

# La obliteración del actuar: la imposibilidad del acto. Una lectura estética de la reducción del hombre roto a la condición de la inacción

VÍCTOR VIVIESCAS \*

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá

**La obliteración del actuar:  
la imposibilidad del acto.  
Una lectura estética de  
la reducción del hombre  
roto a la condición de la  
inacción**

**The obliteration of  
acting: The impossibility  
of the act. An aesthetic  
reading on the reduction  
of the broken man to the  
condition of inaction**

**L'oblitération de l'agir:  
l'impossibilité de l'acte.  
Une lecture esthétique de  
la réduction de l'homme  
cassé à l'état d'inaction**

## Resumen

Propongo una reflexión sobre el acto en su vinculación con la acción: ya como “resultado del hacer”, ya como “ejercicio de la posibilidad de hacer”. Este hacer, que en la estética hegeliana funda la posibilidad de la realización del espíritu en la narrativa y el drama, está íntimamente vinculado con el ejercicio de la voluntad como expresión de la libertad del sujeto humano, cuyo paradigma es el héroe clásico del drama. Con apoyo en los planteamientos de Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben sobre la presencia de la víctima en la representación, busco demostrar que el hombre roto —imagen que propongo para comprender la situación de los hombres y mujeres de nuestro tiempo— es el extremo otro del héroe clásico: un héroe a quien se ha obliterado la posibilidad de la realización del acto.

**Palabras clave:** dramaturgia, estética, teatro, violencia en Colombia, hombre roto, crisis del drama, Hegel.

## Abstract

This paper invites the reader to reflect upon the act and its connection with action: either as “the result of doing something” or as “exercising the possibility of doing”. In Hegel’s aesthetics this doing creates the chance for the spirit to realize itself in narrative and drama, and is closely linked with the exercise of will as expression of human freedom, whose paradigm is the classic dramatic hero. By resource of Jean-Luc Nancy and Giorgio Agamben’s proposals regarding the victim’s presence in representation, we seek to demonstrate that the broken man —an image that can help us better understand the situation of contemporary men and women— is the extreme opposite of the classic hero: a hero whose capability to act has been obliterated.

**Keywords:** dramatic art, aesthetics, theatre, violence in Colombia, broken man, crisis of drama, Hegel.

## Résumé

Voici l’intention de cet article: Réfléchir sur l’acte dans son rapport à l’agir, que ce soit comme «résultat du faire» ou comme «exercice de la possibilité de faire». Ce faire, qui fonde dans l’esthétique hégélienne la possibilité de réalisation de l’esprit dans le récit et dans le drame est intimement lié à l’exercice de la volonté en tant qu’expression de la liberté du sujet humain, dont le paradigme est le héros classique du drame. M’appuyant sur les propositions de Jean-Luc Nancy et Giorgio Agamben sur la présence de la victime dans la représentation, j’essai de montrer que l’homme cassé —image proposée afin de comprendre la condition des hommes et des femmes de notre temps—, est l’extrême autre de l’héros classique, un héros dont la possibilité de réalisation de l’acte aurait été obliterée.

**Mots-clés:** dramaturgie, esthétique, théâtre, violence en Colombie, homme cassé, crise du drame, Hegel.



\* e-mail: vrviviescasm@unal.edu.co



**E**n el *Diccionario de la lengua española*, acto es sinónimo de acción, cuando esta es entendida como “ejercicio de la posibilidad de hacer” o como “resultado del hacer”. Acción, por su parte, tiene varias acepciones, una de las cuales es equivalente a la de acto como “ejercicio de la posibilidad de hacer”, la otra que quiero retener es la de acción como “resultado de hacer”, que funda la sinonimia con acto.

En lo que sigue me interesa provocar una reflexión sobre el acto en su vinculación con la acción: ya como “resultado del hacer”, ya como “ejercicio de la posibilidad de hacer”. Sobre todo esta última acepción, que vincula acto y acción con el hacer, retendrá mi atención. Pero, desde ya, y como adelanto de uno de los lugares a los que quiere llegar esta reflexión, señalemos dos últimas acepciones de acción, que están de manera explícita vinculadas con el arte de la representación narrativa y dramática. Acción es “en las obras narrativas, dramáticas y cinematográficas, sucesión de acontecimientos y peripecias que constituyen su argumento”. Y finalmente, acción es también “combate”, en el sentido de acción bélica o pelea.

Súbitamente nos encontramos ya con una representación de la acción en la narrativa y el teatro que son caras a Hegel, quien concebía el drama como combate y como modalidad del hacer: como expresión de la acción del hombre sobre el mundo. Este hacer, que en la estética hegeliana funda la posibilidad de la realización del espíritu en la narrativa y el drama, está íntimamente vinculado con la posibilidad del ejercicio de la voluntad como expresión de la libertad del sujeto humano. La tesis de mi ensayo es que esta posibilidad del hacer ha sido obliterada al individuo roto, que es mi imagen del hombre actual. En lo que sigue, trataré de argumentar este planteamiento.

