

Filosofía en el horizonte

Filosofía por venir, filosofía *oblicua*, filosofía femenina

Rosaura Martínez Ruiz

■ Doi: 10.54871/ca26ir03

Geometría de la reflexión filosófica. Verticalidad, horizontalidad y oblicuidad

¿Cómo podríamos representarnos geométricamente la reflexión filosófica? La respuesta es evidente: la filosofía tradicional, la tradición filosófica occidental, ha sido, desde sus inicios, un pensamiento plagado de imaginarios verticales. La filosofía se ha representado a sí misma como una disciplina que se encarga, desde la tierra, de pensar lo que está más allá de lo físico, terrenal y sensible. La filosofía occidental es metafísica en un sentido vertical y ascendente; se ocupa del espacio y tiempo en el que hemos ubicado lo divino. Es así, desde un gesto vertical, que se despega de lo físico y sensible en búsqueda de lo eterno e inteligible. Es importante aclarar esta dirección, pues, como desarrollaré a lo largo del texto, bien podría asumir una posición vertical descendente y encargarse de lo que hemos acomodado en el inframundo donde habita lo menos que humano.

El filósofo clásico o mitológico ni siquiera ve su paso por la tierra; tropieza contemplando las estrellas y, con ello, no ve su propio paso por la tierra, las condiciones materiales de posibilidad de su actividad. Platón recoge en *Teeteto* la famosa anécdota en la que Tales de Mileto, mirando hacia el cielo y absorto en sus reflexiones sobre la composición del cosmos, no advierte el pozo frente a él y termina cayendo dentro. Una mujer de Tracia que pasaba por allí ríe de él y de su afán por conocer lo que ocurría en el cielo sin prestar atención a lo que tenía justo delante de sus pies (Platón, 1988b, 174a). Gracias a Diógenes Laercio se sabe que Diógenes el perro (otro representante casi mitológico del filósofo clásico) dedicó todos sus esfuerzos a renunciar a los sostenes materiales de su vida. Además de vagabundear por las calles de Atenas, el filósofo cínico también se deshizo de toda pertenencia hasta solo poseer una manta, un bolso y un bastón. Según este filósofo, el sabio debía esforzarse por liberarse de sus deseos y minimizar al máximo sus necesidades vitales (Diógenes Laercio, 2007, pp. 288-290). El mismo Sócrates procuraba austeridad y, de acuerdo con los diálogos de Platón, su filosofía buscó siempre las ideas universales y las verdades eternas que solo se encuentran más allá de la singularidad de las cosas. En sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes narra su afán por ir deshaciéndose de lo corporal y sensible para encontrar la verdad más universal, concluyendo que uno existe porque piensa y no porque coma, beba y duerma (Descartes, 1977).¹ Kant fue otro pensador que, en su itinerario filosófico, seguía un ritmo austero de vida (Kuehn, 2002, p. 222), ejercicio que, insisto, consiste precisamente en no pensar la vida fisiológica, pulsional y terrenal. La historia de la filosofía es la historia de este movimiento. Así, no pensar las dimensiones materiales de la vida no es un error de la filosofía; es, más bien, el gesto filosófico mismo.

Otro momento paradigmático de la dominación del imaginario de verticalidad en la filosofía se encuentra en el mito de la caverna,

¹ Véase en particular la meditación primera.

narrado por Platón en *República*. En el libro VII, la verdad mora en el cielo y se encuentra representada por el sol; está arriba, por consiguiente, de la caverna en donde habita un grupo prisioneros obligados a solo ver las sombras de los objetos que otros les proyectaban sobre un muro:

Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? (Platón, 1988a, 516a)

Para Platón, el mundo de lo sensible, representado en este mito fundante de la filosofía por las sombras de objetos reales, se encuentra debajo del mundo de las ideas. Lo sensible es, además, falso; lo ideal, verdadero. El filósofo es quien conoce esta geometría y quien puede enseñar al prisionero a salir de la caverna y ver directamente al sol para conocer la verdad. La filosofía consiste entonces en el gesto de mirar hacia arriba, no al horizonte. La verdad habita en el sol de las 12:00 pm; no en el del atardecer.

