra idea, que por ahora solo adelantaré ligeramente mencionándola, la categoría de *musulmán*, aquel prisionero que dentro de los campos de concentración nazi era ya considerado un cadáver ambulante. Agamben (2005) hace referencia a los trabajos de Bettelheim, quien comienza a utilizar los *musulmanes* como figura nosográfica, para ilustrar esta noción de situación límite, Bettelheim creaba una nueva base para describir “las inauditas transformaciones que la ‘situación extrema’ producía en la personalidad de los internados” (p. 46). Lo cual no quedaría ahí, sino que sería también una referencia para sus estudios de esquizofrenia infantil. Más allá de las especificidades de los usos de los musulmanes, el concepto de situación extrema en todo momento tuvo una connotación moral y política, en el caso de los musulmanes, era aquel “inestable umbral en que el hombre [humano] pasaba a ser no-hombre” (Agamben, 2005, p. 47). Se vuelve entonces importante precisar que, si bien me he quedado con el aspecto metodológico de esta categoría, dejando de lado el judicial, es una idea con historia e implicancia política. Metodológicamente permite tensionar y visitar categorías e ideas que quizás ya estén cimentadas en una tradición, creando conflicto con estas, pero a la vez, ofreciéndoles un nuevo respiro. De igual manera que otros acontecimientos han obligado a crear un nuevo entendimiento de las cosas, esta investigación intenta ofrecer una propuesta para dar sentido a un fenómeno tan terrible como es el encarcelamiento y la tortura. La intención en esta investigación no es de sólo un ejercicio académico intelectual. De la misma manera en que las categorías de Agamben tienen un tinte ético y político, aun si es en un área distinta, este texto tiene una razón propia por la que busca hacer sentido a todo esto, que creo se explica en la cita de Juan Casassus (2013) con la que intentaré cerrar este punto y dar paso al siguiente: “Atribuir sentido, para mí, es un mecanismo que tenemos para reducir el dolor” (p. 14)

#### **IV. La tortura**

Me parece pertinente, estimado lector-, volver a mencionar que el foco de esta investigación no es político, o al menos, su tradición no es la filosofía política. Este tipo de problemáticas, aunque profundamente relevantes, quizás terminen centrándose en aspectos distintos. Para ilustrar mejor a dónde me dirijo, creo que explicitar qué entenderé por tortura, podría facilitar las ideas que irán apareciendo, así siempre tener en cuenta, a qué estamos atendiendo, para qué surge cada categoría mencionada.

Habiendo cerrado la idea anterior con Casassus (2013), quisiera recurrir a él una vez más para abrir ésta:

“La tortura consiste, esencialmente, en una secuencia de agresiones violentas que se le aplican a un prisionero. Su propósito es conducirlo hacia un extremo de sus capacidades, para dejarlo ante un umbral desconocido de su experiencia vital. Siempre, aun cuando se repita, la tortura es una experiencia nueva, radical y extrema. Constantemente hay un nuevo umbral de dolor que atravesar. Ante la aplicación sistemática de distintos tormentos, el prisionero se ve enfrentado a la desorganización de sus estructuras psíquicas. Lo que es sistemático para el victimario, para la víctima es caótico. Y lo que se busca es que en medio de la desorganización psíquica y el caos, los detenidos entreguen informaciones y nombres de personas que les puedan ser útiles a los servicios de inteligencia.” (p. 21).

Es ciertamente curiosa la evolución de la tortura, partiendo por el hecho de que casi toda civilización la ha tenido, algunas justificándola y prefiriéndola, hasta el nivel de lucidez a la que ha llegado contemporáneamente. En Grecia clásica su propósito era la obtención de una confesión, la cual consistía en tormentos físicos. Claro está que solo a un esclavo se le podía aplicar una medida tal. Durante el Imperio romano, bajo la figura de una traición al emperador, se permitió la práctica a ciudadanos libres, aunque sólo a los de bajo y mediano rango. Esto no sólo da pie a la posibilidad de su uso como castigo político, sino que también a la persecución ideológica, tal como ocurrió con los cristianos. Es justamente acá que obtiene un nuevo perfil y empieza a representar una muerte cruenta y especialmente horrorosa. Luego a mediados del siglo XII reaparecerá, con una intención

de uniformar procesos judiciales, la confesión se volvió la reina de las pruebas, y en este contexto, la tortura era el último recurso para poder obtener tal confesión. Lo cual vino junto con la aparición de la Inquisición y una creatividad especialmente macabra para la innovación de métodos y maquinaria para generar el mayor sufrimiento posible en pos de una confesión. Algo similar ocurre durante los siglos XVI y XVII, los que comparten con el periodo que venía comentando, en cuanto ambos más que forzar a decir la verdad, obligan a declararse culpable. Esta última característica, sumada a que ahora le podía tocar a cualquiera, vienen a asemejarse cada vez más al modelo de tortura del siglo XX. Pero antes de llegar a esto, hubo un periodo desde el siglo XVIII hasta los principios del siglo XX en el cual la tortura era considerada una expresión de barbarie que los países civilizados habían abolido. Actitud que iba y volvía en Chile, prohibiéndose, para luego volver a ser permitida, para volver a ser prohibida... es en este contexto que adquiere una de las últimas características de la tortura contemporánea, su clandestinidad. Ya no es un evento público y popular, es algo que se ejerce sin protocolos, espectadores o evidencias.

El antecedente decisivo de esta característica es la Gestapo. Innovando tanto en las prácticas, que se volverán el catálogo usual de tormentos (asfixia en agua fría, privación de sueño, electricidad en partes blandas, falsas ejecuciones), como en su perfil: institución monopolizadora de la violencia y represión que opera en las sombras. El argumento y la figura que permitirá el resurgimiento de la tortura como medida “válida” no será ninguna organización de gobiernos autoritarios, sino que será Francia. Durante su guerra con Argelia, buscó una manera de lidiar con tácticas de guerrillas que se cobijaban en el anonimato de grandes urbes y la población civil: así surge la figura de la guerra antiterrorista, un modelo de combate que se centrará en la obtención de información, dejando de lado el poder de fuego. El primer manual, escrito en 1954 por Charles Lacheroy, estandarizaría y sistematizaría los métodos de tortura, sería la base sobre la cual otros aprenderían, sería sustento concreto sobre el cual la CIA establecería sus propios manuales de “interrogación”; la evolución se ve rápidamente, tan solo dos años después de que Kennedy acudiese a los franceses en 1961, la CIA tendría su propio manual, el KUBARK<sup>2</sup>. Es con este último aspecto que damos la vuelta completa a donde comenzábamos, puesto que la transformación que ocurrió en esos dos años es la refinación del tormento psicológico, donde explícitamente se afirma que “el tipo de dolor

---

<sup>2</sup> Todo recopilado de una manera un poco más extensa en la introducción al libro *Así se torturó en Chile (1973-1990)* de la editorial La Copa Rota

más funcional a este quiebre de la identidad sería aquel que el sujeto ‘parece infligirse a sí mismo’” (Hopenhayn, 2018, p. 33). La mayoría de los testimonios de tortura a los que acudiré son víctimas de quienes fueron entrenados por esta línea de especialización en la tortura, específicamente quienes se capacitaron en la Escuela de las Américas y los cursos impartidos por la Academia de Guerra. Es toda una generación de “interrogadores” que tienen especial consideración de las necesidades intrínsecas del humano, de validez, socialización y, sobre todo, de identidad. En teoría, mediante la aplicación de estos tormentos y el aprovechamiento de estas necesidades brindaban la posibilidad de que el torturado buscara la aprobación de su torturador, o, que se generara un estado de regresión, en el cual la persona ya no es capaz de generar resistencia a lo que se le pregunta. Por lo tanto, el entendimiento de cómo se forma la propia idea de identidad y qué cosas la afectan, se vuelve un aspecto fundamental a la hora de ofrecer una posible explicación a los fenómenos vividos y descritos por los torturados.

Así pues, finalizo este punto adoptando la definición de tortura utilizada por el Informe Valech en su quinto capítulo:

“Constituye tortura todo acto por el cual se haya infligido intencionalmente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales, con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, castigarla por un acto que haya cometido o se sospeche que ha cometido, intimidar o coaccionar a esa persona u otras, anular su personalidad o disminuir su capacidad física o mental, o por razones basadas en cualquier tipo de discriminación. Siempre y cuando dichos dolores o sufrimientos se hayan cometido por un agente del Estado u otra persona su servicio, o que actúe bajo su instigación, o con su consentimiento o aquiescencia” (Hopenhayn, 2018, p. 57)

## V. La hipóstasis.

Para poder erosionar y explotar una subjetividad, para los fines que sea, primero debe haber una subjetividad tal. Cómo llegamos a esta, durante la presente investigación, hay dos maneras: la primera, en la cual la subjetividad es asumida mediante el instante mismo, es decir, al asumir el instante asumimos nuestra subjetividad; y la segunda, que implica un proceso de reconstrucción de la subjetividad. Tal como ya se prevé por la formulación, la segunda implica una presencia previa de esta subjetividad, y por lo mismo, la abordaré más adelante, por ahora puedo decir que está intrínsecamente relacionada con el testimoniar. Los testimonios no solamente serán nuestra puerta de entrada al fenómeno de la tortura. Pero bien, ¿a qué me refiero a que uno asuma su subjetividad mediante el instante?

En su texto *De la existencia al existente*, Levinas (2000a) parte de la idea del ser en general, lo que llamará también la existencia, para introducir el fenómeno, el momento, en el cual aparece un ente, un existente. Aquella idea abstracta y tan utilizada por ciertas tradiciones, el ser, aquello que designa todo y nada, acá tendrá su propio planteamiento. Levinas llega a esta noción, justamente a partir de la idea de mundo roto, aseverando en las primeras páginas del texto: “La relación con un mundo no es sinónimo de la existencia. Ésta es anterior al mundo” (p. 23). Usando una analogía propia, el ser en general, sería equivalente a un cielo azulado completamente vacío, sin estrellas, nubes, aviones o pájaros, simplemente un azul inacabable, y sería justamente sobre esta presencia que todo lo abarcaría pero que no se sustantiva, no precisa en una sola cosa, “simplemente” algo aparece. Si se quiere, usando otra analogía, una hoja en blanco, donde nada hay, pero sobre la cual algo aparece, un punto. De igual manera que un punto se vuelve el protagonista, se apodera de un lienzo vacío, el existente asume y se adueña de la existencia, eso sería la *hipóstasis*. El aparecer de un sujeto, un existente. Usando las palabras del autor, el ser en general, la existencia, es también llamada el *Hay (Il y a)*. Descrito como la plenitud del vacío, donde hay nada, pero *hay*:

“Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada. La indeterminación de ese «algo pasa» no es la indeterminación del sujeto, no se refiere a un sustantivo. No designa en lo más mínimo, como el pronombre en

tercera persona en la forma impersonal del verbo, un autor mal conocido de la acción, sino el carácter de esa acción misma que, en cierto modo, no tiene autor, que es anónima. Esa «consumación» impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*” (Levinas, 2000a, p.77).

En el prólogo el autor admite que esta idea, a pesar de ser escrita durante su periodo en cautiverio, se origina desde su infancia. Utiliza nociones como que es una idea impersonal, como “llueve” o “hace calor”, aquello que no designa nada en específico. Pero es mediante el ejemplo más cotidiano, el insomnio, donde mejor se comunica este aspecto de la categoría. Tal como cuando a uno de infante lo mandan a dormir pero es incapaz de hacerlo, el silencio se apodera de la habitación, pero no es silencio como tal, puesto que hay una atmósfera pesada, un rumor anónimo, no hay escapatoria. No nos fijamos en nada, no hay objeto o sonido específico que nos permita apuntar o referir a algo particular. Las mismas nociones de adentro y afuera se desdibujan. Todo esto es lo que hace al *hay* insoportable, algo espantoso puesto que no es algo específico y por tanto tampoco algo de lo que podamos escapar, algo que rehúsa de tomar alguna forma personal, es en este contexto que sentimos el *peso de ser*. Durante la vigilia del insomnio, la vigilia no es mía, no soy yo quien vela, no somos nosotros quienes velan, es la noche.

En este malestar, en el horroroso fenómeno del insomnio, aquello que es eterno, puesto que no tiene singularidad que comience o termine, es donde es posible su quiebre. Contrastando con esta noción de eternidad, se asume el instante, se da el presente. Aparece una figura sobre el fondo blanco. Es el acontecimiento en el cual el existente se desgaja de la existencia, en que se apodera de ella, pero también establece un vínculo con ésta. Se asume una posición, y con ello, un instante, es gracias al presente que se da la hipóstasis. En esta generalidad se asume un aquí y con ello el pensamiento tiene un punto de partida, “no se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber” (Levinas, 2000a, p.95). Es la subjetivación del sujeto, es otorgar un lugar sobre el cual el sujeto puede retomar el sueño, es el empoderamiento de un sujeto, tiene el poder de existir, se apropia del ser, éste se vuelve algo que se comunica de sí, dígame, se dice que se es, hay un *algo que es*. El *hay* es un concepto aún más complejo que lo expuesto por ahora, pero también lo es la *hipóstasis*. Algo tan primordial, como la aparición del sujeto, implica una variedad

de aspectos que son necesarios mencionar, primero el que ya veníamos comentando que es la temporalidad y aún más primitivo, el instante; segundo, la materialidad, el lugar, condición para la hipóstasis, es también el vínculo y la responsabilidad; tercero, la soledad en cuanto categoría ontológica, la relación y peso del ser.

Partamos de atrás hacia adelante, a qué refiere Levinas con la soledad. Contraria a la noción de soledad cotidiana, a la disparidad de la expectativa de afecto y compañía con la realidad, contrario a lo que solemos llamar la ausencia de otros, la soledad refiere a la relación intransitiva entre mi yo y el existir, entre la existencia y el existente singular. La soledad es la relación ontológica entre el ente y el ser, utilizando un lenguaje no levinasiano. “El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con la existencia” (Levinas, 2000a, p.32). A qué refiero con que es intransitiva, pues que es incomunicable, imposible de compartir; yo no puedo darle mi existir a otra persona, ni esa persona a mí. Yo soy incapaz de tomar el lugar de otra persona, pero a la vez, soy incapaz de absorber a esa persona, nunca me será posible comprender a un otro, y el comprender nunca logrará afectar mi relación con el existir. La hipóstasis sería aquel acontecimiento merced del cual los existentes nos ligamos a nuestro existir. Pero esta relación acarrea un peso, el ser, la inescapabilidad de que existimos, implica el peso de tener que asumirnos y la imposibilidad de dejar de ser. “La existencia acarrea un peso - aunque no sea más que ella misma- que complica su viaje de existencia.” (Levinas, 2000a, p. 33)

Lo terrible de la existencia tiene un aspecto temporal, el instante y su conformación de presente. “El presente consiste en un inevitable retorno a sí. El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí” (Levinas, 1993, p. 93) Parte del peso que implica la existencia se debe a la responsabilidad con el lugar que asumimos, el encadenamiento con la materialidad. La libertad obtenida, la posibilidad de existir, se encuentra inmediatamente limitada por la responsabilidad, la responsabilidad con uno mismo. Nuestro cuerpo es tanto el lugar, como el punto temporal que se asume y que quiebra el anonimato general, pero este quiebre tiene un aspecto trágico, y es que, una vez hecho, no tiene posibilidad de deshacerse, no hay retorno “El ente ha hecho ya un contrato con el ser; no se lo puede aislar” (Levinas, 2000a, p. 15). El único retorno posible es el retorno a sí, como ya se ha remarcado suficientemente, es un encadenamiento con uno mismo. La unión inseparable de la conciencia con su cuerpo.



Por mucho que ocupe lenguaje que pinta un escenario dantesco, negativo y grandilocuente, en ningún momento esto se asemeja a teorías platónicas o del alma como una esencia sola y fundamental, aquella que es *presa de su cuerpo*. El cuerpo, el lugar, la materialidad son condiciones para que se pueda asumir la existencia, pero en cuanto también constituye el lugar de retorno, sería impensable una subjetividad inmaterial. Me alejo profundamente de nociones idealistas que desechen el cuerpo como algo accidental, como veremos más adelante, la corporalidad constituye a tal punto nuestra subjetividad, que es concebible un cuerpo como *nuda vida*<sup>3</sup>, sin conciencia, pero no viceversa. En las primeras etapas de Juan Casassus (2014), aun cuando afirmaba ser capaz de no identificarse con su cuerpo, alejarse de las torturas que estaba viviendo, llegado a cierto punto el dolor era tan indescritiblemente intenso, que no podía evitar retornar a su cuerpo, a estar ahí, en su cuerpo (p.34). “Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrar lo definitivo de la hipóstasis” (Levinas, 1993, p. 95) Las preocupaciones por la materia se derivan de la hipóstasis misma, la materialidad sigue siendo la experiencia de la materialidad. Este inevitable retorno a sí más adelante será vinculado al sufrimiento y el dolor. Por ahora, pasaré a lo que es el instante.