La idea de la acción como fundamento de la representación narrativa y dramática es fundacional en la estética occidental. Se remonta a la *Poética* de Aristóteles, en la que la tragedia es presentada como “imitación-representación de hombres en acción”. Ya desde allí, Aristóteles privilegia el papel de la acción sobre el del agente: la imitación de hombres en acción pone el acento en la acción y deja, de una cierta manera, en una posición subsidiaria al hombre que ejecuta esta acción. La argumentación para esta decisión está en la calificación ética de la acción, que le permite a Aristóteles establecer una primera tipología de la representación dramática y épica,

dividiendo las representaciones con base en el criterio del valor ético de la acción y del héroe, separando la comedia —imitación de hombres peores que el común de los mortales— de la tragedia, que imitaría a hombres mejores.

En el establecimiento del privilegio de la acción, en Aristóteles, se impone una dialéctica de la relación acción-sujeto de la acción, en la que la acción engendra a su sujeto: el contenido de la acción determina el contenido y la caracterización del héroe y, también, el campo de identificación del espectador con el mismo héroe. Identificación que es fundamental en la economía de la tragedia, cuyo propósito es el de provocar la compasión y el temor, para “expurgar al alma de estas pasiones”, por medio de la catarsis. Este privilegio de la acción sobre el héroe tiene además una importancia adicional que le concede el hecho de que el acto —en la mayoría de los casos, con el contenido de la toma de una decisión— precede al sujeto del acto, el cual se constituye justamente por el contenido del acto mismo.

Un segundo aspecto de la estructura de la acción en la *Poética* aristotélica, la necesidad de la oposición, del conflicto o, como lo llama el autor, el contraste, lo pone de relieve Olimpio Musso<sup>1</sup>, al identificar las figuras de *protagonista* y *antagonista* en la acción trágica. En particular el autor precisa cómo la función del antagonista es esencial para la evolución del drama, el cual significa, de acuerdo con su raíz etimológica, *acción*<sup>2</sup>. No sabría haber contraste dramático en la tragedia con la sola presencia del protagonista, este, “por sí solo, empero, no hace drama”. Para que haya drama, “tiene que existir [...] contraste. Y eso se concreta cuando hay un antagonista, el cual, ya sea representado por el deuteragonista o por el tritagonista, pasa a ser el catalizador de la acción”<sup>3</sup>. Lo dramático, concluye el autor, leyendo a Aristóteles, “se da cuando existe el contraste protagonista-antagonista, que desemboca casi siempre en la tragedia”<sup>4</sup>. La acción, entonces, es fundamentalmente un proceso, una suerte de devenir, algo que sucede en el tiempo, como exteriorización de las tensiones que oponen a protagonista y antagonista. Esta exteriorización de las tensiones se logra mediante la acción, que sería la puesta en acto de la voluntad, de la interioridad, carácter e intereses de la dupla conformadora de lo dramático: protagonista en oposición al antagonista. Esta estructura —ya podemos decir “clásica”— de lo dramático, provoca en Musso una interrogación que compartimos y a la cual volveremos más adelante. Se pregunta el autor, dada la caracterización que ha leído en Aristóteles de lo dramático en la tragedia: “Si se sale del esquema propuesto en el cual parece basarse el teatro clásico griego, ¿puede darse de todos modos un teatro dramático?”<sup>5</sup>. Más aún, completa su interrogante con uno nuevo: “O bien, como último análisis, ¿habremos de dar por sentado, en el mundo llamado occidental, el fin de las pasiones, y contemplar una humanidad psíquicamente enferma, de cuyas locuras parece improbable, cuando no imposible, hallar la catarsis?”<sup>6</sup>.



1. Olimpio Musso, “Protagonista y antagonista”, en *El personaje dramático* (Madrid: Taurus, 1985), 13-18.
2. *Ibíd.*, 16.
3. *Ibíd.*, 17.
4. *Ibíd.*, 18.
5. *Ibíd.*
6. *Ibíd.*



Referida, no a una condición de enfermedad psíquica, pero sí a una imposibilidad de completar el esquema de lo dramático como una expresión de un estado enfermo del mundo, nuestra reflexión quiere también interrogarse sobre la obsolescencia del drama, la destitución de la acción y el estatuto del protagonista de la imaginación teatral en nuestra circunstancia actual.

Pero, habiendo reconocido la condición fundacional de la *Poética* de Aristóteles, es Hegel quien quizás establece la condición privilegiada de la acción de una manera definitiva y quien retendrá nuestra atención. En todo caso, es la estructura de la acción, del acto y de la articulación del héroe con la voluntad y la decisión en la conceptualización hegeliana la constelación que mejor nos permite contrastar la obliteración del acto en nuestra situación actual.