En su texto “Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad”, Sarah Corona señala que la producción horizontal de conocimiento [PHC] busca dialogar con lo investigado y/o los investigados de manera que lo concluido sea justamente el resultado de ese encuentro (Corona, 2020). Para esta metodología, la participación y la voz de lo investigado es fundamental,² pero el producto de la investigación

² Para esta metodología, es también fundamental que el investigador no se autoperciba como un ente transparente que no es sujeto de estudio y análisis. Siguiendo las reflexiones de Spivak en su texto clásico “¿Puede hablar el subalterno?”, el primer desafío para el intelectual privilegiado no consiste en encontrar el “lenguaje adecuado” para representar lo que quiera que se enmarque como lo otro, sino en examinar y hacer patente la naturaleza de su propio privilegio en la medida en la que ocupa el lugar de quien pregunta (Spivak, 2003). Parte esencial de esta reflexión debe también considerar el análisis de la propia pregunta de investigación. Es imperativo responder por qué [yo] pregunto lo que pregunto. En este sentido, Claudia Briones plantea que la “asimetría queda reforzada cada vez que adoptamos una forma de trabajo que marca una dirección única entre quién es el que pregunta y quién es el que debe responder,

no es la suma de dos los textos –es decir, el texto del investigador y el texto de lo investigado–; por el contrario, desemboca en un tercer texto:

La PHC parte del concepto de *investigador par* sustituyendo de esta manera la demanda de “objetividad” por el valor de la intersubjetividad en forma de diálogo entre aquellos que hacen preguntas juntos. Algunas veces significa dialogar con los que no coinciden con nosotros en temas sensibles. Cuando el investigador es horizontal, tendrá que enfrentarse a estos conflictos para no terminar silenciando al otro y utilizándolo para hablar de sí mismo y de las propias proyecciones. Significa atreverse a dejar hablar al otro para que desde su lugar se nombre como él mismo desea. Y en el proceso de la investigación, ni huir ni asimilarse al otro, sino crear un *tercer texto*, con la voz de ambos. De esta manera, a diferencia de las etiquetas que se construyen desde el poder institucional (como lo son “investigado”, “informante”, “el otro” o “el objeto de estudio”), desde la PHC hablamos de *investigador par*, porque al rectificar el “nombre” de quienes participan con sus propios conocimientos, se transforman las relaciones durante todo el proceso de investigación. (Corona, 2020, pp. 35-36)

Por su parte, Inés Cornejo y Mario Rufer explican que:

La condición dialógica de la producción de sentido es el elemento clave de la apuesta por la horizontalidad. Pero no es la más clásica y habermasiana ficción de la acción comunicativa. Corona y Kaltmeier lo planteaban claramente: tomar en serio la condición dialógica de la investigación implica partir de, al menos, dos nociones: la conflictividad situacional y la dilución del sujeto soberano del discurso. No se trata de que “escucho a otro” frente a mí (y entiendo capto, genero empatía), implica necesariamente una desestabilización del lugar de enunciación y un reconocimiento de que, en esa

o cada vez que creamos que el ‘problema de investigación’ puede ser definido independientemente de los intereses y problematizaciones de nuestros interlocutores” (Briones, 2020, p. 71).

condición fronteriza y liminal de la situación dialógica, yo *también* soy [...]. (Cornejo y Rufer, 2020, pp. 9-10)

Pero ¿será la horizontalidad la única figura de una escucha que más o menos logre producir conocimiento, que dialogue con otro no predeterminado en la pregunta, esto es, que no obligue al otro a decir lo que se espera que diga, que no traduzca la voz de quien responde siguiendo una gramática de jerga intelectualoide, extractivista y, finalmente, colonizadora? Hago esta pregunta porque, como filósofa (y ahora yo misma intentaré transparentarme como autora de esta reflexión metodológica), consideré, frente a la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la normal de Ayotzinapa, que no podía no decir nada, y decidí así darle un giro político a mi trabajo académico. No obstante, inmediatamente me topé con la dificultad de abordar algo no solo local, sino acontecido fuera de Europa y, por consiguiente, fuera del canon filosófico. ¿Cómo decir algo filosófico sobre un acontecimiento en México? ¿Serviría el canon? ¿Podría, como filósofa, decir algo relevante sobre el caso específico de Ayotzinapa? El problema era ético y epistemológico. Por un lado, ¿cómo decir algo justo, a la medida de la singularidad? Y, por el otro, ¿cómo decir algo filosófico, esto es, de valor universal, sobre un acontecimiento particular y una geopolítica no europea? Por supuesto que el canon filosófico no fue suficiente para esa investigación; tuve que recurrir a los estudios sobre memoria producidos en Chile y Argentina, al psicoanálisis y a la literatura (específicamente, al testimonio de Primo Levi). El texto que escribí no fue uno clásico de filosofía, aunque sí contiene tesis filosóficas. En los años siguientes me preocupó la actual crisis forense en México en general, y fue mi propio miedo a los niveles y modos de la violencia de mi país lo que me llevó a sentirme obligada a ocuparme del tema. A fin de cuentas, es falso que el fenómeno sistemático de la desaparición forzada sea una tragedia exclusiva de ciertas familias con ciertas vulnerabilidades. Como escribió el colectivo Buscadoras Guanajuato el 10 de mayo de 2022 (día de las madres