El aparecer de una conciencia, la posibilidad de un aquí, viene de la mano con el instante, el presente. El aquí, no refiere a un *Da* heideggereano ni nada similar, lo peculiar y especial de éste, lo especial de la conciencia, es que parte de sí misma, de que es existente. No es que se sitúe en un espacio dado previamente. “Puesto que el presente no se refiere más que a sí, parte de sí, es refractario al porvenir. Su evanescencia, su pasmo están incluidos en su noción. Si durase, sería legado” (Levinas, 1993, pp. 100-101). El instante, es algo que debe ser asumido constantemente, debido a que no es legado, a que no dura, el presente debe volver a ser asumido, y el presente, volver a fundarse a partir de sí mismo, constantemente. El sujeto debe realizarse, una y otra vez. “Al instante en que la existencia a la vez nace y muere, le sigue el instante en que nace. Él recoge su herencia. Se trata de la persistencia de una existencia a través de la duración que imita la eternidad.” (Levinas, 2000a, p. 103). Contrario a la eternidad, que podría identificarse en la existencia, la temporalidad del existente jamás es heredada, se debe volver a conquistar en dura lucha, es el cansancio del esfuerzo de asumir, para que no dure y tener que repetirse, como un sofoco o un jadeo. Esfuerzo que solo es posible gracias a que se tiene

---

<sup>3</sup> Categoría estrechamente relacionada con los campos de concentración y que será profundizada más adelante

la base de la posición. A modo de cierre, conectando los conceptos mencionados y disculpándome de quizás abusar de las citas me quedo con las siguientes palabras de Levinas (2000a):

“La hipóstasis, el existente, es una conciencia, puesto que la conciencia está localizada y puesta, y puesto que mediante el acto sin trascendencia de la posición, aquella que mediante el acto in trascendencia de la posición, aquella viene al ser a partir de sí y desde ese momento se refugia del ser en sí; puesto que -y es éste otro momento de la misma situación- ella está presente, es decir viene de nuevo al ser a partir de sí” (p. 113).

Estas nociones serán de crucial importancia a la hora de analizar testimonios de tortura, puesto nos permitirán otorgar un sentido filosófico al instante de la tortura, al instante de dolor, y lo insufrible que significaría asumir el instante en tal contexto. Pero para ello será necesario hacerse cargo de la pertinencia de los testimonios y ver qué nos dicen éstos.

## **Capítulo Segundo:**

### **I. Los testimonios**

Como ya he mencionado en distintas instancias, los testimonios son nuestra principal puerta de acceso a los fenómenos de represión, encarcelamiento y tortura, los cuales cumplen diversas funciones para esta investigación, y por lo mismo, será necesario profundizar en cada uno de estos aspectos antes de que podamos proseguir. En esta investigación referiré y abordaré los testimonios de dos maneras distintas que podrían llevar a confusión en lo que prosigue; consideraré los testimonios individuales, dígame, lo expresado por una persona particular con sus vivencia y sufrimiento único, por una parte; por otra, consideraré los testimonios en su conjunto, abordados como un tipo de texto *sui generis*, como otras formas discursivas que poseen ciertas características comunes. Los primeros, serán referenciados en su mayoría de manera puntual, indicando a la persona que testimonia y reflexiona, los segundos, como el testimonio en general, será caracterizado, y por sobre todo, justificado en su uso para esta investigación y el quehacer filosófico.

La siguiente labor, que espero diste de parecer quimérica ante la variedad de ideas, autores y categorías de las que haré uso, consistirá en hacer precisión en qué contexto se enmarca mi uso de los testimonios, delimitando cómo haré uso de estos y qué tipo de testimonio me refiero. Sin este alcance uno de los tres ejes principales podría verse perjudicado, afectando a la solidez del conjunto.

Ricœur (2000) en su obra *La memoria, la historia, el olvido* tiene un párrafo dedicado al testimonio, en el cual lo analiza, menciona sus diversos usos, sus fases y sus principales componentes. Todo esto en un contexto de la labor historiográfica y la producción de archivo/documento. Pero el autor distingue otros usos: está la ya mencionada archivación para ser consultado por parte de los historiadores, a la vez que su uso cotidiano, paralelamente junto al uso judicial, sumado al que nos es más relevante, quien es el que declara las atrocidades vivenciadas. Según el autor, el testimonio “resurge al final del recorrido epistemológico, en el plano de la representación del pasado por el relato, los artificios retóricos, la configuración en imágenes” (p. 208), permitiéndoles mantenerse al margen de la historiografía. ¿Por qué esto es relevante? Bueno por dos motivos: el primero, puesto que son estas las características que serán utilizadas por algunos de los autores que vienen más adelante para justificar la validez del testimonio; el segundo, en un carácter más inmediato, esto da pie al autor a analizar su uso cotidiano, describiendo los rasgos que comparte con los otros posibles usos y destacando sus diferencias.

Ricœur abre su análisis con la pregunta “hasta qué punto es fiable el testimonio?” (p.209), situándonos entre la confianza y la sospecha. El testimonio consta de tres fases: la percepción de lo vivido, su retención en el recuerdo y la declaración y narrativa. Es justamente la distancia de cada una de estas fases las que despiertan dudas en el observador, razón por la cual, en el uso judicial del testimonio, éste es puesto a prueba. Por ejemplo, se pide reproducir verbalmente algo filmado, y así notar la lejanía de la descripción del sujeto con lo mostrado por la cámara, consecuentemente mostrando falencias del posible testimonio del sujeto en cuestión. Frente a esto, Ricoeur hace notar dos prejuicios sobre los cuales el experimento descansa, 1) la fiabilidad de lo grabado y 2) la idea de un “observador no-comprometido”. Sumando el hecho que, el énfasis está puesta en las diferencias entre la realidad “probada” y lo testimoniado, todo esto revisado a través de los prejuicios de quien juzga, que, además, es la persona que define las condiciones de prueba.

El primer componente del testimonio son las dos vertientes que lo forman: 1) la aserción de la realidad factual del acontecimiento relatado, la expresión verbal en la descripción de la escena vivida, en la que se menciona la participación del narrador; 2) la certificación de la declaración por la experiencia de su autor, lo cual llevaría a que la factualidad atestiguada marca una frontera clara entre realidad y ficción. Es en este primer componente donde surgen numerosas sospechas.

Su segundo componente es que “la especificidad del testimonio consiste en que la aserción de la realidad es inseparable de su acoplamiento con la autodesignación del sujeto que atestigua” (Ricoeur, 2000, p. 211). Es decir, algo que distingue al testimonio es que lo afirmado, lo atestado, es indivisamente la realidad de lo narrado y la presencia del narrador. El testigo se nombra a sí mismo.

La autodesignación recién mencionada se inscribe en un intercambio: El testigo atesta ante alguien. El testigo pide ser creído; “la certificación del testimonio sólo es completado por la respuesta en eco del que recibe el testimonio y lo acepta” (Ricoeur, 2000, p. 212). Es la acreditación lo que abre la alternativa de la que partimos entre confianza y sospecha. La acreditación equivale a la autenticación del testigo a título personal. El testimonio, y de paso quien lo narra, no sólo es certificado, sino que también es acreditado. Esto sería su tercer componente.

El cuarto componente es que, teniendo la posibilidad de sospechar, se abre un espacio de controversia, abre un espacio público, en el que varios testimonios y testigos se ven enfrentados. En este nuevo espacio se puede llamar al testigo a testimoniar y ser

contrastado por otro, pero a la vez, el testigo puede llamar al testimonio de otro para respaldarlo. “El testigo es, pues, aquel que acepta ser convocado y responder a una llamada eventualmente contradictoria” (Ricœur, 2000, p. 213)

Es en esta posible llamada donde se incorpora el quinto componente. A la disponibilidad del testigo a reiterar su testimonio, agregaría la dimensión suplementaria de orden moral destinada a reforzar la credibilidad y fiabilidad del testimonio. “El testigo fiable es el que puede mantener en el tiempo su testimonio” (Ricœur, 2000, p. 213). En la cotidianidad, como en otras instancias de relato testimonial, suele esperarse del testigo que sea capaz de responder ante las preguntas que podrían surgir a partir de lo que afirma.

La disposición a atestiguar crea una estructura estable que hace del testimonio un factor de seguridad, una garantía. Gracias a que existe esta fiabilidad a una porción de agentes sociales, que se crea con la confianza en la palabra de los otros, una institución se ve formada. Ricoeur concuerda con la idea de que el testimonio sea una “institución natural” (Ricœur, 2000, p. 213).

Para Ricœur lo que pone en entredicho toda esta estructura recién mencionada y establecida, no es el que alguien no esté de acuerdo, o que dude de los testimonios. Sino que “cuando instituciones políticas corruptas instauran un clima de vigilancia, de delación, en el que las prácticas del embuste socavan por su base la confianza en el lenguaje” (Ricœur, 2000, p. 214). Lo cual dista de la actitud judicial respecto a los testimonios, o incluso la labor historiográfica de muchos. Es cosa de acudir a Davoine (2013) y su entrevista con Dori Laub.

Durante la entrevista, en la cual comentan acerca de quienes sobrevivieron el holocausto, sus testimonios y el acto de testimoniar, Dori Laub cuenta lo que sucedió con un testimonio de una mujer quien ofreció una entrevista respecto a sucesos y vivencias en Auschwitz. El testimonio en cuestión narra la sublevación que ocurrió dentro del campo de concentración, durante la cual, según esta persona, cuatro chimeneas se prendieron en llamas. El problema con este relato es que no era exacto, no fueron cuatro chimeneas que se prendieron en llamas, sino que solo una. Debido a las incongruencias en los hechos y lo narrado, en un congreso celebrado un par de meses después de este testimonio, su palabra fue considerada inexacta, lo cual trae el peligro que los revisionistas descrediten todo. Por esto mismo, no se podría dar fe del resto de su testimonio. Pero lo especial del texto es la respuesta ante tales quejas de un psicoanalista, presente en tal ocasión:

“La mujer testimoniaba, insistió, no sobre el número de las chimeneas en llamas, sino de otra cosa, más radical y más crucial: de la realidad de un acontecimiento inimaginable. Una sola chimenea explotando en Auschwitz era tan increíble como cuatro. La exactitud del número tenía mucha menos importancia que el hecho de que esto haya sucedido. El acontecimiento mismo era más que inconcebible. La mujer testimoniaba de un acontecimiento que había hecho añicos el marco constreñido de un Auschwitz donde el levantamiento armado de los judíos no tenía ninguna chance de suceder, no tenía ningún lugar. Ella testimoniaba de la ruptura de ese marco. Allí estaba la verdad histórica” (Davoine, 2013, p. 10)

A la hora de rescatar un testimonio, es importante estar al tanto de lo que implica una labor tal, pero también cuando se escucha y analiza. La actitud con la cual nos aproximamos a los testimonios y los detalles en los que nos fijamos al analizarlos deben ser capaces de rescatar lo que se nos está tratando de comunicar, realmente oír a esa persona que se encuentra entremezclada en el relato. Como Davoine (2013) expresa “Mi propósito no era la búsqueda de la verdad objetiva, sino aquello de *su* verdad” (p.5). Debido a una actitud inadecuada, por los motivos que sean, es que “hay testigos que no encuentran nunca la audiencia capaz de escucharlos y oírlos” (Ricoeur, 2000, p.214).

No es difícil venir con la objeción de que ambos textos hacen referencia a los testimonios en otros contextos, historiográficos, psicológicos o incluso judiciales, en fin, no filosóficos, pero como ya he expresado antes, lo que rescato de estos análisis y descripciones, son los puntos que pareciesen tener en común entre distintos contextos, aquellos aspectos que pareciesen formar parte del testimoniar y el testimonio, empezar a aproximarnos a un tipo de texto tan *sui generis*, especialmente porque los testimonios con los que se está trabajando y a los que seguiré acudiendo, no son de experiencias cotidianas, sino todo lo contrario, son todas ellas situaciones límite que escapan de nociones simples y cercanas. Ahora que tenemos ciertas de estas características claras, creo que será fructífero mencionar la contraparte a estas figuras mencionadas, un caso que será el contraste y la clase de testigo más problemático.

## **II. Testigo integral y las Lagunas:**

Agamben (2005) comienza uno de sus párrafos con esta terrible pregunta: “¿Cómo puede el no-hombre dar testimonio sobre el hombre? ¿cómo puede ser el verdadero testigo

aquel que por definición no puede prestar testimonio?” (p. 85) , y la respuesta: “(...) el testigo integral del hombre es aquel cuya humanidad ha sido destruida integralmente” (Agamben, 2005, p. 85) , no se aleja de estos adjetivos. Todos los testimonios que fueron y serán referenciados son de quienes han sufrido la represión de algún estado, han sido víctimas de cautiverio forzado y, en su mayoría, de tortura. A la vez, todas aquellas personas son anomalías, aquellas que se han salvado y pueden contar su relato y el de los demás, son la excepción a la gran mayoría que se ha *hundido*. Agamben rescata la idea de *Los hundidos y los salvados* de Primo Levi para hablar de los *testigos integrales*, aquellas personas que lo han sufrido y visto todo, aquellas que han sido testigos hasta el extremo, justamente aquellas quienes han tocado fondo y podrían narrar lo que realmente ocurrió para esa gran mayoría que no volvió al mundo de los vivos. Es dentro de este gran grupo que se hallan los ya mencionados *musulmanes*. Los testimonios, aparte de las dificultades que se mencionaban en el punto anterior, poseen otro gran vacío, y que aparece cuando Levi habla sobre los *hundidos*, los que no volvieron. La cita de Wiesel que Agamben utiliza lo sintetiza: “Los que no han vivido esa experiencia nunca sabrán lo que fue; los que la han vivido no la contarán nunca; no verdaderamente, no hasta el fondo. El pasado pertenece a los muertos...” (Agamben, 2005, p.33)

Hay tres ideas cruciales entrelazadas, los testigos integrales, la *laguna* en los testimonios, y lo intestimoniabile. Los primeros acaban de ser definidos; la segunda idea, es la forma de recoger todos aquellos vacíos que son parte integral de un testimonio; y la última, se explica por sí misma, aquello que es incomunicable ya sea porque es una experiencia inasible, o porque ninguno de sus participantes puede testimoniar. Al hacer el contraste entre quien testimonia y el testigo integral, rápidamente podremos notar los vacíos inabarcables de los testimonios. Los hundidos son solamente mencionados por terceros, por aquellos que han tenido el “privilegio”, como lo expresa Levi, de sobrevivir. El testigo integral nunca podrá testimoniar, porque su descenso comienza mucho antes, son semanas o meses en los que de a poco se deja de observar, recordar, apreciar y expresarse. “Pero en este caso el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los supervivientes. Los ‘verdaderos’ testigos, los ‘testigos integrales’ son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo.” (Agamben, 2005, p.34). La *laguna* es esta distancia y vacío, es parte del testimonio y de lo intestimoniabile de éste, aún más problemática que la posible diferencia entre la cantidad de torres en llamas de Auschwitz, la laguna altera como normalmente se valoraría el testimonio, forzándonos a encontrar de

otra manera su sentido. Una de las formas en las que podríamos ofrecer un sentido a los testimonios es mediante el método fenomenológico.

### III. El método fenomenológico:

Aquello que empieza a surgir en la búsqueda de Husserl por un fundamento absoluto e incuestionable del conocimiento<sup>4</sup>, que primeramente adopta el nombre de “psicología descriptiva”, se volvería el método fenomenológico. Aun si “desde sus inicios quedó abierta la pregunta de cuál sería la finalidad última de esta fenomenología” (Waldenfels, 1997, p.11), quedó una forma de trabajar y cuestionar, una nueva posibilidad de investigación filosófica. En un contexto en el cual el escepticismo, psicologismo, relativismo e historicismo se van fortaleciendo “se precisa de un método que permita ir a las cosas mismas, con independencia de la historia, la persona y la sociedad.” (Husserl, 2011, p. 12). ¿En qué consistiría este método entonces? Bien, en varios textos de Husserl el autor nos pide que uno haga una *epojé/epoche*, que abandonemos la actitud natural y pongamos al mundo entre paréntesis. Lo que realmente nos estaría pidiendo es tener una actitud más crítica, naciendo justamente de sus cuestionamientos al naturalismo, nos dice que no asumamos o demos por hecho que las cosas que nos rodean están realmente ahí. En nuestra cotidianidad no solemos poner en duda la existencia de una realidad fuera de nuestra conciencia, y, es por esto mismo, que de uno adoptar una actitud filosófica, uno tendría que cuestionársela. La fenomenología, en contra parte, sería la que “presta atención a las formas en que la realidad se nos da y manifiesta sin mediaciones previas en la experiencia directa” (Ídem). Esto tampoco significa que se niegue la existencia de la realidad fuera de la conciencia, no se niega que haya un mundo u otros, a final de cuentas Husserl entiende a esa conciencia como siempre encarnada y en relación con el mundo. Lo que sí significa, es un cambio de actitud respecto a la realidad, es suspender una actitud prefilosófica, o cotidiana, para que el análisis se dirija a las cosas dadas a la conciencia sin mediaciones de ideas preconcebidas. En términos más simples, es prestar atención a lo que se nos aparece, lisa y llanamente como se presenta. Un ejemplo cotidiano: cuando una persona sin mucha habilidad o experiencia en el dibujo intenta representar a una persona alejada, es muy común que cometa el error de agregar el detalle

---

<sup>4</sup> Como sería el caso según Escudero en la introducción de *La idea de la fenomenología* (Husserl, 2011, p. 11)



de las pestañas sobre los ojos. Si hablamos de qué tan fidedigno es esa representación con lo que uno efectivamente vería a tal distancia, una de las diferencias sutiles es que, desde cierta lejanía, las pestañas dejan de ser reconocibles o incluso visibles, pero las personas saben que poseemos pestañas, por lo que la tendencia de la persona descrita al comienzo, será agregar el detalle de las pestañas, incluso si lo que se le aparece en su conciencia sean ciertos contornos y mezclas de colores indefinidos.