En las *Lecciones de Estética*<sup>7</sup>, Hegel postula la superioridad del arte sobre la naturaleza, como condición específica de lo que denomina “lo bello artístico”. En el apartado sobre “La determinación del ideal”<sup>8</sup>, habiendo establecido la superioridad de lo “bello artístico” sobre lo “bello natural”, Hegel acomete la demostración de que esto bello artístico no puede quedarse en mero concepto general sino que “debe pasar a la determinación real”; es decir, que lo bello artístico, según su concepto mismo, “tiene en sí determinación y particularidad”<sup>9</sup>. Esta salida de sí de lo bello artístico hacia la determinación y la particularidad obliga su salida a la finitud y a la exterioridad, en esta dialéctica específicamente hegeliana que reclama que la “idea”, para devenir verdad, “tiene que pasar a la realidad”<sup>10</sup>. En la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de preservación —o mejor, de realización— del ideal en la finitud, cobra un valor inusitado el concepto de acción.

Respondiendo a la pregunta “de qué manera, a pesar de la salida a la exterioridad, a lo no ideal, lo ideal que determina lo bello artístico está en condiciones de conservarse y de qué manera la existencia finita es capaz de recibir en sí la idealidad de lo bello artístico”, Hegel nos invita a considerar tres aspectos: la determinación del ideal como tal, la acción y la determinación externa del ideal. La determinación del ideal como tal es lo divino que aparece como lo divino mismo, como la particularidad y, argumento fundamental en su demostración, como “lo divino en la realidad humana”, lo que llama “lo substancial”. La determinación externa del ideal depende de este ideal encarnado en la subjetividad, como veremos a continuación, gracias a la acción y la situación del mundo donde la subjetividad puede desplegarse, de nuevo como acción. Es la acción misma, momento intermedio en la terna de conceptos considerados, la que dota de dinamismo el mecanismo de la determinación y la que garantiza —o no garantiza— la preservación del ideal en su salida a lo finito particular.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estética*, traducción, estudio, prólogo y notas de Alfredo Llanos, v. II (Buenos Aires: Siglo xx, 1983), 129-162.

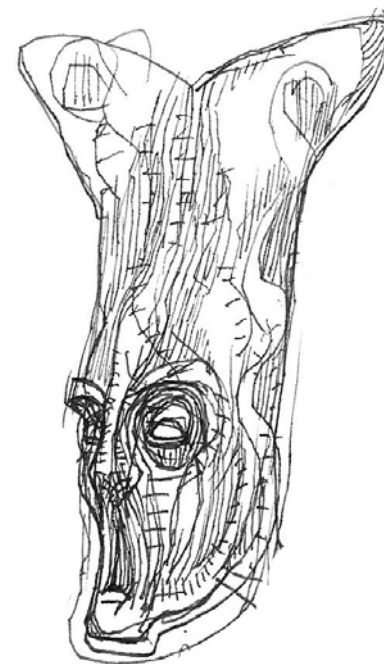
8. *Ibíd.*, 156.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.*, 129.

Lo que Hegel designa como acción es un proceso mediante el cual la determinación se sigue desarrollando a través de su particularidad hacia la diferencia en sí y la solución de la misma. Esta particularización de la determinación funda la existencia y la identidad del héroe, como desarrollaremos más adelante. Pero, de momento, lo que nos interesa destacar es la condición de proceso de la determinación y la función que en este proceso cumple la acción. Que el ideal se determina como proceso, es decir, sale de sí y se particulariza, significa que en un momento de la dinámica del devenir real del ideal este se hace unilateral, se vuelve lucha y conflicto. Esta lucha y conflicto es justamente el contenido dinámico de la acción. Pero, en Hegel, la acción no obtendría su verdad en la sola lucha, en el solo conflicto, porque, a riesgo de disolverse en la particularidad, el ideal realizado por su determinación en la lucha y el conflicto debe “volver sobre sí reconciliado”. Es de la mayor importancia para mi comprensión de la acción —y de sus posibilidades o su negación— en el tiempo presente la estructura de totalidad con la que la dota Hegel en su demostración. La acción es un salir de sí del ideal hacia la particularización mediante la oposición, la lucha y el conflicto, pero que no sabría ser, no sabría obtener su condición de verdad, sin el segundo momento de la reconciliación, del volver sobre sí reconciliado del ideal.