en México) en un mensaje de Facebook: “porque las personas desaparecidas son de todas y todos” (Buscadoras Gto, 2022). Concuerdo con ello no solo por una cuestión de empatía, sino también porque las actividades de los colectivos de buscadoras en México no son extrapolíticas en la medida en que evidencian el quebrantamiento de ciertas funciones del Estado, entre ellas –y quizás la más obvia en este contexto–, la búsqueda de familiares desaparecidos.

Delimité el proyecto de investigación sobre la actual crisis forense en México al análisis de la demanda política de las mujeres buscadoras. ¿Cuál es la demanda central al Estado? En este punto fue imperativo estudiar sus testimonios y declaraciones públicas. Me limité a estudiarlos porque (¿todavía?) no puedo escuchar el dolor de frente. Tuve que mediar mi “escucha” por el texto, pues si bien yo estudié la licenciatura en Psicología buscando un día ser psicoanalista, no soporté la primera vez que tuve que escuchar sin mediación a algún paciente en mi servicio social, poniéndome a llorar en la consulta y reventando así todo encuadre terapéutico. Decidí entonces no seguir una formación psicoanalítica y estudiar filosofía. Hice bien, pues los filósofos ni escuchan ni tienen que escuchar. ¿Será que los filósofos buscan deshacerse del cuerpo porque no soportan el dolor y el cuerpo duele? Quizás el filósofo es ese que no soporta el dolor y la filosofía sea la disciplina que (fallidamente) busca la verdad más allá del cuerpo, de la vida animal, del dolor, esto es, de todo lo que requiere cuidado maternal (que no quiere decir de madre biológica ni de mujer cis). He puesto la palabra fallidamente entre paréntesis no porque titubeé, sino porque, finalmente, como dice Derrida, eso que se intenta dejar fuera del texto está siempre en su ausencia. La represión de lo otro, en este caso el cuerpo y el dolor, nunca es completamente exitosa; se insinúa y tiene efectos. El texto *se* deconstruye a sí mismo; la imposibilidad de deshacerse del cuerpo, de lo femenino, de lo extranjero, de la diferencia, del animal, del enfermo, del loco, de todo lo que en su momento se conceptualiza como lo otro, se hace presente en y a pesar de su ausencia dentro del texto mismo. Toda la obra de Derrida

se ocupa de encontrar los momentos textuales dentro del canon de la filosofía occidental en los que la tesis metafísica de un texto no se sostiene.³ Seguiré mi propio psicoanálisis para ver si algún día puedo escuchar el dolor sin mediación textual y prestar oídos a lo que mujeres buscadoras me quieran decir. Me gustaría mucho servirles de algo, de oído y de mensajera.