Uno de los hallazgos, si es que se le podría llamar así, de las investigaciones de Husserl, es la relevancia de la consciencia y subjetividad en nuestros actos, aquella que ignoramos en nuestro día a día, y que es la que constituiría cada una de esas cosas con las que interactuamos. No entendiendo esta constitución como una relación causal en la cual esta consciencia crearía desde la nada y produciría estos fenómenos. Sino que sería una especie de marco que le otorgaría sentido y la posibilidad de aparición a las cosas. Un punto crucial de toda esta teoría es la *intencionalidad*, esta idea de que siempre estaríamos refiriendo a algo, y la forma en que interactuamos y el tipo de relación que tendríamos con el fenómeno, alteraría al fenómeno mismo. Para simplificar, cómo se nos presenta la experiencia que tenemos ante un objeto cuando lo queremos o cuando le tememos, es muy distinta, a pesar de que el suceso u objeto sea completamente idéntico. La experiencia de un par de amigos que al caminar notan un perro acercándose a ellos puede ser diametralmente opuesta, si la primera persona ha tenido experiencias traumáticas con los caninos, la sola presencia del perro podría ser suficiente para distorsionarlo y verlo de manera amenazante, yendo hacia esa persona para morderle. Por otra parte, el amigo a su lado posee muy buenos recuerdos asociados a estos animales, llevándolo a creer que el perro se acerca a ellos para que le acaricien, incluso creer ver una sonrisa en el perro. Más allá de cuál haya sido el caso, que podría no ser ninguno de estos dos, el suceso concreto de un perro caminando en dirección a dos jóvenes, se ve afectado por las experiencias pasadas e ideas de la persona. Lo particular y notorio de esta teoría es que, inclusive si tal animal canino no sonreía ni poseía una postura amenazante, ambas descripciones del fenómeno serían válidas. Lo importante sería la descripción de cómo tal fenómeno se presenta, el primer amigo podría empezar a describir detalles y recurrencias del tener miedo, mientras que el otro podría hacer lo mismo sobre el querer. Ambas cosas seguirían refiriéndose a algo, tendrían un objeto intencional, lo que sería el correlato objetivo de tales vivencias. Ahora, ¿qué tendría que ver esto con los testimonios y sus lagunas? Bueno, el hecho de que:

“(…) no hay ninguna diferencia relevante en el plano fenomenológico entre una percepción y una alucinación de un coche negro. En ambos casos, nos hallamos ante una situación en la que el objeto intencional está presente de un modo de donación intuitivo. El hecho de que el objeto exista objetivamente o no es una cuestión que queda suspendida a nivel metodológico. Nuestra conciencia no se hace intencional a través de una influencia externa y tampoco pierde su carácter intencional si un objeto deja de existir. La intencionalidad no es una relación externa, sino un rasgo intrínseco de la conciencia” (Husserl, 2011, p. 20)

La fenomenología, incluso desde sus inicios, le otorgaría a los testimonios cierto grado de validez, testimonios que relatan la distorsión de la sensación de tiempo durante el cautiverio podrían ser precedentes interesantes para comprender cómo la temporalidad se va constituyendo y cómo quizás es afectada por ciertos sucesos. Pero, aunque esto podría ya ofrecer ciertas luces hacia donde quiero llegar, las preocupaciones de Husserl, y por tanto la estructura de su teoría, apuntan a otra dirección. Como se menciona al comienzo, la preocupación de Husserl tiene una dirección más bien epistemológica de corte idealista. Aunque la teoría husserliana no descarta las vivencias empíricas y mundanas como aspectos sin mayor relevancia, como lo haría Kant, sí hay un énfasis puesto en la primera persona. La forma en que se constituyen las cosas bajo su teoría cae en el problema de nunca poder dar la certeza de otra conciencia. Debido a que es la conciencia propia la que constituiría a la otra, ¿puede realmente hablarse de otra conciencia?

La fenomenología es el estudio de la estructura de la conciencia vivida desde la primera persona. En términos literales, estudia los fenómenos, la aparición de cosas, como se nos aparecen en nuestra experiencia, la forma en que vivenciamos tales cosas, por tanto, el sentido que tienen las cosas en nuestra experiencia. La fenomenología estudia las experiencias conscientes como vividas desde la subjetividad y perspectiva de primera persona. Se podría decir que, la fenomenología estudia la estructura de una variedad de tipos de experiencias, que van desde la percepción, pensamiento, memoria, imaginación, emoción, deseo, volición, a la vivencia corporal, la acción corpórea y la actividad social y lingüística. Las experiencias conscientes tienen una cualidad única: el hecho que las vivimos (experienciamos), vivimos a través de ellas o las performamos (actuamos). Pero ¿cómo estudiamos estas experiencias? Cuando las vivimos, normalmente no nos detenemos a caracterizarlas. En casos como el temor o enojo extremo, consumen toda nuestra concentración. Es mediante las vivencias que ya hemos vivido que obtenemos

bagaje respecto al tema, por lo que la fenomenología asume que uno tenga un cierto nivel de familiaridad con lo analizado (motivo por el cual para ésta los testimonios de experiencias extremas es tan relevante). Lo que hace que uno esté al tanto de ciertas experiencias es que uno tenga cierta conciencia sobre la vivencia, ser capaces de reconocerlas e identificar que está o ha sucedido. Todas las cuales implican la intencionalidad. La estructura central de una experiencia es la intencionalidad.

Sintetizando, el proyecto husserliano de la fenomenología, es una fenomenología pura, una ciencia sobre las esencias, y sobre la cual las otras ciencias descansarían. El principio de esta metodología sería la *epoché*, que consistiría en “abstenerse por completo de juzgar acerca del contenido doctrinal de toda filosofía previamente dada y en llevar a cabo todas nuestras constataciones en el marco de esta abstención.” (Husserl, 2013, p. 118). De esta manera a las cosas que se dan a la conciencia (a veces mencionadas como intuiciones) son tomadas “exactamente como se dan en ella, sin exposición hipotética o interpretativa alguna, sin introducir nada de lo que pudieran sugerirnos las teorías transmitidas de antaño y hogaño” (Husserl, 2013, p. 117). De aquí la idea de “volver a las cosas mismas”.

La gran limitante de la teoría Husserliana es el carácter casi secundario y accidental que tiene el cuerpo. Éste vendría a ser constituido por la conciencia, a pesar de que el autor diga que toda conciencia está siempre encarnada, esto pareciese perderse un poco en sus trabajos. Mientras que Husserl se acerca más a un solipsismo idealista, la fenomenología existencial parte del supuesto de que somos seres encarnados, inmiscuidos y en relación con el mundo, siendo el cuerpo una base que permitiría la subjetividad<sup>5</sup> o que se entremezcla con el mundo<sup>6</sup>. Mientras que la fenomenología trascendental estudiaría cómo los objetos son constituidos en una conciencia pura y trascendental, dejando hasta cierto grado las preguntas por el mundo natural, la fenomenología existencial estudia experiencias humanas concretas, asume que ya estamos inmersos en un mundo y se fija en las acciones o vivencias concretas que nos muestran nuestra existencia.

La fenomenología existencial no buscaría una afirmación pura que fuese cierta para toda forma de subjetividad o conciencia, “la descripción fenomenológica, por el contrario, busca la significación de lo finito en lo finito mismo. De ahí lo peculiar de la

---

<sup>5</sup> Como es el caso con Levinas (Profundizado más adelante)

<sup>6</sup> Como es el caso con Merleau-Ponty (recordar la analogía del cuerpo como corazón en un organismo)

descripción” (Levinas, 1967, p. 167). Si el fenómeno se ve perturbado por algún estado de conciencia, por la naturaleza del recuerdo u otra peculiaridad que hiciese que éste se modificase, no se le descarta o consideraría como dudable o poco fidedigno: “Si el recuerdo está siempre modificado por el presente al que retorna, la fenomenología no hablará de un recuerdo falseado, sino que hará de esta alteración la naturaleza esencial del recuerdo. El recuerdo exacto en sí e independiente del presente que lo modifica es una *abstracción*, una fuente de equívocos.” ((Levinas, 1967, p. 167) “el acceso al objeto forma parte del ser del objeto” ((Levinas, 1967, p. 169). La fenomenología no se preocuparía de la deducción de los conceptos o categorías que ocupa, sino la reconstrucción y reconstitución del objeto concreto, más que un pensamiento, como he dicho, es una técnica. El énfasis está puesto en poder recontrar los caminos de acceso, los detalles y evidencias que han tenido que ser atravesadas para llegar al suceso. Es por esto, que “el procedimiento característico de la fenomenología consiste en conceder a la sensibilidad un lugar primordial en la constitución” ((Levinas, 1967, p.172), lo que lleva a darle un rol crucial al cuerpo. La sensibilidad, lo sensible, es vivido en el mismo cuerpo, al cual se le revela el acontecimiento radical de *tenerse*. Ésta será una de las bases de lo subjetivo, tenerse implica adoptar un punto de referencia, orientarse *ante algo*. “Lo subjetivo no conserva el sentido arbitrario de algo pasivo y no universal. Inaugura el origen, el comienzo y –en un sentido muy diferente de causa o de premisa- el principio. ((Levinas, 1967, pp. 174-175). Aspectos que necesariamente serán profundizados más adelante, pero podemos concretizar en la importancia del cuerpo como una base necesaria para esta subjetividad, conciencia y método.

Puesto que la fenomenología existencial se preocupa de las experiencias y vivencias, pero la tortura es una experiencia vivida solo por algunos, y ojalá que por ninguno, no queda más remedio que acudir a los testimonios. Lo cual no se aleja del propio método, puesto la exégesis de textos ha sido parte de esta técnica, aspecto que hasta el día de hoy sigue siendo cierto, en especial si el texto en cuestión trata sobre una vivencia. Una narración propia que se afirma a sí misma, no dista de las palabras de Levinas al decir que “la fenomenología reivindica el privilegio imprescriptible del mundo percibido por el hombre concreto que vive su vida” (Levinas, 1967, p. 179).

#### **IV. ¿Ruptura de mundo?:**

Si hay una corriente que nos comprende como entremezclado con el mundo, por ejemplo, tomemos a Merleau-Ponty (1994), quien nos muestra mediante el ejemplo de la cultura lo íntimamente relacionados que estamos. Podemos empezar con el idioma que usamos para comunicarnos, éste de alguna parte proviene, y requerimos de otros para que nos lo enseñen, y aún más explícito es este hecho al intentar argumentar en su contra, puesto que todo texto que podríamos redactar para ello, a final de cuentas, está siendo escrito para que otros lo leyeren, entonces ¿cómo sería posible que se hable de mundo roto? ¿Qué significaría realmente una idea como *mundo roto* o *quebrado*? Esta categoría que podría ser desconocida, o parecer pretenciosa para algunos, o hasta un sinsentido, o algo imposible para otros, ofrece una perspectiva original, explica o intenta dar sentido a sucesos que pareciesen sobrepasar las categorías tradicionales de su época. Y esto último es un detalle importante, como se verá más adelante, esta es una categoría con fuerte carga histórica, fue concebida en una época, re-apropiada poco después, y ahora, quizás, resignificada. Esta categoría no solamente nos permitiría hacer una lectura de la época en la que fue gestada, pero también ofrecería luces sobre nuestros procesos actuales.

La primera concepción de *mundo roto* la podemos hallar en la obra de Gabriel Marcel (1956) *El mundo quebrado*, publicada por primera vez en 1933. Debido a los eventos de su época, Gabriel Marcel comienza a cuestionar su adhesión inicial a proyectos e ideas filosóficas de carácter idealista, luego de quedar profundamente marcado por la Gran Guerra, la revolución rusa, y más adelante la asunción del nazismo y la segunda guerra mundial, Marcel emprende un proyecto más concreto (Urabayen, 2009, pp. 36-37). Estas vivencias hicieron que el autor notase ciertos huecos en los conceptos idealistas, intenta alejarse de abstracciones de la terminología y la sistemática. Las indagaciones y preocupaciones de Marcel, desde ese punto en adelante, son principalmente existenciales, pretende estudiar las condiciones metafísicas y fenomenológicas de la existencia personal (Urabayen, 1997, p. 323). Es en esta línea, que una de sus mayores preocupaciones es no objetivar el conocimiento existencial, no perder el carácter individual y existente, por uno impersonal, conceptual y objetivo (Urabayen, 2009, pp. 321-322). Lo cual, sería justamente lo que estaría ocurriendo en el siglo XX, la existencia es cada vez más vista desde los conceptos, desde una técnica y una utilidad, como si las personas se fueran asemejando a engranajes dentro de una máquina abstracta. Para Marcel, la plenitud del ser humano no puede ser dicha en una definición, puesto que

ésta es un misterio<sup>7</sup>; y en tanto que el lenguaje es objetizador, abstracto y conceptual, no logra expresar la realidad concreta y existente. Lo que busca es profundizar en las vivencias humanas y sus condiciones, no intentar describir su supuesta esencia (Urabayen, 2009, p. 39). Este espíritu de abstracción sería justamente lo que permitiría que se diesen sucesos después como los campos de exterminio nazi o la Segunda Guerra Mundial. Es en esta línea que nos podemos acercar a su idea de *mundo roto*.

Para el autor, el humano es un ser corporal e inserto en el mundo. Uno *es* su cuerpo, mediante él nos relacionamos y tenemos objetos y mundo. “El hombre es un ser en el mundo, un ser en situación y su estar en el mundo es posible porque es un ser corpóreo” (Urabayen, 1997, p. 327). El “tener”, sería justamente la relación fundamental, y la que explicará la noción de mundo roto en Marcel. En tanto que uno es y tiene su cuerpo, uno puede tener relaciones instrumentales y de posesión con las cosas, como parte de su misma potencialidad. El cuerpo tiene cosas, objetos y herramientas, pero está el constante peligro de que sean las posesiones las que *esclavicen* al hombre. Por lo mismo, nuestra primera relación de posesión es con nuestro propio cuerpo, que no es la misma que la relación que tenemos con los objetos. Nuestra relación con las cosas no es la misma que con los humanos, las primeras caracterizadas como dispuestas para un poder, la segunda, nuestra relación con los demás, es entendida como una coparticipación en el ser (Urabayen, 2009, p. 42). La relación con el ser del otro. La relación con el otro es mediante el amor, caracterizado como un contacto no abstracto ni objetivo con el ser del otro. La intersubjetividad, para Marcel, es la capacidad de abrirse y encontrarse en los otros, como espíritus encarnados. El problema, es que el hombre se ha deshumanizado, objetivado y despersonalizado, donde ha borrado la diferencia entre el ser y el tener (Urabayen, 2009, p.45). El problema inherente del lenguaje y el idealismo, que intenta describir la experiencia, es similar al conflicto del mundo roto. El mundo roto en Marcel es un mundo tecnocrático, en el cual, el hombre se caracteriza por la falta de referencias internas para encontrar la propia identidad, es el desprecio a lo humano, un puro mecanicismo sin alma. Para este autor, las personas y su dignidad son un misterio, lo que en este caso significaría que requieren ser pensados de otra manera, de una forma no racional objetivante, que necesita ser comunicado sin mediaciones y con categorías nuevas, propias (Urabayen, 1997, p. 322). La relación con los otros, en un mundo roto, se establece de forma impersonal, por medio de las funciones o roles sociales. La

---

<sup>7</sup> Un tema profundizado por [Roger Troisfontaines](#) (1974)

civilización, pasa a estar cimentada sobre los valores funcionales y utilitarios, es decir, bajo categorías de la técnica. Pierde de vista la distinta relación que tienen las cosas con los humanos. Las formas de relacionarnos se desdibujan, primando solamente el tener. La persona pasa a ser un objeto manipulable, se pierde el sentido de nuestras relaciones (Urabayen, 2009, p. 47). Ante la falta de una referencia, de una identidad, el técnico homologa sus categorías a todo. Debido a las guerras, el nacionalismo, la revolución industrial y el maquinismo, el humano pasa a ser una función, un rol, un engranaje dentro de una maquinaria. Con la muerte de dios, con la ausencia de una figura superior al humano, éste se absolutiza, y con ello, pierde todo norte posible, siendo su única compensación la ya mencionada técnica. Tal como lo expresa Urabayen (1997): “La muerte de Dios lo que lleva consigo es, nada más y nada menos, que la agonía del hombre. El hombre tras la muerte de Dios es un ser agonizante, un ser decadente, que no puede encontrar un sentido a su vida, que camina sin rumbo en un mundo desvalorizado” (p. 328)

En la obra de teatro *El mundo quebrado* esto ya se ve reflejado, y se logran percibir ciertas ideas que Marcel (1956) desarrollaría después. Desde el comienzo de la obra es clara la imagen, el relativismo moral que “no es más que una norma que uno se inventa para sí” (p. 10); el decoro y las imágenes que se mantienen para cumplir con su propio lugar y función; la ausencia de corazón del mundo, que como un reloj pareciese estar intacto, pero ha dejado de latir (Marcel, 1956, p. 15); un mundo en el cual la ausencia de toda referencia, de toda relación con sentido, impide incluso el conflicto, la discusión; una incapacidad de hallarse; situados en un mundo desconocido y solos, donde no se comprende nada y no se conoce a nadie, ni a uno mismo. El mundo roto de Marcel es la pérdida de toda referencia, es la pérdida de sentido en nuestro relacionarse con el mundo. Es una deshumanización y desobjetivación. En esta civilización que menciono, el espejo mediante el cual los humanos nos veíamos se ha roto, por esto cuando nos vemos ahí, al humano “le es devuelta una imagen cada vez más monstruosa, de ese mundo y de sí mismo, imagen cada vez más deforme, cada vez más indescifrable” (Marcel, 1955, p. 41).