En la constitución de la acción, Hegel continúa reclamando nuestra atención sobre tres aspectos que determinan esta constitución: el estado general del mundo, la situación y la comprensión de la situación por parte de la subjetividad. El estado general del mundo determina la acción porque actúa como presupuesto para la acción individual, es decir, para la acción del ideal encarnado en una subjetividad. Es por ello que determina la constitución y la esfera de acción del sujeto, encarnado en la representación narrativa y dramática en el héroe. El estado general del mundo determina las posibilidades de la autonomía individual, que será el atributo absoluto de los héroes clásicos, en la tipología de héroes que Hegel establece en el mismo apartado de su libro; o bien determina el recorte de la esfera de acción en las situaciones prosaicas, que el autor identifica como la condición del héroe moderno; y, finalmente, determina también las posibilidades de reconstitución de la autonomía individual. No olvidemos que, independiente del espacio que determine el estado del mundo para la acción, esta no sabría ser en ausencia de este último momento de reconciliación que, en el nivel de la subjetividad, lee ahora Hegel como, justamente, reconstitución de esta autonomía. Por su lado, la situación hace referencia a la particularidad del estado “cuya determinación produce la diferencia y la tensión provocando la acción”<sup>11</sup>. Como ya antes vimos, las posibilidades de la acción de la individualidad dependen del estado del mundo, pero este estado se particulariza —podríamos aun decir que se historiza, en la particularidad del momento del estado, que actúa como suelo de la acción del



11. *Ibíd.*, 160.

sujeto—. La condición particular del estado determina la situación, es decir, el grado de adecuación del individuo al estado general del mundo. Es obvio que la acción, como proceso de unilateralización del ideal, surge en situaciones de desequilibrio o de equilibrio precario. Este devenir unilateral del ideal garantiza la dinámica del proceso y posibilita la acción misma, casi diríamos: demanda la acción. Es en una situación no estable, en una situación en presencia de tensiones y desequilibrios que la acción aparece como instrumento y medio de realización de la individualidad que se verifica a sí misma en el proceso de la acción, llevando la condición de inestabilidad a un nuevo momento reconciliado, en el que la individualidad recupera su autonomía y el ideal retorna a sí reconciliado.

Pero es fundamental en esta comprensión de la dialéctica que relaciona al sujeto con el mundo y con la situación la apropiación que de ellos realiza la individualidad. La comprensión de la situación por parte de la subjetividad, este tercer elemento para comprender la dinámica de la acción, determina la posesión y la conciencia del sujeto de su circunstancia. Es justo porque hay tal apropiación que se produce la que Hegel denomina “la verdadera, la auténtica acción”<sup>12</sup>: la reacción por la que sale a escena la lucha y la solución de la diferencia. Es decir, si bien la situación desequilibrada del mundo y del sujeto en su relación con el mundo es la condición para que se produzca la acción, la individualidad —diríamos— abarca de una sola mirada todo el proceso: la conciencia de la situación, su comprensión de la tensión y de la unilateralidad de la misma provoca la reacción dinámica, al tiempo que esta comprensión guía el proceso de la acción. Es decir que en la acción no habría posibilidad de una carencia absoluta de autonomía del sujeto, si bien sí una situación de crisis o de tensión de la misma. Pero nunca carencia absoluta de autonomía del sujeto, porque el hacer de esta individualidad hegeliana no es un hacer ciego, no es un hacer azaroso; la acción no es el resultado de un hacer caótico sino la afirmación y verificación de la autonomía del sujeto. Es decir, la afirmación de la autonomía de un sujeto que ve su propia libertad amenazada —pero nunca radicalmente extirpada— y que, con plena conciencia y posesión de la estructura del acto como una totalidad, restablece su autonomía y con ello su libertad amenazada. Es esta estructura de la acción la que determina la importancia de la voluntad como motor y medio de afirmación de la subjetividad del sujeto y, además, como pieza central de la estructura de la acción.

La reconstrucción de la autonomía individual es también explicada por Hegel como la posibilidad de “salir de la prosa del mundo”, es decir, de restablecer los derechos de lo espiritual en la individualidad. Es en este proceso que aparece la voluntad como determinante estructural de la acción y como atributo de la determinación de la subjetividad ideal en el estado del mundo, es decir, como encarnación del espíritu en

12. *Ibíd.*

el individuo. Hegel señala: si hemos de hablar del estado de la realidad espiritual en el mundo “hemos de abordarla bajo el aspecto de la voluntad”<sup>13</sup>. Es en un individuo dotado de voluntad en donde se realiza el espíritu: “el espíritu entra en la existencia a través de la voluntad”. De allí se desprende que las posibilidades de la acción dependerán de la estructura de la voluntad en la individualidad y la estructura del mundo, lo que Hegel denomina “los inmediatos vínculos substanciales de la realidad”, los cuales determinan “la manera concreta bajo la cual entran en acción las determinaciones de la voluntad, los conceptos de lo moral y legal, y lo que en general llamamos justicia”<sup>14</sup>.