Hay que preguntar entonces si la filosofía podría ser un pensamiento maternal que se ocupe del dolor y que no sea falogocéntrico. De acuerdo con Derrida, no habría tal. En una entrevista para el documental *Derrida* (2002), dirigido por Kirby Dick y Amy Ziering Kofmann, Derrida responde lo siguiente a la pregunta “¿qué filósofo le gustaría que hubiera sido su madre?”:

Es imposible para mí haber tenido un filósofo como madre. Mi madre no pudo haber sido un filósofo. [O mejor dicho,] un filósofo no puedo haber sido mi madre. Eso dice mucho, quiere decir mucho. La filosofía es una figura masculina, y esta es una de las razones por las que yo he deconstruido la filosofía. Toda la deconstrucción del falocentrismo es la deconstrucción de lo que llamamos filosofía. Desde sus comienzos, la filosofía ha estado siempre articulada a una figura masculina y paternal. Así, el filósofo es un padre, no una madre. Entonces, el filósofo que sería mi madre sería un filósofo post-deconstructivo, esto es, yo o mi hijo. Mi madre, como filósofa, sería mi nieta, por ejemplo. Una heredera; una mujer, una filósofa que reafirmara la deconstrucción. Consecuentemente, sería una mujer que piensa, no un filósofo. Yo distingo la filosofía y el pensamiento. Una madre pensante es al mismo tiempo lo que yo amo y a lo que intenté dar a luz. (Canal Philosophy Matters, 2017, 1:06:08-1:07:20; trad. propia)

En este sentido, siguiendo a Derrida, sostendría que una filosofía horizontal es un oxímoron. Quizá (y esto es lo que quisiera poner sobre la mesa de discusión) a lo más que podría aspirar una filosofía por venir sea un pensamiento que, siguiendo a Adriana Cavarero,

³ Para tener una idea más precisa de este punto, véase el comentario que Derrida ofrece de su propio trabajo en *Positions* (1972, pp. 14-15).

se produzca por inclinación. Habría que notar aquí que la inclinación no puede producir metafísica, pues la inclinación es, por definición, un gesto hacia abajo, hacia la tierra (exactamente el gesto de los colectivos de buscadoras). Distinguiría entonces la filosofía del pensamiento filosófico. Diría que hay pensamiento filosófico que se inclina y que ha sido posible por los estudios que habitan los márgenes de la filosofía: estudios feministas, negros, decoloniales, *queer*.

No obstante, el movimiento de inclinación no tendría por qué retirarse de manera definitiva de los universales. Finalmente, por razones físicas, por la fuerza de gravedad de la tierra, la inclinación no puede mantenerse por mucho tiempo (y esto también por las necesidades biológicas de cualquier madre que para sobrevivir –y poder seguir cuidando– debe cuidarse o dejarse cuidar). Podría ser entonces que esta filosofía por venir se inclinara hacia la tierra para después erguirse y formular universales a partir de una escucha cuidadosa de lo singular. Finalmente, tampoco hay singularidad fuera de lo plural.

De acuerdo con Cavarero, la inclinación es un gesto maternal de cuidado, aunque también puede ser, por supuesto, uno de agresión. Cualquier inclinación es ambivalente: “el contexto es el que decide su significado” (Cavarero, 2022, p. 153). ¿Podríamos pensar en la inclinación como la figura geométrica de esta filosofía por venir? ¿Será este gesto a lo más que puede aspirar una filosofía maternal, femenina, mestiza, *queer*... por venir?

En *Inclinaciones*, Cavarero presenta una profunda crítica a la noción de “rectitud” como la base simbólica desde la cual se ha configurado la representación del ser humano. En este contexto, representar al ser humano implica, en palabras de la autora, figurarlo. En la primera parte del libro, Cavarero analiza los “esquemas verticalizantes” que sustentan los diversos sistemas filosóficos a lo largo de la historia, y cómo sus expresiones modernas constituyen la imagen del “hombre erguido”. Este hombre erguido, escribe Cavarero, es un sujeto que se alinea con un eje vertical, el cual, a su

vez, se erige como principio y norma de su comportamiento ético. En términos generales, Cavarero argumenta que el eje vertical funciona como una metáfora geométrica que simboliza las cualidades fundamentales del sujeto occidental, tales como la autonomía, la libertad, la individualidad y la autodeterminación. Estas características se encapsulan en la figura del hombre recto y erguido, de pie con la cabeza alta, configurando un eje vertical que, conforme a la tradición filosófica occidental, se extiende desde la tierra hacia el cielo. Cavarero trabaja una crítica en dos dimensiones. Primero aborda las condiciones históricas, las metáforas, los esquemas y las representaciones que, dentro de la tradición occidental, han vinculado la verticalidad y, por extensión, la masculinidad, con la noción de lo humano. Esta asociación ha sido reiterada de tal manera que, en ocasiones, ha adquirido una calidad casi trivial, dado que, en última instancia, los seres humanos caminamos erguidos sobre dos pies. No obstante, la crítica se amplía para incluir una reflexión más profunda sobre el sujeto moderno y, en consecuencia, sobre la verticalidad entendida en un sentido más amplio y cotidiano. Después, Cavarero analiza las consecuencias de la represión, marginación y olvido de esta geometría: “La verticalidad, nítida y lineal, es un signo de dominio pero, a la vez, de reducción a ‘resto’ –del otro, de lo que no es ‘yo’– a todo aquello inesencial e irreconocible por informe” (Cavarero, 2022, p. 74).

