



EL ANONADAMIENTO DE LA VÍCTIMA EN LA DESAPARICIÓN FORZADA DE PERSONAS. PARTE I

Angelina Uzín Olleros
angelinauzin@gmail.com

La víctima en la desaparición forzada de personas tiene una doble ausencia, la ausencia del cuerpo y la ausencia del sujeto. Quien ha sido desaparecido pasa a formar parte de una fantasmática que alimenta una búsqueda infructuosa y, al mismo tiempo, invisibiliza a quien fue desaparecido. Junto al desaparecido, desaparece la capacidad de discernimiento de los que narran la desaparición, desaparece la memoria colectiva anulada por leyes de amnistía y de impunidad, desaparecen los libros que eran los portadores de la ideología prohibida y negada durante la dictadura militar. La víctima queda fijada para siempre en el imaginario y pasa a ser el centro de las políticas de derechos humanos, que ya no pueden orientar su camino al hombre sino sólo a la figura degradada de él en el secuestro, la tortura y la misma desaparición.

Palabras Clave: Desaparición – Víctima – Discernimiento – Justicia

“No hay un lienzo de importancia que encarne el dolor de los campos de concentración de Auschwitz, ni la bomba de Hiroshima, ni las muchas guerras que han seguido después. Pinté estas obras porque el arte es la acusación permanente, el único medio que tenemos los creadores a nuestro alcance para mantener viva una idea que no debemos olvidar jamás”

Fernando Botero

En el drama shakesperiano *ser o no ser* era la cuestión⁵², en la paradoja de la representación de Corinne Enaudeau⁵³ *ser y no ser al mismo tiempo* será la cuestión: la comedia de ser todo el mundo y la tragedia de no ser nadie.

Ser y desaparecer, ésta ha sido la tragedia argentina de la última dictadura militar, la ausencia que deja la desaparición oculta la entidad del que ya no está visible en la escena social, porque detrás de la desaparición hay un obrero, un militante, un profesional, una mujer embarazada, un estudiante, un escritor... y esos sujetos fueron borrados, negados, desaparecidos.

La desaparición forzada sembró la angustia durante décadas, alimentó sospechas del destino de aquellos que ahora estaban desaparecidos, anuló su vida no sólo física sino espiritual, se buscaba a un desaparecido, a miles de ellos y ellas, pero solamente eran rostros en la multitud, fotos en las marchas que pedían su regreso con vida hasta pedir con el paso del tiempo la verdad de su destino, porque su vida ya se sabía estaba perdida.

¿Cómo emprender un estudio crítico de la desaparición forzada? ¿Cómo es posible atreverse a correr los velos de tantos años de luchas pero también de indiferencias? ¿Cómo leer en los textos de filosofía una crítica que nos distancia de los derechos humanos y nos advierte sobre el equívoco del siglo XX ante el exceso de memoria y ante la insistencia en las víctimas?

Encontramos por una parte la crítica a la idea de los derechos humanos centrada en el iusnaturalismo, en la que Norberto Bobbio advierte la necesidad de un permanente diálogo

entre la filosofía del derecho y las ciencias sociales. No se debe defender la existencia de una naturaleza humana universal que sirvió de fundamento absoluto a la concepción de derechos humanos en la modernidad; los derechos deben ser pensados como conquistas sociales y como producción histórica de reivindicaciones y demandas justas a problemas que aparecen con el tiempo. El sujeto del que debe hablar el discurso de los derechos humanos no es un sujeto universal a priori, es un sujeto que se encuentra encarnado en la historia.

Bobbio afirma y propone:

“No se trata de hallar el fundamento absoluto que sustituya al perdido –empresa sublime pero desesperada- sino, cada vez, los *distintos fundamentos posibles*. Pero tampoco esta búsqueda de los fundamentos –empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso- tendrá alguna importancia histórica si no va acompañada del estudio de las condiciones, los medios y las situaciones en que este o aquel derecho pueda realizarse. Tal estudio es tarea de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser dissociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su realización, el problema de los fines es el de los medios. Eso significa que el filósofo ya no está solo. El filósofo que se obstina en permanecer solo termina por condenar a la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía”⁵⁴

Marcado por los crímenes y los genocidios, el siglo XX ha dejado a los filósofos entre el anuncio del fin de la filosofía y la apuesta por continuar filosofando después de Auschwitz. Las víctimas son el centro de toda preocupación, pero el riesgo es pensar la ética centrada

⁵² Rinesi, Eduardo. *Las máscaras de Jano (Notas sobre el drama de la historia)*. “...en Hamlet (modelo de la gran tragedia renacentista) ese conflicto, esa ‘guerra entre dioses enfrentados’, como llamaba Weber a la política, se ha instalado a hora en el corazón atormentado de un sujeto dividido entre distintas lealtades que le reclaman de manera simultánea” Página 26.