A pesar de lo obvio que es, no está de más decir que el autor tiene profundas influencias cristianas, al punto de que en la obra del *Mundo quebrado* el penúltimo acto finaliza con los personajes rezando. Esta es una de las dos influencias que marcan la filosofía de Marcel, la otra, como decía al comienzo, fueron los sucesos de su época. Es por lo mismo que creo que debo mencionar que esta categoría de *mundo roto* es leída como clave epocal, es una categoría que refleja los sucesos de su período histórico, como

veremos más adelante, los sucesos históricos marcarán y definirán también, cómo es entendida esta categoría por Levinas. Ambos autores intentan dar sentido a los sucesos contemporáneos y, a la vez, se podría argumentar que esta categoría sigue siendo relevante a día de hoy, al menos en Chile post “estallido social” y postdictadura. Por ahora se puede adelantar que, con tan solo unos pocos años entre la publicación de “El mundo quebrado” de Marcel y “De la existencia al existente” de Levinas, la noción de mundo roto toma un nuevo eje. Entre 1933 y 1947 (fecha de publicación de “De la existencia al existente”), la segunda guerra mundial marca a Europa y al mundo de forma profunda y definitiva. Los sucesos que hasta la fecha ya empezaban a sobrepasar las categorías de la época, simplemente ya no dan abasto. En ambos, es la pérdida de sentido en nuestra conexión con las cosas, es la pérdida de la ligazón entre los sujetos y el resto, fenómeno que nos llevaría a la desobjetivación. En el caso de Levinas se relaciona con el *hay (Il y a)* ya mencionada pero que será profundizada más adelante. Lo que si se puede agregar por ahora, es que el cuerpo juega un rol clave para comprender esta categoría en Levinas.

## V. Cuerpo y algo de mundo:

A pesar de que, aun cuando se ha dicho una y otra vez que los autores citados comprenden al humano como un ser encarnado y corporizado, no se ha profundizado al respecto como corresponde. Por lo que será necesario dar los pormenores del cuerpo, qué rol cumple como clave de análisis de los testimonios, cómo es constituido y su relación con el mundo. Recordemos que el cuerpo es el hilo conductor de esta investigación, es el foco sobre el cual los análisis son puestos, es mediante éste que nos aproximamos a los testimonios.

El cuerpo desde Husserl ha tenido cierta relevancia, aunque en éste autor el cuerpo es importante, no tendrá el carácter definitorio como podría tenerlo en Merleau-Ponty o Levinas. Para Husserl hay una diferencia entre el cuerpo como objeto (*Körper*), aquello que se halla en el mundo que tiene extensión, volumen y peso determinados; y el cuerpo vivido (*Leib*), el cual se nos revelaría y presentaría como el medio y órgano de toda percepción:

“El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él:



el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos” (Husserl, 2005, p. 185)

El cuerpo propio se manifestaría para cada uno como el portador del punto-cero de la orientación, el punto desde el cual basaríamos nuestra orientación del aquí y ahora, el cual subsecuentemente nos permitirían organizar el mundo que se nos presenta. El cuerpo en Husserl juega un papel definitivo para la constitución de las cosas (recordar lo que mencionábamos en el párrafo sobre el método fenomenológico). El cuerpo define las circunstancias cinestésicas del fenómeno, la posición de mi cuerpo, mi postura o ángulo de mi cabeza, todas esas “pequeñas” cosas pueden alterar profundamente la vivencia. El cuerpo vivido o propio (*Leib*) tendría una doble participación: 1) En primer lugar, toda percepción tiene una base que Husserl llama *hylética*, que respaldándose en la síntesis de Illescas Nájera (2014), es “una serie de sensaciones que, al ser apercebidas intencionalmente, posibilitan la dación (o el exhibirse) de determinadas notas objetivas de las cosas del mundo como pueden ser la textura, el color o la figura” (p. 16), pero esas aprehensiones intencionales dependen de una motivación; 2) son las sensaciones cinestésicas las que motivarían a las primeras y que serían ellas mismas aprehendidas, aunque de manera distinta (Husserl, 2005, pp. 88-89). El carácter único de estas cinestesis es que requieren e implican una posibilidad de movilidad del yo, una *movilidad yoica*, gracias a la cual sería posible anudar la espontaneidad de los movimientos corporales con la serie de las distintas formas y fenómenos que se nos dan de la misma cosa, que poco a poco se ponen de manifiesto. Sin ambas funciones no se podría dar la percepción externa. Así, manifestando el papel del cuerpo como nexo entre lo espaciotemporal-causal de lo real y la dimensión subjetiva (Husserl, 2005, pp. 94-95). Si tomamos la perspectiva de López Sáenz (2014), la fenomenología, al menos la de Husserl, se divide en dos modos de investigación: “el orientado a la subjetividad pura (fenomenología noética) y el que estudia la constitución de la objetividad para la subjetividad (fenomenología noemática)” (p. 36), el análisis del cuerpo por parte del autor, se movería entonces en el ámbito de la correlación entre lo constituyente y lo constituido, el interés principal es “dar cuenta de los niveles de constitución de la realidad”, por tanto, el interés de Husserl, y, sobre todo, de la fuente a la que acudiré para esta parte, es respecto a la fenomenología genética y la función del cuerpo en ésta.

Debido a que el cuerpo es crucial para la percepción, esto es lo que permitirá que se perciba a sí mismo. Justamente en *Ideas II*<sup>8</sup> se profundiza en su propia constitución. Éste (el cuerpo), se constituye a sí mismo como estesiológico, ósea como sentido (del verbo sentir) y sintiente, con una doble modalidad, y el cuerpo-objeto (*Körper*) sería el soporte para ambas, pero las sensaciones de las que toma conciencia de sí mismo con esta doble modalidad, no son propiedades del cuerpo objeto, sino del cuerpo vivido (*Leib*). El primer paso para la constitución del cuerpo es observar su constitución como objeto natural, y es que, al hacer el análisis, lo primero que uno nota es que el cuerpo está inmiscuido en toda experiencia como perceptor, pero en esta ocasión lo percibido también es este mismo cuerpo, a la vez, es posible notar que lo percibido y lo constituido, no lo es en igual manera dependiendo si es constituido mediante la visión o el palpar. Con la mano y nuestro tacto no somos capaces de acceder a todo el cuerpo, aunque nuestra vista nos ofrezca ayuda, no lo hace de igual manera, no está *localizado*. La típica referencia de la mano que toca a la otra, no solo constituye el objeto como mano, sino que a la vez es sintiente, puedo notar que con la otra siento esa misma mano constituyente, que al ser sentida es constituida, y es que ambas poseen una localización, esto permite diferenciarla del resto de los objetos, junto a otorgarle una prevalencia al tacto, puesto que este ofrece una sensación por dentro, si se puede expresar así, sucede en el instante y en el lugar que se entra en contacto, ofrece *sensaciones localizadas (Ubiestesias)*. Las *ubiestesias* táctiles no son estados materiales del cuerpo, sino el cuerpo mismo. Por tanto, acudiendo a López Sáenz (2014) una vez más, gracias a la comodidad de su síntesis:

“El cuerpo constituido -como el yo empírico- es miembro de un mundo objetivo, que se constituye junto con el espacio y el tiempo objetivos; pero, en cuanto cuerpo constituyente, él mismo objetiva sus sensaciones localizándolas; después, las ordena en el mundo espacio-temporal y las entrelaza con los procesos psíquicos, y contribuye así a la constitución de la vida anímica.” (p.39)

La realidad para Husserl y sus niveles de constitución son llevadas a cabo por el ego puro, siendo éste absoluto en relación con ella, aun si el mundo externo es trascendente al yo, su aparición le sería relativa. Solo utilizando la noción de ubiestesias podríamos empezar a notar algunos conflictos, el cuerpo mismo estorbaría en su propia percepción, o por lo bajo, mostraría una multiplicad de centros o *aquíes*, la

---

<sup>8</sup> Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas

autoobjetivación del cuerpo vivido sería imposible. El tema da para mucho, pero desde ya se logran notar ciertas limitantes para lo que deseo abordar, en todo este esquema, aun con nociones como prefenomenal o protodatos, todo aquello que tendría relación con la síntesis pasiva o las posibilidades para que se den los fenómenos, pareciesen verse superadas a la hora de comprender ciertos testimonios de represión política, especialmente de tortura. La investigación se mueve en torno al cuerpo, a cómo éste nos afecta y es, en última instancia y de alguna forma, el núcleo de nuestra subjetividad. Ofrecer una posible interpretación y explicación a lo que entenderíamos por una fenomenología de cuerpos sin mundos, es el objetivo final. Si bien parte de las investigaciones de Husserl son respecto a cómo se constituye y funda la conciencia, la noción de que esta pueda romperse simplemente pareciese imposible, incluso si es algo puramente metodológico, las nociones como fenomenología pura o ego puro, dificultan un análisis de fenómenos tan extremos que radican principalmente en los efectos del cuerpo con su entorno a la conciencia, esta última a pesar de todas las claves y las últimas investigaciones de Husserl, siguen poniéndonos en un marco en el cual la conciencia pareciese casi inamovible e imperturbable, constitutiva de todo.

Por esto, quizás será más provechoso acudir a un fenomenólogo que vivenció el cautiverio, Guenther ya habría acudido a Levinas para su análisis de la experiencia de encarcelamiento solitario en EE. UU. en su obra *Solitary Confinement: social death and its afterlives*, pero quisiera llevarlo más allá y acercarlo a la tortura. Pero no me adelanto, Levinas entiende al cuerpo, no como algo que es constituido por la conciencia, sino es gracias a que existe una base material, que puede aparecer algo así como la conciencia o una subjetividad.

Recordemos un poco lo dicho al comienzo sobre la teoría de este autor. Levinas en el texto *De la existencia al existente* parte con un recurso explicativo, de un caso inexistente que ilustra la idea del ser anónimo, el caso de una existencia sin existentes. Descrito como la plenitud del vacío, hay nada, pero *hay*. Es una idea impersonal, como “llueve” o “hace calor”, no designa nada en específico. En este contexto, que describe como lo eterno puesto que nada comienza, pero a la vez nada termina, es desde lo cual aparece algo, se asume y apodera del ser, se singulariza y se establece la relación con el existir de un existente. Esto es la hipóstasis, el acontecimiento en el que el existente se liga a su existir, el desgajamiento del ser. Esto es lo que él llamará la *hipóstasis*. En otro texto, *El tiempo y el otro*, Levinas hará un ejercicio similar, más acotado, pero que caracteriza con un par de matices distintos, por ejemplo, la soledad. Levinas (1993)

plantea que la soledad es una categoría ontológica y es una fundamental, existir implica una soledad (Levinas, 1993, pp. 80-82), “la soledad procede del hecho mismo de que hay existentes” (Levinas, 1993, p. 82). No se refiere a la soledad que surge debido a la ausencia de otros o la sensación que se origina debido a la discrepancia entre las expectativas afectivas y lo que creemos que es el caso. La soledad sería nuestra relación propia e intransitiva con la existencia, puesto que nunca podré tomar el puesto de otra persona, o esa persona el mío, debido a que nunca podré comunicar por completo qué significa o siente ser yo, la soledad es aquello que es imposible de comunicar o compartir es “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir” (Levinas, 1993, p. 82) no está solo puesto que de no estarlo sería múltiple y ya no uno. Pero con la hipóstasis que nos da el poder y la “libertad” de existir, está ligada a su materialidad, nuestro cuerpo, y con ello, la cadena de la responsabilidad. El sujeto prontamente descubrirá el peso del ser, de lo inescapable que es existir (Levinas, 1993, pp. 93-95). En el ejercicio metodológico que mencionábamos, en el *hay*, una categoría hartó más compleja que profundizaré más adelante, el cuerpo es la posición gracias a la cual algo puede aparecer, algo que es “la ruptura del insomnio del ser anónimo, (...), la posibilidad de tener un refugio en sí para retirarse de ser ahí” (Levinas, 2000a, p.90). El cuerpo es el requisito para que parezca algo así como una conciencia, a esto se refiere cuando Levinas afirma que “Haría falta la posición de un sujeto para que el instante pueda hacer irrupción en el ser, para que se detenga ese insomnio que es como la eternidad misma del ser” (Levinas, 2000a, p.90). Como se verá más adelante, la existencia y su encadenamiento con el cuerpo, tendrá el carácter de terrible en Levinas, y no es difícil imaginar que así sea si durante una sesión de tortura como las que veremos ahora, no queda la esperanza o posibilidad de escapar de uno, dejar un alma libre de su accidente corporal, para escapar del tormento que queda con lo material, como lo podrían pensar otros autores. Para el autor es “a partir de la posición, a partir de esa relación única con el lugar, así es como llega la conciencia” (Levinas, 2000a, p.96)

# Tercer Capítulo:

## I. ¿Por qué los testimonios en la Filosofía?

Debido a la naturaleza del tema que se intenta entender en esta investigación, el cuerpo es un aspecto central y la base sobre la cual se aplican los métodos de represión sobre los que tratan los testimonios, pero por una última vez será necesario hablar sobre éstos, así dar los últimos detalles sobre estos para analizar de lleno los testimonios individuales y concretos de represión y tortura. Con lo expuesto en el capítulo anterior es posible entender la peculiaridad de los testimonios, e incluso como la fenomenología podría ofrecer una forma de darles un sentido, pero esto pareciese mostrar posibles aportes de la filosofía al testimonio, no necesariamente viceversa, e incluso con lo ya visto, se puede seguir profundizando. Para concretizar mi argumentación por el uso de los textos testimoniales en la filosofía me apoyaré en dos artículos que abordan la argumentación desde perspectivas distintas: el texto de José Santos Herceg (2017) *Textos testimoniales en la biblioteca filosófica* y el texto de Mariela Cecilia Ávila (2016) *El testimonio y su dimensión filosófica: producciones de sentido sobre las dictaduras militares del Cono Sur*. Una de ellas se aproxima más a la metodología con la que continuaré el texto que la otra, por lo que partiré con la menos cercana.

El texto de Santos, se estructura en cuatro etapas: la primera, busca desestabilizar la distinción entre un texto filosófico y uno no-filosófico; la segunda, intenta poner de manifiesto que los testimonios sí son un modo de expresión coherente con determinadas concepciones de filosofía; tercera etapa, abre la posibilidad de que haya un discurso filosófico no-proposicional en los testimonios; y por último, poner de manifiesto que en los testimonios lo que hay son *imágenes* las cuales son interpretadas para poder acceder a su saber filosófico. Comienza haciendo notar que los textos testimoniales, dentro de lo que son considerados textos filosóficos, no pasan de ser algo anecdótico, con un estatus de secundario, llamando la atención, que a pesar de la gran variedad de formas que ha tenido la filosofía, el testimonio no ha sido una de ellas. La sospecha a la demarcación marcada de qué sería o no un texto filosófico tiene dos caminos: 1) primeramente se acude a la noción de archivo de Foucault, quien sostiene que la regularidad que aglutinaría una cierta disciplina sería en función al sometimiento a ciertas “reglas de formación discursiva”, que serían las “condiciones de existencia en una repartición discursiva

determinada” (p. 339). Es así como ciertas formas enunciativas son aceptadas, y otras no. Pero es indispensable recordar que, como explica Foucault, estos sistemas que regulan, no deben ser tomados como algo inamovible, más bien por el contrario, la formación discursiva que ha regido a la filosofía destaca por su carácter maleable, cambiante e histórico, y no solo varía según la época, sino también según el lugar geográfico. Las reglas discursivas son ellas mismas también hechos discursivos, por lo que también varían según el discurso filosóficos de la época. “Es en el contexto de la civilización cristiana occidental que ciertas prácticas discursivas, en tanto que coherentes con su archivo, son aceptadas como filosóficas y otras no” (Santos, 2017, pp. 339-340). Y es esto lo que nos lleva al segundo camino, 2) la categoría de normalidad de Francisco Romero, puesto ésta tiene un carácter profundamente colonial en América Latina, lo que se impuso como el archivo universalmente válido de la filosofía en nuestro continente, se debe a tradiciones académicas europeas, siendo esta misma el criterio de demarcación para el resto. Por lo tanto, la idea de normalidad, el criterio de demarcación que considera anormales los testimonios, “es un criterio colonial y su vigencia nos habla de dominio y sometimiento” (Santos, 2017, p. 341).