Cavarero entiende por inclinación, en su definición más elemental, cualquier movimiento o disposición que se orienta hacia el exterior, es decir, que se proyecta fuera del yo en busca de aquello que puede influir o afectarme desde ahí. Así, la inclinación implica una desviación del eje vertical que se origina en el encuentro con algo diferente, ya sea un objeto o una persona, y conlleva una postura desequilibrada, pues la verticalidad proporciona una estabilidad que se pierde al inclinarse. Al perder esa estabilidad, la verticalidad absoluta e inmutable deja de ser una opción viable. En este sentido, Cavarero señala que “La inclinación pliega al yo y lo desposee”, sugiriendo que, al ser arrancado de su centro de gravedad interior, el

sujeto se traslada hacia su “salida de sí: el *ek-stasis*” (2022, p. 31). Allí, el sujeto permanece, viendo su eje subjetivo modificado –pues pasa a depender de fuerzas externas– y se vuelve ex-céntrico, esto es, desplazado de su lugar original. Cavarero retoma a Arendt para distinguir las ontologías que estas dos posturas generan. Si confrontamos los dos esquemas geométricos de verticalidad e inclinación, puede decirse, con Cavarero:

se trata incluso de dos paradigmas posturales que refieren a dos modelos diversos de subjetividad, dos escenarios diferentes para interrogarse sobre la condición humana, ya sea en términos de autonomía o dependencia, dos estilos de pensamiento, dos lenguajes: uno reconducible a una ontología individualista, el otro, en cambio, a una ontología relacional. (2022, p. 35)

Así, nos encontramos con el tipo de subjetividad necesario para una escucha atenta a la singularidad: una subjetividad inclinada. Sin embargo, la subjetividad inclinada no está aislada, sino que se inserta en una cuestión que la trasciende y que resulta fundamental considerar: el teatro, el escenario en el que esta subjetividad se despliega. En este texto más que en otros se hace evidente que Cavarero está trabajando con figuras y no con conceptos abstractos, ya que tanto la verticalidad como la inclinación no solo representan dos posibles posturas humanas; también son formas de su representación y de su comprensión.

De este modo, la inclinación materna, con su desigualdad originaria y su desbalance inherente, introduce una forma particular de relacionalidad en la esfera política. Esta forma de relacionalidad se estructura según un esquema geométrico compuesto por inclinaciones, que suelen ser asimétricas, desiguales, diversas y en constante movimiento. La vulnerabilidad es compartida, pero nunca de manera equivalente, y las inclinaciones, por lo tanto, no son ni pueden ser completamente recíprocas. En consecuencia, no hay plano horizontal, pues, como bien advierte Butler precisamente en su lectura de la idea de inclinación de Cavarero, “el cuidado

materno también requiere soportes técnicos y materiales, plataformas y dispositivos ambulatorios” (2021, p. 47). La inclinación no es solo para escuchar lo que el otro quiere decirnos sobre sí mismo. Cuando este gesto es metodológico, siguiendo la propuesta tanto de Corona (2020) como de Spivak (2003), debe, como la PHC, abrir oídos a lo que el otro tiene que decir sobre nosotros, los investigadores que preguntan.

Finalmente, la posición vertical que solo mira hacia las estrellas corresponde al gesto que pretende autosuficiencia y deniega la interdependencia de su propia posibilidad. Esto quiere decir que, si bien la filosofía es el esfuerzo por estar de pie, también es el esfuerzo por negar o bien su propia inclinación, o bien su dependencia a esa postura. La filosofía en la que yo estoy pensando y que aún no sé cómo podríamos llamar –¿mestiza, impura, *queer*, oblicua?– se inclinaría para después erguirse con el objetivo de producir un universal.