⁵³ Enaudeau, Corinne. *La paradoja de la representación*. Paidós. Buenos Aires. 1999.

⁵⁴ Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Pág. 128.

en la víctima y como lucha contra el mal. Las mismas palabras ahora son dichas por diferentes voces, en nombre de la democracia también se declara la guerra, en nombre de los derechos humanos se justifica la tortura. La crítica es tomar distancia para tener oído⁵⁵ y saber que esas mismas palabras son utilizadas para diferentes destinos y que es necesario el esfuerzo por argumentar el sentido del sinsentido.

Las palabras se han separado de las cosas, los enunciados se han separado de la coherencia ética, los oportunismos motivan a los dirigentes a decir con el mismo nombre diferentes proyectos políticos y posicionamientos ideológicos.

“En principio, todo el mundo está en favor de los derechos del hombre. Es muy difícil encontrar a alguien que esté en contra de los derechos humanos. Incluso algunos torturadores están hoy a favor de los derechos humanos; ellos mismos son hombres y es interesante para ellos tener derechos. Pero cuando se plantea esta cuestión de los derechos humanos, la pregunta principal es ¿qué es el hombre?, ¿qué es la humanidad?, ¿quién tiene derechos? Ésta es la pregunta esencial. ¿El hombre es el occidental rico?, ¿el hombre es el consumidor?, ¿es el hombre aquel que está sometido al capital?, ¿el hombre es aquel que piensa que la política es votar cada cuatro años?, ¿es éste el que tiene derechos y es éste el que está hablando de los derechos de los demás?, ¿es éste el que tiene derechos de policía sobre el mundo entero?”⁵⁶

Emprender una crítica luego de las atroces circunstancias y sus secuelas en la sociedad argentina debe desafiarlos, no inmovilizarlos. Despojarse del temor de no ser suficientemente claros en los análisis, en un presente que amenaza con repetir lógicas del genocidio, lógicas de la desaparición, estados de excepción que se han transformado en regla.

⁵⁵ Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997. *Tener oído para la filosofía*. Páginas 39 a 47.

⁵⁶ Badiou, Alain. “La ética y la cuestión de los derechos humanos”. *Revista Acontecimiento*. Nro. 10-20. Año 2000.

No se trata de contar, bajo la tiranía del número, las cifras de las víctimas. No se trata de contar el número de desaparecidos. De lo que se trata es de analizar, descomponer, las circunstancias en las que se ha dado la desaparición forzada de personas, la desaparición de sujetos como personas físicas, la desaparición de sujetos críticos en el presente y la desaparición de esta posibilidad de seguir apostando a una política que sea la contracara de la barbarie.

Por lo expuesto el problema del lugar de la víctima tiene que ver con la decisión de acceder a la materialidad de la condición humana, a su ausencia y su presencia en escenarios sociales y políticos; no hay que hablar o pensar en *el hombre o la humanidad* en un sentido genérico, un ser-ahí como condición de posibilidad de la existencia humana; se trata de pensar en un ser “arrojado a la existencia” en situaciones cargadas de materialidad.

Estar arrojado a las cámaras de gas, a los campos de exterminio, a los centros clandestinos de detención, arrojados al Río de la Plata, al exilio involuntario, a la trinchera de la guerra, al frente de batalla.

Éste es el reproche y la pregunta que se hacen hoy muchos filósofos europeos que no pueden ver en la “gran” filosofía del siglo XX esta materialidad propuesta por el marxismo y claramente expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1845).

¿Podemos transformar un mundo sin abordar esta materialidad?

La pregunta por el ser que inaugura la filosofía del siglo XX en un segundo giro metafísico-ontológico⁵⁷, no era la pregunta por estas condiciones materiales de existencia en Heidegger, ¿por qué la filosofía existencial denuncia el olvido del ser y se olvida de este lugar en el que ha sido arrojado el hombre?

Por el ente (el cuerpo) llegamos al ser, el ser está “oculto” en el ente, en Heidegger el “*desocultamiento*” o el “*develamiento*” del ser es la verdad. *Un ente es verdadero en tanto puede develar su ser*, en tanto está abierto al mundo. “...*Estar abierto significa: aquello que tiene el carácter de ser descubierto, es*

⁵⁷ El primer giro lo plantea Kant en el siglo XVIII al afirmar que el nómeno, la cosa en sí, es incognoscible.

*decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta...*⁵⁸

Desarrollar la pregunta por el ser significa poder ver a través de un ente su ser, y también significa incluir a la nada en la interrogación, incluirla –no como negación– sino por lo que ella es: *anonadamiento*.