Frente a esto Santos presenta dos propuestas latinoamericanas para entender el quehacer filosófico. Una idea es la de a priori antropológico de Arturo A. Roig y la filosofía auroral o matinal de Augusto Salazar Bondy. Ambas propuestas tienen en común la idea de un trabajo intelectual situado, en ambas se trata de una obra que no esconde, sino que asume su autor, la primera persona del singular que se expresa; con todo lo que eso implica, dígame, su carácter histórico-social. Roig dice que el diarismo y el ensayo serían las formas discursivas propias de la filosofía latinoamericana, ambas formas, en especial la primera, la primera persona singular cobra especial fuerza, asumiéndose como protagonista, como sujeto y objeto del relato, al igual como suele ocurrir en el testimonio. La idea de una reflexión cotidiana no es menos filosófica por asumir su aspecto autobiográfico, es simplemente, otro modo de filosofía (Santos, 2017, p. 342). Por otro lado, la filosofía auroral de Bondy, asumir el arraigo en la realidad histórico-social es necesario, y que este pensamiento debe forjar y traducir las necesidades y metas de esa realidad, siendo el medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación. La filosofía deberá ser el principio de una mutación histórica de toma de conciencia y con proyección a futuro. Es un pensamiento de denuncia y propuesta, que perfectamente le podría abrir la puerta a los testimonios (Santos, 2017, p. 343). Lo que estas propuestas buscan es

mostrar que, si bien los testimonios no serían considerados filosóficos bajo cierto contexto, en otro sí lo podrían ser.

Sumado a lo anterior, Santos propone los filosofemas como otra forma de entender el testimonio. El filosofema es la propuesta de Roig de que hay ideas filosóficas que no se expresan de la manera en que la academia está acostumbrada, es decir, conceptos. Los filosofemas serían ideas en las que hay una ruptura entre la coincidencia de forma y contenido. El contenido (idea filosófica) no es expresada en la forma del pensamiento, sino en una representación. Introduciendo una idea en la cual el conocimiento no está expresamente en los textos, sino que es mostrado a través de ellos. Vinculándose a la idea anterior, introduce su último aspecto desde el cual podría ser posible entender los testimonios como pertenecientes a la reflexión filosófica, y es la idea de *imagen*. Para esto alude a cómo históricamente en la filosofía se han utilizado otros métodos de exposición que no son necesariamente el ensayo para comunicar ideas filosóficas, y argumenta que al final la idea (el conocimiento) de los textos “no se encuentra de forma literal en los textos, sino que se transmite a través de ellos, es mostrado, no dicho.” (Santos, 2017, p.347), defendiendo que lo que buscan es provocar imágenes mentales en el lector, y por lo tanto otras formas de imágenes lingüísticas serían portadoras de pensamiento filosófico. Un punto clave para la comprensión de esta propuesta es la idea de *ejemplo paradigmático* de Agamben, categoría a la que yo mismo acudiré más adelante. En este caso Santos apela a esta idea puesto que el concepto de *imagen* descansa sobre la base de que este concepto no tiene la pretensión de ser calificado de verdadero o falso, sino, simplemente mostrar, que el ejemplo, mediante el que se muestra, sirva para construir un conjunto problemático más vasto. No es una estrategia escritural, sino que tiene una lógica propia (Santos, 2017, p. 348).

Tomando su centro argumental desde otra parte, Mariela Cecilia Ávila (2016) intenta mostrar el modo en que la narración testimonial puede generar procesos de subjetivación. Parte planteando que los márgenes de la filosofía, historia y literatura no son estables como se cree, estas fronteras son, más bien, como una *zona gris*. Categoría tomada de Primo Levi, que usado para referirse a las situaciones que se daban en los campos de exterminio nazis, en específico a los dilemas y situaciones que dificultan los análisis morales respecto a los sucesos; caso ejemplar es el de los judíos que eran obligados a contribuir en su propia destrucción, siendo así colaboradores forzados del genocidio nazi, rompiendo de este modo la distinción entre verdugos y víctimas puras, al tiempo que es necesario establecer distinciones entre quienes formaban parte de la

máquina de destrucción del totalitarismo y quienes eran forzados a engrasar dicha maquinaria. Concepto que ha sido usado para referirse a áreas imposibles de demarcar de manera tajante y concreta. Lo que Ávila busca en el testimonio son verdades-rayo (concepto tomado de Foucault), caracterizadas como una verdad discontinua que tiene forma de acontecimiento, Ávila no busca verdades en un sentido ontológico o histórico. En su análisis se posiciona a sí misma como una testigo del testigo, refiriéndose a cómo el testimonio, aun no habiéndolo vivido, lo habitamos en nuestro presente. Nos comunica cómo debido a su carácter personal y subjetivo, el testimonio no ha podido ser considerado como reflexión filosófica. Sustentándose en la teoría Historia de las Ideas, argumenta que en el pensamiento latinoamericano lo central no es solamente la forma del discurso, sino los modos en que se despliega y los efectos prácticos de tal discurso, por lo cual otras formas discursivas también portarían reflexiones filosóficas, de las cuales rescataríamos el testimonio (p. 635). Además, hay otra característica esencial en los testimonios; puesto que son una experiencia viva, permitirían cuestionar otros discursos. Por ejemplo, el de la historia oficial, aquella que tienen pretensión de verdad. Para argumentar esta idea la autora “toma como punto de partida la reflexión bergsoniana, pero percibida desde la lente durkheimiana” (p. 636) y así promulgar una memoria asentada en lo colectivo. Continúa con tal idea desde Benjamin, con quien pasa a exponer la historia también entendida como algo colectivo. En cuanto para Benjamin la memoria es el factor que permite a los vencidos no ser olvidados, nos presenta la posibilidad y la necesidad de una memoria y justicia colectiva. En este punto ella nos presenta a Reyes Mate para indicar que el proyecto no es sólo repensar la memoria, sino la totalidad de la historia. En tanto esta se presenta como narración unilateral y totalizante, deja de lado el testimonio de los vencidos, la idea es pensar la historia de una manera intempestiva y que no crear una narración histórica que justifique el presente, sino lo contrario, mostrar que el presente es mucho más que lo que aparenta, fijarse en los deshechos del progreso. Con una filosofía anamnética, que se presenta como nuestro deber, devolveríamos la mirada del oprimido (Ávila, 2016, pp. 637-638).

Establecido este marco, Mariela Ávila plantea su proyecto sobre el cual sería posible la singularización que está enunciada en los testimonios, en cuanto procesos de subjetivación, y a partir de los cuales se podría construir un relato que tiene de punto de partida la experiencia. Concordando con Arendt, argumenta que el testimonio permitiría, en tanto es narración de una experiencia que proviene de la realidad, activar el pensar, comprender los sucesos, aquello con lo cual podríamos desarrollar un ejercicio de



comprensión. Es decir, debido a que la realidad es la que da qué pensar y en última instancia nos permite desarrollar un ejercicio de comprensión sobre los sucesos, el testimonio puesto que es proveniente de una experiencia de la realidad, sería parte de tal proceso (Ávila, 2016, pp. 637-638). Algo interesante y que le agrega relevancia a los testimonios, es que al narrar el testimonio, el acto se recrea cada vez que se enuncia, pero siempre matizado por la experiencia del presente que se fusiona con la memoria de lo acontecido. En el testimonio no solo está patente la injusticia que se intenta no dejar impune y olvidada, sino que también se nos aparece el sujeto que encarna tal narración. Como lo dice explícitamente Ávila: “Aquí aparece un sujeto, que en tanto narrador de sucesos singulares, colca su voz y su cuerpo en la historia.” (Ávila, 2016, p. 639). El testimonio entonces tendría claros efectos políticos que van en la dirección de construir un análisis de espesura filosófica que permite reflexionar y cuestionar el presente, tanto en su concepción histórica, como la de actuar en el espacio público. Es Arendt quien en su obra argumenta que palabra y acción forman una unidad indisoluble.

Interesa ahora mencionar que la autora está al tanto de que, aunque el testimonio sea subjetivo, eso no excluye la posibilidad de la construcción plural del testimonio. Es posible la organización de las diversas voces y memorias que contribuirían en la constitución y expresión de una narración que permita abarcar los sucesos desde una mirada más amplia. No se busca hacer una apología a la experiencia personal como un fundamento absoluto e incontestable de los análisis, no se busca canonizar a la víctima, sino entender el potencial que tiene el testimonio para lecturas críticas, entender la historia a contrapelo, volver la atención a los sujetos que han sido minusvalorados. No es juzgar la veracidad de los discursos testimoniales, sino lo que pueden generar, los efectos de sentido en nuestro presente, sino más bien, es el carácter moralizador a partir de eventos traumáticos que requieren ser registrados, es su posibilidad de resubjetivación lo que se intenta rescatar (Ávila, 2016, pp. 641-642).

Los testimonios de represión política y tortura sudamericanos tienen una característica que los diferencia de los lager nazi, y es que tienen un carácter hacia afuera. Mientras que los nazis lo intentaban esconder de la mejor manera posible, en Latinoamérica no. Aunque se trató de encubrir ciertos actos de aniquilamiento y tortura, otros se dejaron en lugar públicos a propósito, pero a lo que en realidad se refiere la autora son los textos testimoniales, cómo estos afectan el tejido social y su organización desde una reflexión casi forzada por sus testimonios. En el cono sur, comparado con los lager nazi, se sabía de manera casi contemporánea de los sucesos de tortura. Ciertamente

significativo es que gran parte de lo que sabemos de los campos de concentración nazi y latinoamericanos es debido a los testimonios de quienes los habitaron. Esta forma de producción literaria tiene un potencia crítica y develadora de sentido, presenta nuevas perspectivas analíticas y críticas. El testimoniar ofrece un precedente que invita a los otros testimonios, que a la par, solo refuerzan la confianza de actuar y brindar cierto apoyo, ofreciendo aún más perspectivas (Ávila, 2015, pp. 643-645).

La idea es reflexionar sobre tales individuos que deciden testimoniar, aun en sus situaciones de excepción, en una situación límite. Estas personas sufren un vaciamiento, se intentaba desaparecerlos de afuera pero también por dentro, no solo son desaparecidos, sino que son desubjetivados, todo empezando con la supresión de sus nombres propios, “(...) sumirlos bajo un manto de olvido que implicaba también el olvido de sí mismos” (p. 644).

La autora nos da un último aspecto para respaldar la utilización de los textos testimoniales; la reconstrucción de una subjetividad mutilada mediante el testimoniar. Puesto que el testimoniar pone un quién en el devenir temporal, el sujeto se está presentando de manera activa, se re-arma, se reconstituye a través de la narración. El narrador se empodera, esa voz mutilada tiene el poder de trizar universos discursivos, permite una mirada crítica para repensar el lugar de la experiencia en nuestro presente, generar quiebres en la linealidad de la historia, pero también la posibilidad de generar fisuras al interior del discurso mismo, obligándonos a repensarnos tanto a nivel individual como colectivo. El testimonio en una clave de lectura situada ofrece una clave analítica para los acontecimientos original, siempre reconstruyéndose. Ofrecería la posibilidad de incluso cuestionar el reordenado tejido social post dictatorial, su narrativa y sus prácticas (Ávila, 2016, p. 646).

Siguiendo la idea con la que termina Ávila, los testimonios que han empezado a surgir en Chile luego del 18 de octubre, no solo nos hablan de una relevancia en un análisis y cuestionamiento respecto a sucesos que ocurrieron, que como ya se ha dicho nos siguen marcando y afectando, sino que también de algo que puede y sigue ocurriendo. Son, por lo bajo, recursos que no tan solo nos hablan de un pasado, sino que también de un presente. Aquello que fue planteado para un “nunca más”, aquello que no puede volver a ser, pero que ya es.

A modo de recapitulación y para evitar confusiones, los testimonios tienen su lugar en la filosofía puesto que incluso si la forma discursiva no es la prevaleciente en el contexto geográfico y cultural actual, eso no significa que no lo puedan ser. Debido a que

la información se transmite necesariamente en su forma, y que podría ser recogida una vez que nos cuestionamos las ideas de normalidad y normatividad a las que solemos seguir. Si lo que hacemos es prestar atención a los efectos que genera un texto, podremos aceptar otras formas discursivas. Puesto que el testimonio nos permite cuestionar discursos y pretensiones de verdad, y en cuanto son un texto vivo, activan el pensar. Debido a que esta investigación se presenta a sí misma como una indagación filosófica situada, que se da en un contexto y lugar geográfico específico, el testimonio juega una parte importante de este análisis. Los testimonios son parte de la historia, de nuestro contexto y realidad, y por esto, parte de nuestro quehacer filosófico, nos influencia en la forma en que reflexionamos y por lo mismo son un tema que, lamentablemente, se ha vuelto de especial contingencia y relevancia. Sería imposible que la curiosidad filosófica que mueve esta investigación fuese “pura intelectualidad” y reconocerlo es parte de un quehacer filosófico más honesto y responsable. Pero aún con todo lo planteado, he mantenido el foco de esta investigación y las delimitaciones pertinentes, que explicitaré a continuación. Gran parte de los argumentos planteados y las tradiciones filosóficas de las que provienen están íntegramente relacionadas con la filosofía política, por lo que poco después plantearé un par de argumentos propios respecto al uso de testimonios, que, aunque menos elaborados, me parecen igualmente pertinentes. Y es que aún si los argumentos de los dos artículos referenciados vienen de una línea más política, sería un error pensar que la fenomenología no se ha visto influenciada y relacionada con ésta, y aun si la distancia fuese tal, eso no desmerecería lo planteado por Ávila y Santos, tomar una actitud compartimentada de la filosofía no solo sería burdo, sino que contraproducente.

Para cerrar el punto, dos ideas sencillas para encarrilarnos de nuevo bajo la mirada con la cual se ha llevado a cabo esta investigación. Son vivencias a las que me sería imposible acceder en primera persona y nadie debiese vivenciar. Por lo que son la única fuente de análisis, y es, al fin al cabo, lo que se busca ofrecer una posible explicación, lo que está descrito en los testimonios, usando el cuerpo como clave de análisis. Segundo, la fenomenología no es extraña a la utilización de textos que no son puramente filosóficos para guiar o alimentar su reflexión, por lo que no se alejaría a la labor fenomenológica ya hecha hasta ahora.

## II. Testimonios de tortura

Finalmente llegamos a lo que se venía anunciando. Por lo mismo me parece pertinente hacer la aclaración, este análisis tomará principalmente lo descrito por Juan Casassus (2013) en su ya mencionado texto *Camino en la oscuridad*, siendo respaldado por extractos de *El infierno* de Luz Arce (2017), junto a *Memorias del Calabozo* de Rosencof y Fernández Huidobro (1993), sumado a otros textos esporádicos, ya sean compilatorios de testimonios o referencias indirectas. Asimismo, me respaldo en la categoría de *ejemplo paradigmático* para vincular estos testimonios, cada uno de los cuales, si soy riguroso, es único, y por tanto imposible de aglutinar con el resto. Quisiese profundizar un pelo más en la categoría de ejemplo paradigmático, concepto que tomo de la obra de Agamben (2010) *Signatura rerum: Sobre el método*, más específicamente, lo saco del primer capítulo, en el cual se cuestiona, qué es un paradigma. Dentro de las conclusiones sobre qué cosas pareciesen caracterizar un paradigma, está el hecho de que el paradigma, “es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de singularidad a la singularidad” (p. 40), siendo dentro de esta característica que surge la categoría de caso/conjunto/ejemplo paradigmático. El ejemplo paradigmático es cuando es imposible separar la ejemplaridad y singularidad, es cuando no está supuesto a los paradigmas, sino que es inmanente a ellos, no hay un origen o una *arché*. No es una hipótesis mediante la cual se intenta explicar, “se trata de todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podría escapar a la mirada del historiador” (p. 41), y en nuestro caso, a una filosof-. La idea es entender esta categoría como un caso particular que permite, mediante su repetibilidad, ofrecer una explicación a una serie de fenómenos o casos que bajo categorías tradicionales no han podido ser explicadas o contenidas. Una vez hecho esto, se podrá acceder al resto de los testimonios, de manera que estos respalden aspectos que ya hayan surgido, como a la vez dar luces sobre los que podrían hacer falta, de esta manera los testimonios no solo tensarían las categorías tradicionales, sino que ayudarán a presentar una posible respuesta.