En lo que sigue, a partir del análisis de mis propios esfuerzos de escritura sobre la demanda política de los colectivos de buscadoras en México, propondré, no sin titubeos, que la filosofía ¿oblicua? –o quizá deba más bien pensar en el sujeto que produce esa filosofía–; entonces, mejor dicho, que la filósofa (porque el sujeto de esa filosofía es femenino) que se inclina para volver a erguirse es una narradora. Ahora, no es cualquier narradora, esto es, no es un merolico que solo repite el mensaje. Esta narradora es un sujeto privilegiado que puede producir un tercer texto que, como se mencionó antes en la cita al trabajo de Corona, no es la suma del texto de quien pregunta más del que responde, sino uno que se escribe con una gramática que, siguiendo aquí a María del Rosario Acosta (2019), hace audible lo inaudible en la academia y en los espacios en los que este gremio tiene la concesión de ser escuchado.

Escucha testimonial, narración y filosofía oblicua

¿Qué revela el activismo político de las Buscadoras sobre la actual crisis forense en México? ¿Qué le demandan al Estado? ¿Qué puede decir mi canon filosófico al respecto? Y, por último, ¿qué puedo decir/hacer yo como académica que abone a la comprensión del fenómeno local (que, por supuesto, no quiere decir no articulado con la geopolítica global)? Estas fueron las preguntas que me planteé al inicio de mi investigación. Comencé leyendo testimonios y notas del periódico porque antes ya había estudiado y escrito sobre el trauma colectivo, el lugar de la memoria testimonial en la construcción de la justicia y el giro subjetivo en los estudios de memoria. Lo primero que encontré fue que la demanda por ser escuchadas en la esfera pública, que yo había detectado como central en los testimonios de sobrevivientes de violencia radical, se repetía. En ese entonces (v. Martínez, 2023), me había preguntado por la aspiración última de la demanda de ser escuchado, y concluí que apuntaba a la recuperación de la agencia que la violencia finalmente arrebató. En *Si esto es un hombre*, Primo Levi relata cómo

la necesidad de hablar a “los demás”, de hacer que “los demás” supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un *impulso* inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales [...]. (2018, p. 8)

En su estudio sobre las secuelas del conflicto armado en Perú, Kimberly Theidon relata algo similar: “subiendo una colina me encontré con la señora Giovana Valenzuela, una mujer de mediana estatura, gordita y trigueña. De inmediato me llamó: ‘señorita, ven, quiero conversar contigo’. Cuando me acerqué, me dijo: ‘*llakiytam huillakuyta munaryk*’” [quiero contarte mi pena]” (2004, p. 112). La buscadora Nallely Gómez cuenta que en los colectivos aprendió a tomar la palabra y qué es el despotismo de las autoridades:

A luchar, a romper ese miedo, a romper el silencio, a no quedarme callada, a salir y buscar y a tomarnos de la mano, así como con los colectivos, como que somos ya muchas y unir fuerzas, es del único modo que te escuchan, porque aquí a veces, como que el gobierno, él quiere imponer lo que se va a hacer y yo creo que, más bien, el gobierno debe hacer lo uno les pide ¿no? Estamos, como que, aprendiendo a cambiar todo el entorno, porque antes no, nadie decía nada y ahorita sí, he aprendido mucho, más de mis compañeras. (Lorusso, 2022, p. 522)

A través de una “lectura escuchosa” o que escucha, esto es, una forma de lectura que no es solo visual, sino también auditiva; a partir de una lectura que pretende captar los matices y resonancias de los testimonios que se presentan por medio de un esfuerzo por ir más allá de las palabras con tal de captar lo que no se dice explícitamente; intentando leer así, descifré que lo que Levi identificaba como un impulso a contar a los demás de lo vivido en el campo de concentración podía formularse como una “pulsión a ser escuchado”. En ello había algo filosófico en el sentido de humanamente universal porque, además, esta pulsión puede conceptualizarse como pulsión de narración. Lo medular en este punto es que una pulsión es una fuerza que tiende a satisfacer una necesidad vital. En la teoría freudiana, todas las pulsiones, aunque trabajen de forma distinta (yoicas y sexuales, sexuales y de autoconservación, de vida y de muerte), finalmente tienen un único objetivo: la descarga de la energía sexual. La pulsión de narración o de ser escuchado tiene como fin último la recuperación de la agencia que la violencia arrebató. En “Más allá del principio de placer”, Freud le da a esta tendencia el nombre de “pulsión de empoderamiento” (2006, p. 16).