La nada se nos hace patente en la angustia. Pero ésta no es la angustia existencialista del hombre impotente arrojado a la existencia desde la nada (como en la tesis existencialista de Sartre). Heidegger denomina “temples de ánimo” a aquellos por los cuales accedemos a la pregunta por el ser para diferenciarlos de los estados de ánimo y de los sentimientos en general.

Cuando Kant realiza el primer giro metafísico-ontológico, la incognoscibilidad de la *cosa en sí* trae como consecuencia el afirmar que las cosas –en lo que son en sí mismas–, son una construcción subjetiva, no en los términos de un subjetivismo, sino en los términos de un sujeto trascendental como condición de posibilidad de lo real⁵⁹. En Heidegger, el segundo giro metafísico-ontológico nos deja como resultado pensar que el olvido del ser en su reemplazo por el ente hace que lo que no sea ese ente que responde a la pregunta por el ser (idea, dios, materia, espíritu...) no sea nada, el *anonadamiento* del ser viene de la negación del ente que no responde al ser de su tiempo, de su época.

“Hoy el *olvido del ser* es el olvido del *sujeto crítico*. Y la muerte del Hombre es la muerte del Hombre en tanto sujeto crítico, libre. Hoy, *el subjetum es el poder constituyente de los medios de*

⁵⁸ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Capítulo 1. Página 57.

⁵⁹ En pie de la página 206 de la *Crítica del Juicio* Kant aclara lo que entiende por “definición trascendental” (la misma se da en el ámbito de la razón pura). Esta definición es posible por medio de categorías puras, en cuanto éstas, por sí solas, presentan ya suficientemente la diferencia del concepto en cuestión con los otros. La Facultad de Conocer es propia del entendimiento, que es legislador cuando aquella como facultad de un conocimiento teórico está referida a la naturaleza. Sólo en relación a la naturaleza como fenómeno nos es posible establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza a priori, los cuales son conceptos puros del entendimiento. La facultad de desear es una facultad superior según el concepto de la libertad sólo en la razón legisladora a priori.

comunicación. Y este poder, lejos de constituir una *sociedad transparente* (hasta el mismo Gianni Vattimo ya se dio cuenta de esto), constituye una *sociedad opaca, asfixiante, masificadora*. Desde este punto de vista, no sería azaroso que un filósofo que adhirió tan fácilmente al nazismo haya concluido por fundamentar filosofías empeñadas en demostrar la imposibilidad de la constitución del sujeto crítico⁶⁰

En los pensadores latinoamericanos y argentinos en especial, el regreso a Heidegger en los ’70, ha significado abrir la interrogación por el “ser nacional”, por el olvido del ser-americano; pero ha replicado en esa insistencia acerca de la inmaterialidad de ese ser-nacional, como si la filosofía fuese ese registro conceptual sin ideología, sin remordimientos, sin pasión.

Por otra parte el lugar de la víctima es, en el caso puntual de la desaparición forzada de personas, un no-lugar; razón por la cual se refuerza el motivo de su desaparición, su deslocalización, su evanescencia. Esa nada sartreana desde la cual estaba arrojado el hombre se invierte en el tiempo y ya no es solamente “desde”, sino “hacia” la nada.

“Cuerpos-ausentes, cuerpos-desaparecidos, cuerpos-excluidos, figuras de un trazo grueso que establece una conexión entre el genocidio indígena sistemáticamente implementado desde la segunda mitad del siglo XIX cuando precisamente se iba montando la máquina estatal, hasta alcanzar su punto mayor y más despiadado en esa fantasmagórica categoría de la violencia inaugurada por la dictadura videlista en la que literalmente se hacían ‘desaparecer’ los cuerpos indeseables, haciendo del poder soberano, siempre ligado al ‘estado de excepción’ y al ‘fuera de la ley’, el único responsable de resolver sobre la vida y la muerte”⁶¹

Desde la ausencia de sentido hacia el sinsentido, doble desafío: encontrar el firme propósito de desaparecer al hombre en su plenitud revolucionaria para que aparezca a

⁶⁰ Feinmann, José Pablo. *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*. Página 29.

⁶¹ Forster, Ricardo. *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Página 282.

futuro como una víctima despojada de su humanidad.

Este no-lugar también debe ser pensado en su materialidad, este sin-sentido, este *anonadamiento*. Poco podía decir la filosofía aristotélico-tomista con su metafísica, vigente en el período dictatorial, en el que el ser y la esencia se movían entre el acto y la potencia, acompañados de este planteo heideggeriano del olvido del ser en su confusión con el ente.

En este mundo de libros desaparecidos, enterrados, eliminados, la filosofía quedaba sumergida en una teología resignificada al mundo occidental y cristiano que debían salvaguardar los verdugos.