En el párrafo sobre la tortura listé una serie de métodos que eran los más comunes, pero el afirmar que a tal persona se le aplicó esto, no nos dice mucho, al menos no en el aspecto vivencial, qué significa y qué provoca en el individuo, qué puede ir variando, por lo mismo es interesante cuando ciertas vivencias se repiten en contextos similares, y no tan similares. Por ejemplo, Casassus (2013) habla sobre el uso de

electricidad, la cual “está destinada a desorganizar la psiquis mediante el *shock*, el dolor y la imposibilidad de moverse y escapar” (p. 23), pero algo similar es descrito por quienes son enviados a confinamiento solitario en cárceles de EE. UU., es más, con tan solo unos pocos días la persona pareciese entumecerse, dejar de responder y sentir, los pensamientos se vuelven una sola gran cosa, difíciles de separar e identificar (Guenther, 2013, p. 166). Después de 23 días Abbott, un recluso en EE. UU., dejó de identificarse con su cuerpo y voz, testimonia que escuchaba a alguien gritar a lo lejos, pero era él. Se estrellaba contra la pared y, como si fuese una catapulta, salía disparado a la pared contraria. Impactándose de un lado a otro gritando, completamente loco (Guenther, 2013, p. 37). Algo similar es descrito por Casassus, quien luego de un largo periodo de asilamiento cambió la forma en que se percibía a sí mismo y su relación con los objetos, llegando al punto de no ver una delimitación clara entre éstos y su propio cuerpo (Casassus, 2013, pp.71-72). Lo que nos lleva a otro aspecto importante, la relación que tenemos con los objetos pareciese ser un aspecto fundamental en nuestro propio sentido de identidad y bienestar. Además del caso de Casassus, tenemos el caso de Rosencof y Fernández Huidobro (1993), quienes presentan un caso bastante interesante, puesto que, al menos en distintos momentos de su reclusión, fueron capaces de comunicarse entre ellos, siendo un caso de tortura, pero con largos periodos sin aislamiento, incluso cuando tenían el consuelo de otro, tuvieron que generar una barrera con lo mucho que podía llegarle a afectar un objeto. La forma en que ellos lo ven es que, como tenían tal grado de dependencia con quienes los apresaban y torturaban, al punto de que para ir al baño debían pedirle a un soldado para que los dejase ir, cualquier grado de independencia que pudiesen obtener era a algo a lo que se aferraban, puesto un objeto brinda la posibilidad de utilizarlo casi como se quisiese. Sería esto mismo lo que los afectaría profundamente cuando se los quitaban. “Ello nos llevó de la mano al establecimiento de un criterio: no podríamos apegarnos a ningún bien. Teníamos que apoyarnos exclusivamente en lo que no nos podían quitar: nuestra vida interior, los sueños, las fantasías, las ideas.” (pp. 72-73). En el mismo párrafo los dos mencionan un aspecto que escapa al alcance de esta investigación, pero que me parece relevante mencionar, la dignidad. Algo que se repite bastante en los testimonios de tortura, es la sensación de integridad y el rol fundamental que juega a la hora de sobrevivir. Lamentablemente un concepto tal requeriría abordar de una manera más profunda qué sería algo así y las relaciones interpersonales, cómo estas afectarían o quizás definirían la noción de dignidad en cada caso y contexto.

Retomando, distintas alteraciones en la percepción son descritas por quienes son mantenidos en cautiverio y/o torturados, la conexión con el resto y *lo otro* parece ir desdibujándose, pero es algo que no solo se limita al mundo, algo que se ha mencionado en la mayoría de estos textos es la sensación de alejamiento que tiene el torturado respecto a su propio cuerpo. Esta vivencia va mutando y cómo la interpreta la persona y las conclusiones que sacan son diversas, pero es notable la constancia de este fenómeno. Volvamos a Casassus (2013), en un párrafo llamado acordemente *Más allá del cuerpo*, nos intenta describir el dolor de la tortura, que a pesar de que no puede verbalizar, sí nos dice que este dolor tiene dos sensaciones disímiles, por un lado está la de inmediatez, pero a la vez una sensación de distancia. El dolor era de tal grado que intenta huir de él, de alguna forma, con lo cual se percata, que al menos hasta cierto punto, es capaz de escaparse de su cuerpo:

“Dejar el cuerpo de lado y centrarse en el pensamiento se transformó en un imperativo, pues la supervivencia dependía en gran medida de mis respuestas. De este aprendizaje surgió una nueva experiencia: empecé a desprenderme de mi cuerpo.” (p.35)

Y este sería solo el primer paso, luego dejaría de identificarse con el: “Mi cuerpo era mi cuerpo, pero ya no era «yo»; pasó a ser únicamente el soporte de mi yo, que se vinculaba a mí mediante la sensación” (Casassus, 2013, p.36). Algo similar hallamos en el testimonio de Luz Arce (2017), durante una sórdida descripción de cómo es violada en la cual la convierten en un objeto, ella se describe a sí misma, tan solo como un objeto “tirado ahí que está siendo usado” (p. 63). Sintiendo que estaba por morir, alguno de los violadores lo percata y la estabilizan. Este sería solo el primer caso, durante el traslado a otro centro de operaciones de la DINA, Arce siente ser algo blanco, solamente con deseos de morir y un olor a mar. Esto sería llevado al extremo durante una de las sesiones de tortura donde ocurriría algo similar a lo descrito por Casassus: “pero yo no tenía conciencia de mi cuerpo. Era como si solo existiera mi cabeza, reaccionando con asombro ilimitado” (Arce, 2017, p. 117), “miraba todo desde fuera, con una pena muy grande” (Arce, 2017, p. 117). Tanto Luz Arce (2017) como Casassus (2013) describen una partición dentro de sus cabezas, el segundo identificando a más de un yo (pp. 30-34) y la primera teniendo la mente dividida en dos, la mitad bloqueada y la mitad que siente (p. 118).

¿Cómo se describe, o se da sentido a este punto de inflexión del cual mucha gente no vuelve? Son estas descripciones de vivencias tan extremas las que podrían arrojar luz sobre cómo es posible y qué factores afectan para que una persona pase, o no, a ser un

testigo integral. Y más específicamente, cómo es posible que algunos lleguen al punto de no poder reaccionar, de estar vivos, pero que aún así no puedan responder y sean parte de los testigos integrales. Este fenómeno atroz nos permite dar posibles explicaciones a ese margen difuso que contiene a la conciencia y su relación con el cuerpo. Es indudable a esta altura que el cuerpo es un aspecto clave, horrorosamente clave, en estas vivencias. La categoría de *Nuda vida* de Agamben es bastante apropiada para estos casos extremos, aquello que pareciera formar parte de toda vida, desprovisto de otras cosas, es especialmente útil para tratar de dar sentido a casos como los que describe un testimonio que él rescata en la obra *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*, donde una persona, un musulmán, que iba tambaleándose choca a un oficial de la SS, el oficial iracundo comienza a golpear a quien ya era incapaz de comprender su entorno. Sin reacción alguna el cautivo se hace encima, dejando un líquido oscuro y apestoso que empieza a formar un charco alrededor. El oficial iracundo por haberse manchado continua la golpiza. La persona había muerto y solo había logrado atinar a ponerse en posición fetal poco antes de su fin (Agamben, 2005, p. 42). El musulmán, es una figura aterradora, pero también importante, pareciera ser el ejemplo vivo de un cuerpo, de una vida, sin nada más. La noción de Agamben de nuda vida pareciera captar esto, sobre todo cuando se tiene en cuenta las palabras de Agamben al respecto, aludo a la cita de Ávila:

“Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás —ni siquiera en las condiciones más primitivas— un hombre sin lenguaje y sin cultura” (Ávila, 2016, p. 145).

Para cerrar este párrafo, los testimonios, tomando en cuenta su unicidad, pero rescatando los fenómenos similares, nos brindarían la posibilidad de navegar dentro de esa zona gris que demarca a quien podrá testimoniar, y quién será un testigo integral. Es justamente debido a la increíblemente rápida destrucción generada a un torturado que nos permite tratar de dar alguna explicación de cómo una persona, pasa a ser un musulmán, puesto que ellos han estado justo en el filo de llegar a ello.

### III. La ruptura de mundo como clave de lectura

Con una primera mirada, podría tener sentido proponer esta idea para analizar los testimonios, si consideramos las palabras de Marcel, ahí donde la persona se deshumaniza, es tratada como un objeto, pareciese calzar con su idea de mundo roto. Es muy común que los torturados sean manejados y referenciados como números, pero hay más matices y aspectos que me pareciese que calzan con lo descrito y la idea de mundo roto. Aunque, una acepción distinta, la de Levinas. Algo he ido adelantando, pero déjenme terminar de explicar su iteración de la idea de mundo roto para que parezca natural usarla como clave de lectura.

Primeramente, si entendemos qué sería la relación con el mundo para este autor, podremos entender a qué se refiere con su quiebre. Afortunadamente, Levinas (2000a) dice explícitamente que “Ser en el mundo es estar ligado a las cosas” (p. 47). Similar a Marcel, nuestra relación con los objetos define nuestra relación con el mundo, pero a diferencia de Marcel, para Levinas la relación fundamental no será el tener, sino el *gozo*. Para él, la interacción que tenemos con los objetos se describe, en una primera instancia, mediante la relación del deseo y la satisfacción, lo cual en obras posteriores, como *El tiempo y el otro* o *Totalidad e infinito*, será referido como *gozo*. En su texto *De la existencia al existente*, también ocupa la noción de intención, pero la forma en la que la describe, y las analogías que ocupa, son constantemente referentes al deseo o el apetito, idea que se vuelve a hallar en *El tiempo y el otro*, al referirse al mundo como un conjunto de alimentos, y donde ya se describe la relación mediante el goce. En el deseo/gozo no buscamos las cosas por su utilidad o fines ulteriores, es un deseo en sí mismo que busca satisfacerse; como el hambre, deseamos comida, y sí, es un aspecto fundamental de la supervivencia, pero también, el placer de comer es un fin en sí mismo. En la obra ya mencionada *De la existencia al existente* se lee: “Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable, por un objeto que amortiguará totalmente mi deseo” (Levinas, 2000a, p. 47). En el texto *Ética e Infinito*, una entrevista que concede tiempo después de haber escrito estos dos primeros textos, reitera esta asociación de los alimentos con el gozo, mencionando otro aspecto de nuestra relación con el mundo: “Entiendo por tal todos los alimentos terrestres: los gozos por los cuales el sujeto engaña su soledad. La misma expresión de «engañar su soledad» indica el carácter ilusorio y puramente aparente de esa salida de sí” (2000b, p. 54). Por tanto, el mundo es lo dado a una intención, pero que también permite un distanciamiento y una distinción, nos permite



tener un adentro y afuera, la luz, aquello que nos permite fijarnos en las cosas mediante sus formas; nos otorga cierto retraso en nuestra relación con las cosas, con el ser. La luz es el conocimiento y es justamente “aquello merced a lo cual hay algo que es distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí” (Levinas, 1993, p. 104). Nos ofrece una posibilidad de franquear el anonimato del existir y de distanciarnos de nuestra propia materialidad. La luz nos permite todo esto, además de adueñarnos del mundo exterior, de absorberlo como conocimiento, pero no nos presenta un interlocutor, por esto, como decíamos antes, la relación con un otro es tan distinta. Ya se mencionó antes, pero quiero reforzar en la idea, al suceder la hipóstasis, una vez que hay un sujeto, éste que obtiene la libertad de existir, inmediatamente queda encadenado a su cuerpo, una vez que uno se “apodera” del ser, bueno, se *es*, y esto, es algo que llega a ser terrible. Ya desde *De la evasión*, uno de los primeros textos de Levinas, viene tratando esta idea. **El ser nos pesa y es brutalmente serio, a estas ilusiones de libertad se les contrasta el hecho que *somos*, el juego de la vida deja de ser juego, “no porque los sufrimientos con los que amenaza la hagan ingrata, sino porque el fondo del sufrimiento está hecho de una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado”** (1999, p. 79). **Algo que pareciese condecirse de manera trágica con lo testimoniado por Casassus (2013), “cuando las agresiones se volvían muy intensas retornaba al hecho de que solo podía estar allí, en mi yo, en mi capa externa. No podía pretender no estar, pues no había otra posibilidad”** (p. 34). Es por esto, por la noción de *estar clavado* que anteriormente describía como algo horroroso, que el cuerpo tiene una relevancia especial en la tortura. Pareciese presentarnos con el caso de que, o se retorna al cuerpo y se vuelve a asumir la conciencia a cada instante, y con ello las sensaciones indescriptibles de dolor; o se le abandona para no volver. La platónica idea de un alma (que podríamos asociarla a la conciencia) sin cuerpo, pareciese ser imposible, pareciese que de hecho es al revés, un cuerpo sin alma sería posible, pero no viceversa, tomemos por ejemplo a los musulmanes y su nuda vida.

Es por acá que está la llave de entrada a la idea del mundo roto Levinasiano, desde su texto *De la evasión* y lo terrible que significa ser. El malestar, que sería lo que inmediatamente nos lleva a querer evadirnos, tiene distintas formas; en este texto Levinas menciona entre otras, la vergüenza y la náusea. El primero, en resumidas cuentas, se caracteriza como la imposibilidad de no identificarnos con nosotros mismos, cuando sentimos vergüenza quisiéramos justamente no ser nosotros, y la imposibilidad de efectivamente dejar de serlo. Por otra parte, en este libro, la náusea la describe como el malestar por excelencia:

“Y esta desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho que hemos sido entregados por entero, de todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro*” (Levinas, 1999, p.104)

Trágicamente, esta sensación y el hecho de participar en la existencia (el ser), es lo que la compone, es decir, existir, tener el peso del ser, este malestar que conlleva, es irremisible. Es parte de lo que lo define, la posición, el tomar un lugar, es la afirmación de la náusea y por tanto, del ser: “la náusea no se pone solamente como algo absoluto, sino como el acto mismo de ponerse: es la afirmación misma del ser” (Levinas, 1999, p.106). Y es acá que damos el paso a su siguiente obra quedándonos con la idea de necesidad. La necesidad no sería una falencia o una falta de ser, sino lo contrario. La “imperfeción” del ser, razón por la que buscamos la evasión, no es su finitud, es su propia característica de existencia. “La banal comprobación de que el hombre[humano] en virtud de su nacimiento está empeñado en una existencia que ni ha deseado ni elegido no debe entonces limitarse al caso del hombre[humano], ser finito. Traduce la estructura del ser mismo” (Levinas, 1999, p. 119). Esto es lo que se revela en el malestar, en la necesidad, la cual, ahora pasando a su texto *De la existencia al existente* es lo que da pie a la ruptura de mundo. Lo que en este texto revela el peso y lo irrenunciable del ser y su apropiación, aquello que llama ser puro, es lo que luego será el *hay (Il y a)*. Podemos ver también como el concepto del *hay* muta de a poco en el tiempo, entre este primer texto (*De la evasión*), publicado en 1935, pasando por lo que ha sido recopilado de sus escritos en cautiverio, entre otros, en sus *Escritos inéditos 1*, donde en sus cuadernos de 1942 se lee:

“En Jankélévitch, el hecho del [*hay*] aparece tan sólo como el peso de la existencia para la persona, como tedio. En mí lo importante es el plano mismo del [*hay*]. No es la inexplicabilidad de la existencia -la *Geworfenheit*- sino la imposibilidad de morir” (Levinas, 2013, p. 37)

En el mismo libro compilatorio, en su cuarto cuaderno, escrito probablemente entre 1943 y 1945, desarrolla más esta idea y es de acá que saldrán los dos conceptos clave que estamos tratando, la necesidad se separará en apetición y disfrute, que dará paso al *gozo*; y el *hay (Il y a)*: “En la necesidad hay dos aspectos que afrontar: 1) en tanto apetición, es una existencia con intervalo, y el primer paso hacia la felicidad; 2) en tanto que mal, tiene su fuente en lo demasiado repleto de ser” (Levinas, 2013, p. 67). Su versión

más depurada será la que se halla en *De la existencia al existente* (publicada en 1947). ¿Por qué la existencia sería irrenunciable? ¿por qué sería imposible morir? En parte, por lo que se ha dicho, cuando se estableció que ser un existente implica la soledad, puesto que no somos capaces de expresar o compartir nuestro existir, nuestra relación con la existencia, ésta sería irrenunciable. Pero también porque la muerte, la última salida, no es algo que pueda vivenciarse, en el momento en que pudiese ser una experiencia vivida, pues ya se deja de ser existente.