Lo que Freud descubre en su clínica, Arendt lo descifra en su teoría de la acción. De acuerdo con la filósofa, la agencia de la acción no se revela con el acto, sino en su relato:

Nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien

la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor. (Arendt, 2009, p. 208)

La narración construye la agencia perdida, ya sea como posibilidad futura que el episodio traumático quita o simplemente porque, aunque no haya violencia, la agencia es siempre *a posteriori* y está mediada por la escucha del otro. En palabras de Ricoeur:

Solo cuando la acción ha terminado puede ser contada: “la acción se revela plenamente solo al narrador, es decir, a la mirada retrospectiva del historiador”. Esto reafirma la aseveración de Arendt “aunque la historia debe su existencia a los hombres, es evidente que no está ‘hecha’ por ellos”. (1983, p. 68)

La demanda de las Buscadoras no solo se refería a la justicia en su sentido legal, sino que apuntaba a un reclamo mucho más profundo: la demanda por la agencia política, el derecho a existir como sujetos políticos reconocidos. Esta demanda, aunque profundamente arraigada en un contexto local de violencia, resuena con una exigencia universal de reconocimiento y justicia que atraviesa las fronteras nacionales y políticas, y que nos interpela a todos, como seres humanos, a replantearnos nuestra relación con el poder, la memoria y la política.

A manera de (incipiente y provisional) conclusión

¿Será que el mejor esfuerzo que la filósofa puede hacer para producir conocimiento filosófico que escuche la voz del interrogado (lo interrogado) es inclinarse? ¿Servirá esa inclinación para escuchar lo otro sin voz audible en el espacio académico? ¿Será que quien produce ese conocimiento es más que un pensador, una narradora? ¿Será un(a) Demódoco⁴ que abre el espacio de la escucha en la

⁴ Demódoco es el personaje de *La odisea* de Homero que en el canto 8 narra la participación de Ulises en la guerra de Troya. Su relato provoca el llanto de Ulises, quien le

academia y da vocabulario? En este punto quisiera contarles una anécdota que le dio, como muy pocas veces lo he experimentado, sentido inmediato a mi trabajo de investigación (por suerte eso no me pasa en mi labor docente). En 2024, presenté mi trabajo sobre las Buscadoras en un coloquio en el Instituto Mora. Al concluir, una madre buscadora (es notable y conmovedor que estas mujeres sí asisten a foros académicos sobre desaparición forzada) se me acercó para agradecerme mi trabajo, pues, en sus palabras: “no sabía que eso era lo que le pasaba, que estoy exigiendo mi derecho a hacer un duelo”. También sucedió que en el coloquio sobre desaparición forzada que organicé en la UNAM en 2022, “Desaparición forzada. Verdad y memoria. Miradas psicoanalíticas”, otra madre buscadora que asistió a una de las sesiones nos recriminó, con toda razón, que no se entendía nada de lo que leíamos y hablábamos.

La filósofa no puede entonces producir conocimiento horizontal porque la filosofía, para seguir siendo tal, no puede quedarse en un plano horizontal, pues finalmente solo lograría una escucha radical de lo singular. La filosofía, para ser filosofía, debe alcanzar un universal. Y el universo, desde la tierra, se ve en las estrellas, en el cielo, arriba. Dirán que podemos verlas acostados horizontalmente sobre la tierra, pero en ese caso también le damos la espalda a la tierra. Quizá podríamos aspirar a un conocimiento universal que al menos reconozca que su posibilidad está precisamente en eso que su esfuerzo metafísico intenta trascender, esto es, en la fuerza de gravedad de la tierra y de lo que esta ofrece para la reproducción de la vida, de su propia vida, la del filósofo y su conocimiento.