Sin embargo no quedó tan claro este procedimiento en el advenimiento a la democracia, la “tiranía del número” hizo de esta **ontología de la desaparición** un debate acerca de cuántos eran los desaparecidos, hasta llegar a la teoría de los dos demonios: un argumento para impedir el pensamiento materializado acerca de los lugares de las víctimas, del territorio de su padecimiento.

Este no-lugar aún hoy es el no-lugar del pensamiento, de la reflexión, de la crítica, del discernimiento entre la militancia política y el terrorismo de estado. Permaneciendo la confusión de los lugares de la militancia y del estado; dos demonios, guerra justa, ocultamiento de la oposición entre ambos y sus enormes distancias éticas.

¿Cómo aparece la víctima? Los testimonios de los sobrevivientes dan cuenta de los procedimientos del victimario, del terror. Pero no son los únicos testigos, la sociedad civil lo ha sido, aunque negando durante mucho tiempo la crueldad de los procedimientos.

El indulto necesita una operación semiótica que transforma a los subversivos, extremistas⁶², en “combatientes de izquierda”, a su vez las víctimas de la subversión realizan una segunda operación semiótica: ahora son las víctimas del terrorismo.

A partir de los '90 se equiparan las víctimas del terrorismo de estado a las víctimas del terrorismo, una nueva versión de la teoría de los dos demonios.

La superación o salida de la encerrona trágica entre la víctima y el victimario por un

tercero de apelación como es el caso de las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo; se limita nuevamente a otras formas de encierro: orden versus conflicto, la democracia no alcanza para ordenar la sociedad, los conflictos que aparecen a partir del año 2001 en Argentina renuevan posiciones conservadoras que reclaman castigo a los culpables, pero en nuevas versiones subjetivadas de la víctima. Ahora la víctima es el ciudadano que paga impuestos y se encuentra amenazado por la inseguridad.

En las sucesivas rupturas en esta historia reciente que comprende un poco más de tres décadas, existe una lógica de continuidad en los argumentos y los procedimientos. La presentación global de la víctima, hace de todos nosotros víctimas potenciales o en acto; en el lugar de la víctima se construye el no-lugar del ciudadano, el no-lugar del militante, el no-lugar de la materialidad del discurso; lo nuevo ya es viejo, bajo otro rostro la repetición hace al olvido, la presencia queda en ausencia.

Es necesario discernir, la crítica debe ser discernimiento.

Alain Badiou sostiene que la filosofía no debe dedicarse al recuento de víctimas.

“La filosofía, al menos aquella que tengo en cuenta, no encuentra ningún punto de partida interesante en la consideración de las víctimas, ni tiene la menor intención de tomar como acontecimiento del pensamiento filosófico la acumulación de desastres con los que se teje la historia de la humanidad desde hace milenios”⁶³

La moral conservadora hizo de la filosofía un ética y una epistemología que debe luchar contra el mal, operación a través de la cual la transforma en un programa de victimización del ser humano y de absolución de lo inhumano, éste último representado por el verdugo, ya que lo ubica en la grilla de lo irracional de la barbarie.

⁶² Hoy reemplazados por los terroristas.

⁶³ Badiou, Alain. Citado por Raúl Cerdeiras en su texto *La política que viene*. Página 1.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia. 2006.
- Badiou, Alain. "La ética y la cuestión de los derechos humanos". *Revista Acontecimiento*. Nro. 10-20. Buenos Aires. Año 2000.
- Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía. *Lacan con los filósofos*. Siglo XXI. México. 1997.
- Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa. Barcelona. 1998.
- Cerdeiras, Raúl. *La política que viene*. *Revista Acontecimiento*. Buenos Aires. Febrero 2002.
- Derrida, Jacques. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- Enaudeau, Corinne. *La paradoja de la representación*. Paidós. Buenos Aires. 1999.
- Esposito, R. *BIOS. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.
- Feinmann, José Pablo. *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*. Ariel. Buenos Aires. 1999.
- Foucault, M. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. La Piqueta. Madrid. 1992.
- Forster, Ricardo. *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Paidós. Buenos Aires. 2003.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Nova. Buenos Aires. 1972.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Editorial Antonio Machado. Madrid. 2003.
- Martyniuk, Claudio. *ESMA. Fenomenología de la desaparición*. Prometeo. Buenos Aires. 2004.
- Rinesi, Eduardo. *Las máscaras de Jano (Notas sobre el drama de la historia)*. Gorla. Buenos Aires. 2009.



Angelina Uzín Olleros: Master en filosofía y crítica de la cultura contemporánea (París 8). Magíster Scientiae en educación (UNER). Profesora de Filosofía (INSP). Docente Titular de las cátedras de Ética (UADER) y Filosofía Política (UNER). Autora del libro *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Imago Mundi. Buenos Aires. 2008.