Encontramos de nuevo la contradicción y la diferencia como determinantes de la posibilidad de la acción, en este caso como contradicción entre voluntad y estado del mundo. Me interesa sobre todo destacar el valor que le asigna Hegel a lo que “en general llamamos justicia” en la constitución del mundo como suelo para la acción. De hecho, Hegel se interroga inmediatamente sobre esta constitución, sobre el “cómo ha de estar hecho semejante estado general del mundo” para mostrarse “adecuado a la individualidad del ideal”<sup>15</sup>. En la argumentación hegeliana, de manera simétrica a la imposibilidad de una ausencia absoluta de la autonomía, no habría posibilidad de la acción en la ausencia absoluta de la justicia como constitutiva del estado general del mundo y como condición de la adecuación del mundo como suelo de la acción de la individualidad. Recordemos que la subjetividad ideal “está destinada a la acción”, ya sabemos por qué: como medio de particularización de lo espiritual en la existencia concreta de la individualidad. Pero esta subjetividad, que se encuentra en el origen de la posibilidad de la acción, por la determinación del ideal del arte, tiene como contenido lo divino: como encarnación de lo divino mismo o de la idea, como encarnación de una multiplicidad de dioses y/o, en todo caso, como realidad humana misma. Dicho de otro modo, la humanidad de la individualidad proviene de que sea la encarnación de lo divino. Las diferentes etapas de esta encarnación determinan en Hegel las posibilidades de una tipología del héroe, como abordaremos a continuación. Pero esta digresión actual quiere volver a poner en relieve la simetría en la exigencia estructural de una determinada autonomía en el sujeto y de una determinada condición de justicia en el mundo, a fin de que la acción se pueda verificar, es decir: a fin de garantizar un sujeto para la acción y un mundo que sea suelo, que sea adecuado para esta acción. No es ocioso recordar que esta estructura de la acción es la que permite garantizar la humanidad —la realización del espíritu como realidad humana— del sujeto de la acción.

De la tipología del héroe que propone Hegel, nos detendremos en el héroe que encarna la autonomía individual, que corresponde en su división al héroe clásico, al de la época heroica. No podríamos detenernos aquí a demostrar cómo en el fondo este



13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*

héroe es arquetípico, es decir, sirve como modelo de toda la clasificación y contiene en sí, como potencia, como momento, todas las singularidades que propone Hegel a continuación. Bástenos argumentar que el héroe clásico sintetiza la conceptualización de mundo, individualidad, situación y acción que Hegel desarrolla en este apartado de su *Estética*, y que nosotros hemos recorrido en este texto. Además del hecho de que nuestra reflexión quiere detenerse de manera específica en la acción —mejor, en la imposibilidad de la acción— del individuo contemporáneo y del sujeto de la acción dramática en la dramaturgia actual, como esperamos concluir más adelante.

Pero es de destacar desde ya, antes de presentar sucintamente la estructura del héroe en la conceptualización hegeliana, que su argumentación de la acción no se ha detenido nunca hasta ahora —y no se detendrá en lo que sigue— en establecer una caracterización diferente para el héroe en cuanto protagonista o en cuanto antagonista, para retomar la división que fundamenta la acción en Aristóteles en la lectura de Olimpio Musso que citábamos hace poco. Es porque, dada la concepción de la acción en Hegel, no podría existir en ausencia absoluta de autonomía —del sujeto— o de justicia —en el estado del mundo— que esta estructura cobija por igual al héroe protagonista y al héroe antagonista. Es decir que en la concepción de la acción en Hegel, sobre todo en la consideración del héroe clásico, todo protagonista es un protagonista de estructura ética. La tragedia, como señala en el apartado de la poesía dramática de las mismas lecciones, es el espacio de confrontación de dos valores encarnados por dos distintos héroes. Es decir que ya de manera intempestiva, la estructura del héroe es desde siempre una estructura ética. Al mismo tiempo, la posibilidad del conflicto —y, por ende, de la acción, que es la manera en que este se particulariza, se desenvuelve en el tiempo y se cierra como “reconciliación”— solo se da en la presencia de un suelo común que acoge y soporta a los participantes en la acción —contrincantes y oponentes circunstanciales en “este” momento singular del estado del mundo al cual da existencia el relato narrativo o dramático—. Más aun, la tragedia no podría tener como héroe —ni protagonista ni antagonista— a una individualidad que no tuviera como determinación la defensa o la encarnación de un valor. No sabría haber “héroes cuya determinación fuera un antivalor”. Esta consideración, que determina lo que quiero llamar constitución ética del héroe clásico, determina al mismo tiempo la condición de pares, de iguales, de los héroes que entran en colisión en la estructura de acción del drama —de manera privilegiada en la epopeya, como en *La Ilíada*, y en la tragedia, como en *Antígona*, pero no de manera exclusiva; hay que recordar, sin que podamos desarrollarlo ahora, que para Hegel, también el héroe del drama, ese género moderno que es una síntesis de las posibilidades de la tragedia y la comedia clásicas, es un personaje cuya estructura es fundamentalmente ética: puede salir de sí, en su



exclusividad y unilateralidad, pero se objetiva en la acción que provoca el conflicto, para regresar a sí reconciliado—.