Finalmente es la gravedad de la tierra lo que sostiene cualquier postura: vertical, horizontal o inclinada. ¿Podríamos al menos inclinarnos a pensar que ese universal no borra las diferencias y la singularidad, sino que las acoge? Pero ¿el universal es esencialmente la borradura de la diferencia? O es universal o es singular; no hay singular si es universal y no hay universal si es singular. ¿Y si nos

revela que él era el héroe de su odisea.

aventuráramos a proponer derridianamente un universal tachado? ¿Un universal? ¿Un universal que es al mismo tiempo universal y singular y/o un universal que no es universal y al mismo tiempo un singular que no es singular? Tampoco hay singular sin universal, esto es, lo singular es solo dentro de lo plural o universal en términos metafísicos. Si bien en mi trabajo más reciente no sigo una metodología horizontal, la lectura que he llamado auditiva de testimonios singulares fue fuente de conocimiento universal. La pulsión de narración que llama al testimonio demuestra que la escucha es un fundamento ontológico de la producción de agencia humana, pues la agencia no existe *a priori*; es un efecto de una escucha hospitalaria. Si la agencia es producto no de la acción, sino de su relato, se trata además de una entidad que es siempre *a posteriori*, en retardamiento y mediada por la escucha de un otro. Nuestra agencia está así en manos (oídos) del otro. En este sentido, la agencia es un don, una prerrogativa que nos otorgan el otro, los otros y el mundo. La agencia, como la entidad que sostiene la libertad y la responsabilidad, aparece entonces como una construcción sociopolítica y como un bien común y no personal, no solo como un derecho sino como una obligación moral con los otros. La agencia es y no es propia; es y no es ajena. Somos así responsables de la agencia del otro al tiempo que la propia depende de la audibilidad de nuestra voz en los espacios que habitamos; depende así de la hospitalidad auditiva que nos acoja.

Bibliografía

Acosta López, María del Rosario (2019). Gramáticas de la escucha-aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica. *Ideas y valores*, (68), 59-79.

Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Briones, Claudia (2020). La horizontalidad como horizonte de trabajo. En Inés Cornejo y Mario Rufer (eds.), *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 59-92). Ciudad de México: CALAS/CLACSO.

Buscadoras Gto (10 de mayo de 2022). #10demayo2022 [Posteo]. *Facebook*. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02o7kkbMwKGBQE2CPTAhYCW6EudCcSmaZpBt-TkxXE1yoF5ooSn6pgfYY8b56goHHwal&id=104500384801717

Butler, Judith (2021). Leaning Out, Caught in the Fall: Interdependency and Ethics in Cavarero. En T. J. Huzar y C. Woodford (eds.), *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* (pp. 46-62). Nueva York: Fordham University Press.

Canal Philosophy Matters (15 de julio de 2017). Derrida: The Documentary [Video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=Pn1PwtcJfwE>

Cavarero, Adriana (2022). *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Barcelona: Fragmenta editorial.

Corona Berkin, Sarah (2020). Investigar en el lado oscuro de la horizontalidad. En Inés Cornejo y Mario Rufer (eds.), *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 27-58). Ciudad de México: CALAS/CLACSO.

Derrida, Jacques (1972). *Positions*. París: Les Éditions de Minuit.

Descartes, René (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara. [Trad. Vidal Peña].

Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza. [Trad. Carlos García Gual].

Freud, Sigmund (2006 [1919]). Más allá del principio del placer. En Sigmund Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.

Kuehn, Manfred (2002). *Kant. A Biography*. Nueva York: Cambridge University Press.

Levi, Primo (2018). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Austral.

Lorusso, Fabrizio (2022). Desaparecer y buscar en Guanajuato: Respuestas colectivas frente a las violencias. *Korpus* 21, 2(6), 507-30.

Martínez Ruiz, Rosaura (2023). El trauma o en busca de la agencia perdida. *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 72(181), 171-196.

Platón (1988a). Libro VII. En Platón, *República* (pp. 338-378). Madrid: Gredos. [Trad. Conrado Eggers Lan].

Platón (1988b). Teeteto. En Platón, *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político* (pp. 137-317). Madrid: Gredos.

Ricoeur, Paul (1983). Action, Story and History: On Re-Reading *The Human Condition*. *Salmagundi*, (60), 60-72.

Spivak, Gayatri (2003 [1988]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, (38), 297-364.

Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP Ediciones.