El mundo roto es descrito de dos maneras, como la relación con el *Hay*, pero también es la pérdida de sentido ¿qué específicamente sería eso? ¿Qué correspondería una pérdida de sentido? En el caso de Levinas, la necesidad, que pasa a ser asociada al *hay*. Es en la época de miseria, que la relación con los objetos se quiebra, ya no hay cotidianidad, ni vida económica. Nuestra relación fundamental con las cosas se tergiversa, nuestro apetito, el deseo, se pierde. Pasa a tener un rol, una función específica, que es la supervivencia. “Es sólo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece al mundo” (Levinas, 2000a, p. 51). El gozo desaparece. Esto se exagera, cuando la escasez llega a tal punto, que ya no hay objetos que se nos presenten. Ese pequeño retraso del volver a sí mismo, esa primera alteridad que ofrecerían las cosas se pierde. Este sería justamente el caso en experiencias de cautiverio y tortura, encierros en espacios ínfimos, sin objetos y días sin algún tipo de interacción u objetos que se presente. No hay nada que nos separe del ser, de aquello que no toma forma, pero que está. El *hay*. (Quiero recordar que el insomnio es el ejemplo cotidiano del *hay*) “El insomnio nos pone, pues en una situación en que la ruptura con la categoría del sustantivo no es solo la desaparición de todo objeto, sino la extinción del sujeto” (Levinas, 2000a, p. 91). Puesto que el propósito de la tortura y los campos de concentración son precisamente la extinción del sujeto y/o su subjetividad, el análisis Levinasiano pareciese seguir paso a paso, como la otra cara de la moneda, las técnicas utilizadas por los agentes represores.

Para cerrar este punto, quiero citar un testimonio, puesto que es la base sobre la cual descansa la propuesta del siguiente párrafo. Existe más de un quiebre, en lo que Levinas llama el mundo roto, y algunas de las etapas que lo componen son justamente las que tendrán como efecto lo que se afirma Pilar Calveiro:

“Comenzaba el proceso de desaparición de la identidad, cuyo punto final serían los NN (...). Los números reemplazaban a los nombres y apellidos, personas vivientes que ya habían desaparecido del mundo de los vivos, y ahora

desaparecerían desde dentro de sí mismos, en un proceso de “vaciamiento” que pretendía no dejar la menor huella. Cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos. Como en el sueño nazi, supresión de la identidad, hombres que se desvanecen en la noche y en la niebla” (Ávila, 2016, p. 148)

#### **IV. Rupturas de mundo**

Levinas define el mundo roto como un momento límite que posee enseñanzas privilegiadas. Es fácil hacer la asociación con la idea de situación límite previamente mencionada, ambas nos proporcionarían perspectivas únicas y quizás algo problemáticas. La situación límite, es justamente aquel caso que tensa las categorías, y por lo mismo, incluso si la propuesta de esta investigación es la utilización del mundo roto para intentar dar sentido a los testimonios de represión y tortura, eso no significa que esta idea no se vea tensada también. Es en parte por este motivo que, junto a la propuesta anterior, propongo incorporar lo que se ha expresado en más de un testimonio, las etapas o distintos puntos por lo que pasa un desaparecido o un torturado. Durante la escritura de esta investigación creo distinguir al menos cuatro rupturas. Esta adición no va realmente en contra de ninguno de los puntos principales de esta categoría o la forma en que se ha descrito, es más, me atrevo a decir que facilita ordenar las distintas caracterizaciones que han sido usadas para explicar la noción del hay y el mundo roto. Profundizaré en ambas ideas junto al avance de los testimonios y esa desaparición de la persona que se mencionaba en el testimonio anterior.

El primer quiebre 1) se da con el aislamiento de una persona, me respaldo en la investigación de Guenther (2013) que en su texto *Solitary Confinement: social death and its afterlives* [*Confinamiento Solitario: muerte social y sus vidas posteriores*] afirma:

[“Hay muchas maneras de destruir una persona, pero una de las más devastadoras y simples, es mediante el aislamiento prolongado. Desposeídos de cualquier interacción humana significativa, los prisioneros que de otra manera serían saludables, se vuelven desquiciados. Ven cosas que no existen, mientras fallan en ver las que sí. El sentido de sus propios cuerpos -incluso la capacidad fundamental de sentir dolor y distinguir el dolor propio de los demás- se ve erosionado al punto

donde ya no distinguen si son heridos, o si son ellos quienes se hieren a sí mismos”]<sup>9</sup> (p. 12).

El carácter sociable del humano es algo sabido desde antaño, lo perjudicial que puede ser el aislamiento y la soledad también, pero lamentablemente no es hasta la época contemporánea que estos hechos empiezan a ser utilizados como recursos de presión y tormento especializados. Lo que podría parecer o sonar una idea razonable, como lo es el aislar a una persona violenta y darle tiempo en solitario para reflexionar sobre sus acciones, algunos incluso diciendo que podría ayudar a su rehabilitación con la sociedad, dista drásticamente de los hallazgos concretos y el preexistente conocimiento de los efectos nocivos en el individuo. Ya vimos y mencionamos cómo la relación con el otro, en Marcel, es parte de lo que nos caracteriza como humanos, una relación profundamente distinta a la que tenemos con los objetos. En Levinas el otro llegaría a tener una importancia igual o mayor, sería nuestra relación con los demás lo que nos daría nuestra trama temporal y será gran parte de su trabajo ético posterior. Pero será nuestra relación con las demás subjetividades, o más bien su ausencia, lo que nos permitirá también ir explicando su quiebre.

La relación con el resto es también algo esencial para nuestra propia auto percepción, dato que no ha sido pasado por alto y que al menos desde 1963, mencionado en su manual *KUBARK*, la CIA ha aprovechado en sus interrogatorios:

[“La idea es que la sensación de identidad del hombre depende de la continuidad de sus alrededores, hábitos, apariencia, acciones, relaciones con los demás, etc. La detención permite al interrogador cortar éstas dependencias y arrojar al interrogado hacia sus propios recursos internos”]<sup>10</sup> (p. 86).

Esto puede verse reafirmado en el texto de Guenther ya mencionado, quien recopila una gran variedad de testimonios de personas que han pasado una diversidad de tiempo en el confinamiento solitario. A partir de éstos concluye que, si uno pasa suficiente tiempo aislado, carente de interacciones concretas con otra persona en un espacio común

---

<sup>9</sup> “There are many ways to destroy a person, but one of the simplest and most devastating is through prolonged solitary confinement. Deprived of meaningful human interaction, otherwise healthy prisoners become unhinged. They see things that do not exist, and they fail to see things that do. Their sense of their own bodies—even the fundamental capacity to feel pain and to distinguish their own pain from that of others—erodes to the point where they are no longer sure if they are being harmed or are harming themselves”

<sup>10</sup> “The point is that man’s sense of identity depends upon a continuity in his surroundings, habits, appearance, actions, relations with others, etc. Detention permits the interrogator to cut through these links and throw the interrogatee back upon his own internal resources”

determinado, la propia sensación de identidad y unicidad, se puede ver disminuida. Los límites y márgenes de mi propia experiencia, de mi cuerpo con relación al mundo y las cosas, comienzan a flaquear. Se vuelve cada vez más difícil distinguir entre imaginación y realidad. La propia impresión personal, la forma y la estructura de las vivencias pueden verse afectadas (Guenther, 2013, pp. 34-35).

Si el primer quiebre es el aislamiento de otros, el siguiente será de algo aún más básico, y que se relaciona con lo que veíamos en el párrafo anterior, nuestra relación con las cosas. Aquí es cuando nos acercamos a lo que tradicionalmente se entendería como mundo roto en Levinas. Si la relación primordial era el gozo, y debido a la necesidad esta relación se ha tergiversado, si se nos ha privado de todo objeto con el cual relacionarnos, si no existe cosa que la *luz* toque, si no hay algo con lo que la conciencia pueda al menos intentar captar, algo con lo que el existente pueda huir de sí, aunque sea momentáneo, el peso del ser se vuelve cada vez más agobiante. A final de cuentas “la vida en el mundo es conciencia en la medida en que proporciona la posibilidad de existir retirándose de la existencia” (Levinas, 2000a, p. 58). Los objetos nos permiten hacer la distinción de un adentro y de un afuera, pero sin éstos, cada vez nos acercamos más al *hay*. “El *hay* trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso, no hace posible esta distinción” (Levinas, 2000a, p. 77). Es así, como la persona se va erosionando. Este acercamiento con el *hay*, el hecho de estar cada vez más profundo en el anonimato de la noche y el insomnio (recordar *La hipostasis*, al final del primer capítulo), nos lleva a estar tan cerca que lo podemos tocar, pero como Levinas describe, el roce del *hay* es el horror.

“Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre, en el anonimato de la noche. El horror es, de alguna manera, un movimiento que va a despojar la conciencia de su «subjetividad» misma.” (Levinas, 2000a, pp.80-81)

El cambio de relación con los objetos nos afectaría de una forma más profunda de lo que creeríamos, Casassus afirma “El distanciamiento con los objetos físicos que a uno lo rodean es un cambio emocional que también puede implicar un cambio empistemológico. Puede ser visto como una pérdida de contacto con la realidad” (Levinas, 2000a, p. 71). Así, es como nos aproximamos a lo que propongo como tercer quiebre. Luego de un largo de tiempo en solitario y en ausencia de una relación con los objetos, Casassus dice haber tenido una experiencia profunda y haber sacado “enseñanzas” de esto, así como lo había hecho de otras vivencias, él deja de verse

separado de los objetos, sino que ahora él está *con* los objetos, su exterioridad e interioridad empiezan a desvanecerse. Una de las conclusiones a las que llegó fue que, si “no hay individuo separado, y que si no lo hay, no hay tampoco identidad ni dos partes que están relacionadas” (Levinas, 2000a, p. 77).

El tercer quiebre será el de la propia identidad, no necesariamente como una desubjetivación absoluta, pero sí como el reconocimiento de más de un yo. Aún durante los primeros dos quiebres hay una relación con el cuerpo, con el segundo quiebre este margen comienza a desdibujarse, y aquello que nos permite relacionarnos con el mundo empieza a ser dejado de lado, pero es a partir de este punto que se comienza a manifestar lo realmente trágico del estar clavado. En el texto de Mariela Ávila (2016) *El testimonio y su dimensión filosófica: producciones de sentido sobre las dictaduras militares del Cono Sur* se rescata parte de un testimonio que sintetiza el comienzo de la desubjetivación, la cita sacada de *Una sola muerte numerosa* de Nora Strejilevich lo narra así: “Cuando me robaron el nombre fui una fui cien fui miles y no fui nadie. NN era mi rostro despojado de gesto, de mirada, de vocal” (p. 644). En el caso cercano de los detenidos desaparecidos, estas personas sufren un vaciamiento, se intentaba desaparecerlos de afuera pero también por dentro, no solo son desaparecidos, sino que son desubjetivados, todo empezando con la supresión de sus nombres propios, “(...) sumirlos bajo un manto de olvido que implicaba también el olvido de sí mismos” (Ávila, 2016, p.644). Dentro de este parágrafo, hasta ahora, he omitido bastante los testimonios de tortura como tal, puesto que no creo que sean necesarios, considerando lo que ya hemos revisado, pero ya no es así, y este cambio se debe precisamente a que la tortura hace tan terrible asumir el cuerpo, que se vuelve necesario desligarse de éste y de uno mismo. Ya vimos el testimonio de Casassus al respecto, donde reconoce más de un yo, también el de Luz Arce (2017) cuando su mente se divide en dos. Pero ambos testimonios profundizan al respecto. En el caso de ella, hay otras dos instancias donde ocurriría algo así, la primera, al confrontarse con sus experiencias al ser violada, reiteradamente, en cada ocasión que le tocaba ser bañada durante su estadía en el hospital militar. “Aunque hubiese tenido la fuerza para doblegar la mano que me hundía en el agua, o la astucia para librar esas batallas donde se precisa de tableros, torres, peones o alfiles, nada servía. Como si la propia voz no sonara, como si uno no existiera. No era una persona” (p. 92). La otra instancia en la que vivenció algo similar fue cuando estaba siendo torturada en Villa Grimaldi, luego de reiterados golpes, que la desnudaran tirones y la despertaran de sus desmayos con baldes de agua, testimonia que “no tenía conciencia de mi cuerpo. Era

como si solo existiera mi cabeza, reaccionando con un asombro ilimitado. No sentía las piernas, ni los brazos. Nada. Seguramente, estaba toda hinchada, porque la piel la sentía tirante” (Arce, 2017, p. 117), luego de un intercambio corto con su torturador continúa:

“Solo recuerdo la sensación generalizada de dolor y, al igual que cuando me violaron la primera vez en Yucatán, miraba todo desde fuera, con una pena muy grande. Como si un nivel de conciencia distinto del habitual me ubicara a metros de distancia de lo que ocurría, y tuviera que decirle a mi propio oído: «Sí, Luz, eres tú, a ti te está ocurriendo todo esto, y le acabas de decir: no lo odio, señor»” (Arce, 2017, p. 117)

En el caso de Casassus, quien a pesar de profundizar en cada uno de estos quiebres con reflexiones propias, sacando conclusiones y enseñanzas, sigue describiendo fenómenos que están presentes en otras personas torturadas, y son éstos los extractos que rescato acá, en más de una ocasión dejando de lado cómo continúa su proceso mental sobre estos temas. Temo caer en una deslealtad de su testimonio, pero a la vez el foco de mi investigación está puesta en estos fragmentos, qué nos dicen y cómo al repetirse en otros testimonios, reflejarían un fenómeno no tan particular y aislado como lo parecería. Luego de una de sus sesiones de tortura en escuela militar Casassus oía como sus interrogadores hablaban sobre él, junto al tono ya cotidiano de éstos, se referían a él como “ese”, con lo que se percató que Casassus (2013) había comenzado a hacer lo mismo, referirse a sí mismo como “ese”, “fue la primera de las revelaciones de ese momento: darme cuenta que podía ver lo que me sucedía desde afuera” (p. 31). Este primer hallazgo es lo que luego daría pie a su realización de tener más de un yo, uno que se acercaba más a su psiquis y otro al cuerpo, “era como si hubiera generado una pantalla que finalmente lo que hacía era procurarme protección” (Casassus, 2013, p. 32), pero esto evolucionaría, esto daría pie a desdibujar toda idea de un yo como tal, borrar la imagen de su yo interno, algo sin forma determinada y por tanto sin límites ni bordes, dejando de lado toda claridad de dónde comenzaba o terminaba, “así, me di cuenta de que es posible tener muchas personalidades. Muchos yoes” (Casassus, 2013, pp.33-34). Llegar a este punto es una de las vías que ocupa la tortura para que el interrogado entregue información, forzarlo a generar tal nivel de desconexión consigo mismo que responder preguntas acerca de sus cercanos deja de ser algo que afecte al interrogado, a final de cuentas no es algo que le incumba a él, sino a su otro yo. Esto se logra junto a lo que propongo como cuarto y último quiebre, el quiebre con el cuerpo, el proceso que llevará al rechazo completo de nuestro cuerpo comienza desde el segundo quiebre, pero es a partir de éste en adelante



que el rechazo comienza a hacerse de manera activa. Si volvemos a los manuales de “interrogación” de la CIA (1983), en especial al segundo, el texto *Human resource exploitation training manual* [*Manual de entrenamiento en los recursos de aprovechamiento humano*], se puede leer la premeditación y lo “beneficioso” de generar un conflicto entre el sujeto y su propio cuerpo:

[“La tortura es un conflicto externo, una competencia entre la víctima y su atormentador. El dolor que es infligido fuera de sí podría intensificar su voluntad de resistir. Pero, por otro lado, el dolor que cree que infligido por sí mismo, tiene mayores posibilidades de quebrantar su resistencia”]<sup>11</sup> (L-12).

Lo que propongo como cuarto quiebre será el punto de inflexión, a pesar de las similitudes con el tercer quiebre, en esta instancia la búsqueda de alejarse del cuerpo será extrema, es algo que supera a un mecanismo de defensa. Para ilustrar esto utilizo la cita de Casassus, dándole un nuevo entendimiento, su alejamiento con el cuerpo es el último paso, el quiebre más peligroso, el mismo llega al punto en el cual asevera: “Desprovisto de objetividad, de subjetividad y de identidad, me pregunto de nuevo y por última vez «quién soy». Al final solo podría decir: «soy la sensación de una acción»” (Casassus, 2013, p.137). La relación más cercana con el *hay* será acá, producido por una eficiencia para generar malestar por parte del interrogador, quienes parten de una base que pareciese “simple”, pero solo demuestra el profundo nivel de conocimiento de las necesidades humanas y cómo explotarlas. Cuando en la primera versión del manual de “interrogación” de la CIA (1963) se afirma que, [“un interrogador habilidoso puede ahorrarse una gran cantidad de tiempo mediante el entendimiento de las necesidades emocionales del interrogado”] (p. 11)<sup>12</sup>, solo confirma lo afirmado por Casassus (2013) cuando nos dice que aquello que puede parecer caótico y desorganizado por el torturado, para el torturador es calculado y metódico (p. 21). A todo esto se le suman dos aspectos que hasta ahora, o no habían sido mencionados, o solo de paso: el primero de ellos es un pequeño análisis fenomenológico del dolor, que es sintetizado por un artículo de Agustín Serrano de Haro el segundo, el aspecto temporal de la subjetividad, y las implicancias que tendría, algo mencionadas en la hipóstasis dentro de la teoría levinasiana, pero muy someramente.