El héroe de lo dramático, que se verifica de manera privilegiada en el héroe clásico, es el individuo ideal y acabado en sí mismo: “lo objetivo ha de ser todavía lo suyo”, dice Hegel, pero no desligado de la individualidad de su subjetividad. En este sentido: “lo universal tiene que ser real en el individuo como lo propio y más propio del individuo”; pero no como pensamiento, sino “como lo propio de su carácter y ánimo”. Es decir, el héroe es una subjetividad particular plena. Hay para él una exigencia de inmediatez y de casualidad, que daría cuenta de su reacción frente al estado del mundo. Que daría cuenta de su reacción, es decir, de la forma en que despliega su propia autonomía, pero que también realiza en él lo universal, especificándolo: “para la unidad de lo universal y lo individual [en el héroe], frente a la distinción y mediación del pensamiento, exigimos la forma de la inmediatez, y la autonomía a la que nos referimos recibe la forma de la autonomía inmediata”<sup>16</sup>. Un comentario obligado, ingenuo y un tanto evidente, es que la estructura del héroe en Hegel destaca su condición “humana”: es decir, no es concepto, no es pensamiento; es particularidad que vibra con la fragilidad de lo humano, pero sin expulsar los últimos restos de lo humano; de allí su inmediatez y su exposición a la casualidad. Dicho de otro modo, este comentario ingenuo significa que si verificamos una caducidad de la acción, una caducidad de la posibilidad del acto entendido como resultado de la acción en la circunstancia presente, no lo hacemos porque el individuo presente no pueda equipararse a una divinidad, sino porque la condición de fragilidad del individuo ha llegado a un extremo, se ha hiperbolizado de una manera tal que ya no permite la existencia de un héroe que, ya incluso desde Hegel, preserva su humanidad, pero al tiempo que preserva una potencia de autonomía y una aspiración a un mundo que en su constitución preserve “lo que llamamos justicia”. Es decir que la destitución de la acción en el sujeto que representara al héroe dramático o narrativo de la circunstancia actual solo pone en evidencia la destitución de lo humano en esta circunstancia actual, en el estado del mundo que constituye nuestra situación. Volveré sobre este punto en la conclusión.

Esta preservación de la humanidad en el héroe —vinculada directamente a lo que llamamos también preservación de la autonomía— se verifica de nuevo en la permanencia de lo “peculiar” como singularización del mismo. Dicho de otro modo, el héroe no es una abstracción: es una pura potencialidad que se actualiza en el acto —en el devenir, en el arribar a ser mediante la acción—, que se confronta con el estado del mundo que intuye y/o reconoce como opuesto a su voluntad, pero que no es meramente un “héroe heroico”, sino un héroe dotado de la fragilidad de lo humano, fragilidad que logra ser superada justamente por la acción y en el acto. Esta

16. *Ibíd.*, 162.

condición humana del héroe, que reconocemos en la preservación de lo peculiar, es decir, de lo propio o privativo de cada individualidad, de lo que hace de él una realidad singular, especifica la dialéctica de singular / universal que dota de sentido a la estructura de la acción en el relato narrativo y dramático. Y lo hace porque le otorga el sentido de decisión al acto. El resultado de la acción, ese momento de verificación de la dialéctica de universal y singular, es el acto como decisión y como expresión de lo peculiar, lo absolutamente singular del héroe; expresión de la singularidad que en el mismo movimiento restablece la universalidad de la singularidad. Así concluye Hegel su reflexión sobre la acción: “[Lo peculiar] aparece [en el héroe y en la acción, en el resultado de la acción, en el acto] puramente como decisión, ejecución y omisión arbitraria del sujeto que descansa únicamente en sí, de sus sentimientos, disposiciones, fuerzas, capacidades, de su astucia y su habilidad”<sup>17</sup>. Donde volvemos a identificar la autonomía como atributo del sujeto. Una autonomía que no es concepto, que no escapa a la determinación, es decir, que no es autonomía retenida en la universalidad sin particularidad, que no es autonomía que descansa en la individualidad del carácter subjetivo sin contenido substancial, sino una autonomía plena que consiste “solamente en la unidad y compenetración entre individualidad y universalidad”<sup>18</sup>.

La circunstancia histórico-filosófica de los tiempos presentes está definida, desde mi perspectiva, por la fragilidad de lo humano. Esta fragilidad de lo humano se expresaría en la creciente cosificación de la realidad, en la limitación de las posibilidades de la acción y, en definitiva, en la imposibilidad del acto como verificación, como realización de la acción. La cosificación de la realidad, en mi reflexión, hace referencia al peligro creciente de que la realidad pueda prescindir de los sujetos, de los individuos hombres y mujeres que somos, que se imponga un estado del mundo en el que la subjetividad no pueda reclamar su presencia y su consideración. Desde una perspectiva hegeliana, esta creciente cosificación de la realidad tiene su punto máximo de expresión en la destitución de la acción, entendida desde esa perspectiva como exteriorización, como verificación de la proyección de la individualidad en el mundo, de realización de la subjetividad en la acción. Esta limitación de las posibilidades de la acción —ya por su inanidad, ya por su imposible realización— desemboca en la imposibilidad del acto. El acto, como lo hemos venido reflexionando, es la culminación de la acción, el término de un proceso de actualización y constitución del sujeto en la pura dinámica de su realizarse en la exteriorización de su singularidad en su constitución misma en el hacer.

Esta circunstancia histórico-filosófica nos acoge por igual a hombres y mujeres, a los ciudadanos todos, como suelo que determina el estado actual del mundo, para hacer referencia al planteamiento de Hegel que ha retenido nuestra atención en la

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*, 161.

primera parte de esta reflexión. Pero, de la misma manera que el héroe se convierte en metáfora y expresión de la individualidad, en la misma argumentación hegeliana, es preciso preguntarnos cuál es el contenido del héroe que se convierte en expresión de la condición actual que compartimos hombres y mujeres. Yo me encuentro en un proceso de argumentación de que la figura que sintetiza la circunstancia actual que compartimos es la de “el hombre roto”. El hombre roto sería la figura de una extrema fragilidad de lo humano, de una circunstancia que pone en evidencia, como una especie de fulguración irritante, engeguecedora, el riesgo que amenaza lo humano: su desestimación, su abdicación, su pasar al lado sin consideración. Eso que ya he mencionado como posibilidad de que la realidad cosificada pueda renunciar a la consideración de la presencia y de los deseos, de las voluntades de los hombres y mujeres singulares.

El hombre roto, entendido en la manera en que intento formularlo, no es meramente una abstracción. Es la manera de designar la precariedad de lo humano. Pero, de manera singular, se expresa o se encarna en la víctima de los procesos sociales de violencia y, de manera extrema, en el desaparecido. Se expresa en ellos, pero no se reduce a ellos. Esa es la posibilidad que preserva esta figura de expresar la condición del presente, lo que llamo la situación histórico-filosófica de nuestra circunstancia actual. Quiero insistir en el hecho de que el hombre roto acoge como expresión la condición presente, porque una de las determinaciones del hombre roto es el asalto, la destitución de la eticidad como condición común del estado del mundo que podría, eventualmente o todavía, preservar la posibilidad de una interacción —de permanencia en el contraste o en el disenso— de los individuos, hombres y mujeres que somos. Pero si se encarna o expresa de manera privilegiada en la víctima y/o en el desaparecido, es porque en la estructura de estos se lee de manera expresiva la situación general que nos identifica. El hombre roto sería el extremo otro del héroe de lo dramático en la consideración hegeliana. Sobre esto tenemos que volver.

El hombre roto es el objeto de un proceso intenso de desobjetivación. En esto acoge en sí la constitución de la víctima, tal como la ha estudiado Giorgio Agamben en *Homo Sacer III*<sup>19</sup>. Es, por un lado, el objeto de una violencia infinita. Por otro lado, el objeto de un intenso intento de borramiento, de destitución, de invisibilización; estrictamente, de desaparición. Es por ello que en los procesos sociales violentos la agresión que se ejerce sobre los hombres y mujeres suele estar acompañada de un proceso concomitante de negación y de olvido. Agamben analiza bien la correspondencia entre el proceso de infinita violencia sobre las víctimas, que se ejerce en los campos de concentración en la época nazi, y la voluntad de borrar toda huella, de negar, de invisibilizar esta agresión.



19. Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, Homo Sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-textos, 2005).

Por otro lado, el hombre roto es el objeto de una usurpación de su presencia en el proceso de representación; es el objeto de una suprarrepresentación, en el sentido en que lo analiza Jean-Luc Nancy en *La representación prohibida*<sup>20</sup>, cuando trata el problema de la crisis de la representación, de nuevo, en los campos de concentración en la misma circunstancia citada. Como objeto de este intento de suprarrepresentación, el hombre roto es objeto de un proceso de destitución de su figura, de su presencia, de su singularidad. Esta destitución es la expresión de un poder que se impone, no que se opone, a la presencia misma de la singularidad. La suprarrepresentación, tal como la define Nancy, consistiría en una usurpación total del otro, un borramiento del otro en provecho de un asalto de ese espacio por la presencia infinita del victimario. La suprarrepresentación hace referencia, en la argumentación de Nancy,

[...] a ese régimen en el que se trata no solo de representar a la humanidad triunfante en un tipo [...], sino de (re)presentar a un tipo que es de por sí el (re)presentante no de una función [...], sino de una naturaleza o esencia [...] en la cual consiste verdaderamente la presencia de la humanidad autocreadora (y en este sentido divina, pero divina sin ninguna distancia con lo divino, o sin 'santidad').<sup>21</sup>

Antes de detenernos en esta "divinidad sin santidad" de la suprarrepresentación, señalemos desde ya la consecuencia de esta usurpación de la presencia del otro en el proceso nazi. Este proceso de suprarrepresentación habría tenido como consecuencia, no solo el borramiento del otro, sino que habría aquejado de manera definitiva la posibilidad misma de la representación. Como lo señala Nancy mismo, la "efectividad" de los campos de concentración: "habría consistido, ante todo, en un aplastamiento de la representación misma, o de la posibilidad representativa, de modo que aquello, en efecto, o bien no tiene como objetivo representar de ninguna manera, o bien somete a la representación a la prueba de sí misma: cómo dar presencia a lo que no es del orden de la presencia"<sup>22</sup>.

Es fundamental en mi argumentación, también para arribar a una conclusión, esta formulación paradójica de una "divinidad sin santidad" en el gesto imperativo del victimario en relación con la víctima o, como lo estoy proponiendo, con el hombre roto. En otros textos yo he planteado que el hombre roto es el objeto de una violencia infinita, de una violencia profana, no sagrada, que pone en evidencia la ausencia de eticidad del victimario<sup>23</sup>. Esto es fundamental para entender mi hipótesis de imposibilidad del acto. Recordemos cómo Hegel plantea que la singularidad es la exteriorización y realización del espíritu en el individuo; de esta manera lo divino se hace humano; o de otra manera, lo humano es realización de lo divino en un mundo secularizado. La "divinidad sin santidad" del victimario es la expresión de una doble usurpación:

20. Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida, seguido de La Shoa, un soplo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 33-43.

21. *Ibíd.*, 43.

22. *Ibíd.*, 33.

23. Ver: Víctor Viviescas, "Individuo roto / cuerpo desmembrado / espíritu en huida". *Revista Teatro/CELCIT* 33 (2008): 170-180. [Para consulta en la web: <http://www.celcit.org.ar/publicaciones/>]; Víctor Viviescas, "Dramaturgia colombiana: el hombre roto". *Conjunto* 141 (2007): 22-32. [Para consulta en la web: <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistaconjunto/141/>].

usurpación de lo humano que constituiría lo sagrado de la víctima, que, como ya dijimos, es sometida a un intenso proceso de desubjetivación, en mi terminología, de deshumanización; pero usurpación también de lo divino mismo, que en un mundo secularizado se expresaría como eticidad de la acción y, recordémoslo, como suelo de un mundo que preserva “lo que llamamos justicia”, pero que en el victimario aparece como negación de la eticidad, de usurpación sin resto del espacio de acción —incluso de oposición y contraste— del otro.

Pero, en lo que respecta al hombre roto, esta usurpación de su lugar en el espacio de la representación es al mismo tiempo su destitución del espacio de la acción. Ya habíamos señalado cómo en la argumentación hegeliana son fundamentales para la acción la preservación de un suelo ético de justicia en la constitución del mundo, por un lado, y, por otro, la preservación de un resto de autonomía en la acción de la subjetividad individualizada. Aún más, destacamos en su momento cómo el sujeto de la acción está dotado de una capacidad de “comprensión de la situación”; lo que Hegel llama “comprensión de la situación por parte de la subjetividad”<sup>24</sup>. El cielo del mundo donde el hombre roto ocupa el lugar del hombre es un cielo opaco. El hombre roto, objeto de un proceder violento que interdicta su voluntad, es al mismo tiempo catapultado a un mundo opaco en el que ya no es posible orientarse: no hay comprensión de la situación por parte de la individualidad, no hay espacio para que la “realidad espiritual” se exprese en el mundo bajo el aspecto de la voluntad, no hay más aspiración o reclamo de justicia, con lo cual el mundo pierde su adecuación para que sea posible la singularización del ideal en la individualidad; no hay, por último, espacio para constitución de lo peculiar en la individualidad, de esto que veíamos con Hegel como la expresión de lo propio o privativo de cada individualidad o cosa que se realiza en un accionar libre y dispuesto a la reacción de la casualidad que le ofrece el mundo. En este cielo opaco el acto está destituido de posibilidad.

Nada reclama que no podamos intentar una transformación de la situación presente. Pero, quizás, el primer gesto que esta misma situación reclama es el de la comprensión de la misma en toda su claridad, es decir, en toda su brutalidad.



24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estética*, traducción, estudio, prólogo y notas de Alfredo Llanos, v. II, óp. cit., 160.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo que queda de Auschwitz, Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2005.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Estética*. Traducción, estudio, prólogo y notas de Alfredo Llanos. Vol. II. Buenos Aires: Siglo XX, 1983.
- MUSSO, OLIMPIO. “Protagonista y antagonista”. En *El personaje dramático*. Madrid: Taurus, 1985.

NANCY, JEAN-LUC. *La representación prohibida, seguido de La Shoa, un soplo*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

VIVIESCAS, VÍCTOR. "Individuo roto / cuerpo desmembrado / espíritu en huida". *Revista Teatro CELCIT 33* (2008): 170-180.

VIVIESCAS, VÍCTOR. "Dramaturgia colombiana: el hombre roto". *Conjunto 141* (2007): 22-32.