---

<sup>11</sup> “The torture situation is an external conflict, a contest between the subject and his tormentor. The pain which is being inflicted upon him from outside himself may actually intensify his will to resist. On the other hand, pain, which he feels he is inflicting upon himself, will be more likely to sap his resistance”.

<sup>12</sup> “The skilled interrogator can save a great deal of time by understanding the emotional needs of the interrogatee”.

## V. *Conciencia rota y resubjetivación*

Para comprender las implicancias del cuarto quiebre a profundidad, será necesario analizar el dolor físico, no necesariamente profundizar en las tácticas de tortura o citar morbosamente algún testimonio de sufrimiento, sino mediante los análisis fenomenológicos hechos y, que al final, darían luces (y palabras) respecto a algo indescriptible. Serrano de Haro (2015) menciona, mediante las palabras de Ortega, lo curioso que es la falta de investigaciones a profundidad respecto a un fenómeno tan cotidiano como lo es el dolor físico. Citando a Grüny, afirma que los análisis conceptuales han sido insuficientes, y para peor, la fenomenología clásica pareciese, en gran medida, haberse protegido a sí misma de éste. Grüny, y de paso Serrano de Haro, se respaldan en la categorización preobjetiva del cuerpo vivido bajo el esquema de Merleau-Ponty, haciendo suya la objeción de este autor, Grüny toma las sensaciones como el material ínfimo de la vida de la conciencia, siendo especialmente cierto para el dolor físico. Para Grüny, el dolor tiene un impacto, alcance y valor negativo: “el sufrimiento físico puede llegar a destruir la propia experiencia, puede convertirse en la destrucción, experimentada desde dentro, de la propia experiencia; así ocurriría en determinadas formas extremas de dolor crónico o dolor total, totalizado” (p. 131). Para Serrano de Haro, la idea de autoafección de Michel Henry complementa perfectamente la teoría de Grüny respecto al dolor, puesto que el doler, siempre es un *dolersse*. Este dolor, no se correspondería con una sensación constituida por la conciencia, como tentativamente se podría entender bajo el esquema husserliano, Grüny propone que el dolor no se trata de un contenido de sensación, sino una forma articulada del sentir que es pre-reflexiva y que se modula a la vez que se padece. El aspecto clave que yo quisiese rescatar de este análisis, es que el dolor no es considerado como algo compuesto por cualidades atómicas, pero una experiencia en movimiento, más específicamente, será descrita como un “movimiento bloqueado de huida” (Serrano de Haro, 2015, pp.131-132). El dolor tiene un perfil de perturbación que interrumpe la acción subjetiva en el mundo, el sujeto es alcanzado, en vez de ser quien dirige su existencia hacia algo. Antes de poder representarse tal afección, antes de integrarla en su quehacer, ya se ha producido cierta vulneración, la cual me atrapa y envuelve, sin consulta ni consentimiento. Ante esto Grüny propone su *fisiognomía motora del sufriente*, tal vulneración no puede ser desconocida, no se puede escapar de ella, incluso el intento de rechazo ante este se “tropieza consigo mismo, se cierra sobre sí” (Serrano de Haro, 2015, p. 132).

“O todavía en otras palabras, la esencial movilidad en la que consiste el dolor físico es una retracción respecto a lo que daña que no consigue apartarse del foco dañino, pues es el propio cuerpo, el propio yo corporal, el que presta acogida y hace real la afección que le violenta” (Serrano de Haro, 2015, p. 132).

Junto a esto, Serrano de Haro incluye otro aspecto de esta vivencia, lo que Henry llama *cogito carnal*, puesto sería la fusión perfecta de nóesis, nóema e hylé, fusión que vendría a revelar, a la vez, la unidad indivisa del cuerpo físico y el cuerpo vivido. De esta manera, aún si hiciésemos la distinción de cuerpo físico y cuerpo vivido, aun si considerásemos una distancia entre el cuerpo y la conciencia, el dolor invadiría cada uno de estos aspectos.

Este análisis del dolor entendido como una huida bloqueada calzaría perfectamente con la teoría levinasiana de la evasión, pero también con la irrupción y apoderamiento que sería el dolor de la tortura. Lo cual nos permite dar el discreto paso al segundo punto, el aspecto temporal.

La hipóstasis en Levinas, como ya se ha dicho, es el asumir un lugar, es el encadenamiento a lo material y a la existencia, implica clavarse en lo material, es apoderarnos del ser y para ello requerimos nuestro cuerpo, pero junto a todo ello, es asumir el instante. La conciencia, al aparecer y la posibilidad de ser, tienen una base, un lugar, aquello que las soporta, gracias a la cual la conciencia puede ser y es posible establecer un sujeto, el cuerpo. De igual manera tenemos el aquí, su punto de partida. La hipóstasis y por tanto la aparición del sujeto y del presente, es la posibilidad de ser a partir de sí mismo. Pero el presente, el instante, es por necesidad, evanescencia, si durase algo, sería duración, tendría un legado. Por lo mismo, es necesario reasumir y volver al comienzo, al instante, cada vez. “En el instante del comienzo, hay algo que perder, pues ya se posee algo, aunque no sea más que ese instante mismo. El comienzo no solamente es, se posee un retorno a sí mismo.” (Levinas, 2000a, p. 31). Pero en el caso de la tortura, en la cual el tormento tiene una sistematicidad imposible de aprehender, una constancia que impide toda posibilidad de otorgarle sentido, si se hace de tal manera en que la muerte no es una posibilidad y pareciese ser el propio cuerpo el que nos hiere, ¿qué ocurre? ¿qué escapatoria queda? “El instante, antes de estar en relación con los instantes que lo preceden o lo siguen, encierra un acto por medio del cual se adquiere la existencia” (Levinas, 2000a, p. 104), pero esto requiere un esfuerzo, nuestra subjetividad no es algo que simplemente se nos otorgue, incluso si se obtuvo en algún momento pasado, ésta debe volver a conseguirse. Ser un existente, la existencia, requiere un esfuerzo, la hipóstasis,

en tanto instante, es evanescente, pero “la evanescencia lo condiciona: mediante ella, el ser no es jamás heredado, sino siempre conquistado en dura lucha” (Levinas, 2000a, p. 107). Pero quién querría esforzarse para que ese instante solo signifique sufrir, quién querría volver a sí, solo para ser invadido por una sensación horripilante y que su estructura vivencial consiste en bloquear la huida que genera. “Por esos días de agosto de 1974, me sentía cada vez más lejos de la Luz que creía que podía enfrentar todo sin transar en lo que tanto amaba. Sentía que habían arrancado no solo pedazos de piel, sino de alma. Me habían quitado toda posibilidad de mantenerme a mí misma. No puedo explicarlo con claridad. No solo estaba llena de dolores y malestares. Estaba más allá de la desesperación” (Arce, 2017, p. 149) Al convertir al cuerpo en un lugar imposible de asumir, al interrumpir el retorno que implica el instante, al forzar a la conciencia a escapar de sí, es como se logra desubjetivar, y con ello, romper por completo el entramado temporal, el instante, y toda posibilidad de volver a una subjetividad. Si el fenómeno es como Levinas (1993) dice y “todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser” (p.110), entonces simplemente algunos optan por dejar de ser.

Debido a que la ruptura de mundo pareciese ser más amplia y profunda de lo pensando al comienzo, sumado a que la relación con el *hay* podría tener distintos grados de cercanía, agregando que la idea de testigo integral y musulmán implican fenómenos similares pero distintos, además de ya tener una carga histórica y geográfica precisa, propongo la categoría de *conciencia rota* para aquellos casos en los que la persona se ha visto desubjetivada debido a la imposibilidad de volver a asumir su cuerpo. Fenómeno que marca el antes y después de una persona, el testimonio podría ayudar a resubjetivar a la persona, pero hay quienes quedan como testigos integrales, ya sea como musulmanes o muertos, pero que nunca lograron volver, ni siquiera a un cascarón roto de conciencia o su requisito, su cuerpo. Sin entender esta idea como un margen sólido y perfectamente identificable, puesto como ahora veremos, hay casos en los que la persona ha logrado volver a subjetivarse ¿cómo ocurriría algo así? Tengo una respuesta tentativa, pero una respuesta comprensiva requeriría de una investigación propia. Lo macabro de todo esto es que, incluso llegar a este punto, no es algo que se aleje de las intenciones de un interrogador entrenado, puesto que entender las necesidades emocionales de un interrogador puede ahorrar tiempo, asimismo el interrogador debe estar siempre al tanto de que no debe personalizar (subjetivar), así ya se lee en el primer manual de

“interrogación” de la CIA (1963): “[Otro comentario preliminar acerca del interrogador es que no debiese personalizar]<sup>13</sup>” (p. 12)

Para ir cerrando, volvemos con quien comenzamos, utilizaré una vez más el testimonio de Casassus, quien admite haber llegado a desobjetivarse, junto a rescatar la propuesta de Ávila en la que se asevera que el testimoniar podría ser un proceso de resubjetivación.

“A nadie la había contado mi experiencia de experiencia de desidentificación. Tenía temor de que mis compañeros de pieza pensarán que me había vuelto loco y se rompiera la relación de afecto y respeto mutuo. Pero no estaba loco. Por el contrario, me sentía muy lúcido” (Casassus, 2013, p. 92)

Volviendo a uno de los textos con los que abrí este capítulo, Ávila, dentro de las conclusiones sobre el testimonio y su dimensión filosófica, está justamente la posibilidad de subjetivación, abriendo nuevos espacios de análisis. Puesto que testimoniar implica el posicionamiento de una persona, afirmar su espacio y darle locación a la historia, junto a relatar su historia, dándole un contexto y lugar geográfico, la persona, al testimoniar, se está subjetivando:

“Es la palabra del testigo la que ofrece una nueva clave analítica para los acontecimientos, con un lenguaje y tiempo verbal que siempre se está reconstruyendo. Esta reconstitución permanente es la que da cuenta, a su vez, de la narración como un posible modo de subjetivación” (Ávila, 2016, p. 646)

---

<sup>13</sup> “Another preliminary comment about the interrogator is that normally he should not personalize”

## Conclusiones:

Esta investigación no puede sino quedar como propuesta y antesala a un tema demasiado complejo. Por un lado, creo haber mostrado que, de aceptar ciertas tradiciones y categorías filosóficas, es posible y pertinente analizar los testimonios de represión y tortura desde la teoría levinasiana, análisis que quedaría incompleto si no se presta atención al rol fundamental que cumple el cuerpo. A modo de síntesis, una vez aceptada la pertinencia de los testimonios en la filosofía, reconociendo su carácter *sui generis*, tomando un quehacer situado de la filosofía, además de ser la única fuente de acceso al fenómeno en cuestión; es posible acercarse a estos textos y las vivencias que describen mediante el método fenomenológico, en especial el existencial, en cuanto se parte del entendimiento de que somos seres encarnados y que estamos inmiscuidos en un mundo con otros y objetos, algo que no entra en conflicto con la actitud situada del quehacer filosófico que se tomó antes. Así, una teoría temprana que comienza y madura durante y luego del cautiverio de su autor, ofrece claves para dar sentido a una serie de vivencias variadas que aun así comparten aspectos en común. Al entender estos casos, cómo se caracterizan los paradigmas, y tomar uno de estos testimonios como ejemplo, podremos aproximarnos y aumentar el alcance de este análisis. Asimismo, prestando atención a lo que se afirma en estos testimonios como reconociendo el carácter extremo de estos, podemos, aun si pareciesen ser un caso límite o excepcional, tomarlos como base sobre la cual ofrecer las explicaciones más generales. Y algo que pareciese ser una ocurrencia común, es que cuando el cuerpo ya no da para más, el malestar y la necesidad es tal, especialmente si ha sido hecho de manera premeditada y estudiada, la conciencia pareciese alejarse hasta desaparecer.

Por el otro lado, están todas las problemáticas que se dejan abiertas y con la invitación a ser continuadas. Desde otras teorías filosóficas que relacionen el cuerpo y la conciencia, quizás siendo alguna de esta más pertinente que la propuesta; pasando por el aspecto temporal y cómo esto define la vivencia corporal y la conciencia; hasta el tema de la resubjetivación y por qué se darían casos en los que dos personas bajo conflictos y vivencias similares pueden llegar a tener finales tan distintos, qué haría que una persona efectivamente “volviese” y se subjetivara, y qué haría que esto no fuese así. La represión y tortura son temas que desde casi el comienzo de la historia pareciesen estar presentes, por lo que llama bastante la atención el relativamente bajo interés sobre éstos. En especial

lo fresco que están en la memoria los recuerdos y sucesos en el cono sur latinoamericano. Mi invitación es a confrontarlos y hacerlo de una manera innovadora y respetuosa, puesto que no se ha dicho lo suficiente, y queda mucho por decir, puesto que aquellos que han quedado sin mundo siguen existiendo, tomar conciencia de sus cuerpos ojalá pueda ayudar a evitarlo. Espero haber dado un primer paso y motivar proyectos que se interesen por una fenomenología de cuerpos sin mundo, que se cuestionen el interés político que podría tener la fenomenología al abordar este tipo de temas, la viabilidad y los efectos que tendría el uso de la fenomenología para experiencias de represión. En última instancia, sin desmedro de lo anteriormente dicho, se podría decir que pregunté, aunque hizo falta abordar de lleno, la fecundidad política que tendría la fenomenología.

## **Bibliografía Primaria:**

- Agamben, G. (2005) *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- Arce, Luz (2017) *El infierno*. Santiago: Tajamar.
- Ávila Gutierrez, M. (2016) *Revisitar la catástrofe: Prisión política en el Chile dictatorial*. Santiago: Pehuen. Pp.137-152 (*Dictaduras latinoamericanas y campos de concentración. Una reflexión filosófica necesaria*)
- Casassus, J. (2013) *Camino en la oscuridad*. Santiago: Debates.
- Hopenhayn, D. (2018) *Así se torturó en Chile (1973-1990) Relatos del Informe Valech* Santiago de Chile: La Copa Rota
- Levinas, E. (1967) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* Madrid: Síntesis
- Levinas E. (1999) *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- Levinas, E. (2000a) *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros
- Marcel G. (1956) *El mundo quebrado*. Buenos Aires: Losange
- Serrano de Haro, Agustín (2012) *Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor* Studia Phaenomenologica XII pp.227-238.

## **Bibliografía Secundaria:**

- Agamben, G. (2010) *Signatura rerum: Sobre el método*. Barcelona: Anagrama pp. 11-42 (*Qué es un paradigma*).
- CIA (1963) *KUBARK Counterintelligence Interrogation*
- CIA (1983) *Human Resource Exploitation Training Manual*
- Davoine F. (2013) *Clínica de lo extremo Paris: Le Coq-Héron* n°214. pp. 143-158
- Guenther, L. (2013) *Solitary Confinement: social death and its afterlives* Minneapolis: Minnesota
- Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica



- Husserl, E. (2011) *La idea de la fenomenología* Barcelona: Herder.
- Levinas, E. (2013) *Escritos inéditos 1: Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas* Madrid: Trotta
- Levinas, E. (2000b) *Ética e Infinito*. Madrid: Machado Libros
- Levinas, E. (1993) *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós
- Marcel, G. (1955) *La decadencia de la sabiduría*. Trad. de Guido, Buenos Aires: Emecé Editores.
- Merleau-Ponty, M. (1994) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta
- Ricoeur, P. (2000) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica pp. 208-214
- Rosencof, M. & Fernández Huidobro, E. (1993) *Memorias en el calabozo*. Tafalla: Txalparta
- Santos Herceg, J. (2015). *La tortura: todo es cuerpo*. Revista De La Academia, Vol. 20. pp. 27-45 Santiago
- Santos-Herceg, J. (2016) *Revisitar la catástrofe: Prisión política en el Chile dictatorial*. Santiago: Pehuen. Pp. 167 – 186 (*Geografía humana del horror. Agentes, detenidos y transeúntes*).
- Santos Herceg, José (2017) *Textos testimoniales en la biblioteca filosófica*. Rev. filos. vol.73 Santiago
- Troisfontaines R. (1974) *Extraits des Entretiens qui eurent lieu à Dijon les 17 et 18 mars 1973 sur la pensée de Gabriel Marcel: Le mystère de la mort* Paris: Revue de Métaphysique et de Morale 79e Année, No. 3 pp. 328-342
- Urabayen Pérez, J. (2010) *El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto* Medellín: Estudios de Filosofía, núm. 41, junio, pp. 35-59
- Waldenfels, B. (1997) *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología* Barcelona: Paidós
- Illescas Nájera (2014) *La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Edmund Husserl en Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores
- Xolocotzi, Y. A., & Gibu, S. R. (2014). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores