

Apuntes para una filosofía política de los sueños. Subjetividad y libertad de la experiencia onírica

Notes for a Political Philosophy of Dreams. Subjectivity and Freedom of the Oniric Experience

Cecilia Mc Donnell

Correspondencia:
cecilia.mcd@gmail.com

Filiaciones Institucionales:
CONICET-Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Argentina / Universidad Nacional de Rosario (UNR). Argentina

David Sibio

Correspondencia:
david.sibio.ok@gmail.com

Filiaciones Institucionales:
Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Universidad de Buenos Aires (UBA) . Argentina

RESUMEN: Este artículo toma como disparador la lectura de *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt, a partir de la cual postularemos una doble hipótesis de trabajo. Por un lado, que los sueños pueden operar como “sismógrafo” captando los movimientos tectónicos de un contexto sociopolítico excepcional; por el otro, que tales sueños tienen la potencia de funcionar como una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Para ello, propondremos una analítica del poder en términos de un diagrama que se despliega punto por punto, aunque desigualmente, en una red de relaciones. Desde esta perspectiva, consideraremos a los sueños como *hypomnemata*, i.e. relatos verdaderos que contribuyen a la producción de subjetividad para

Cómo citar:

Mc Donnell, C. y Sibio, D. (2022). Apuntes para una filosofía política de los sueños. Subjetividad y libertad de la experiencia onírica. En *Revista psicoanálisis en la universidad* N°6. Rosario, Argentina, UNR Editora. Pág 77 a 93.

ISSN: 2683-9938 (en línea)



Licencia: Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Responsabilidad editorial:
Universidad Nacional de Rosario.
Argentina. Facultad de Psicología.

Recibido:

01 - 10 - 2021

Aceptado:

12 - 10 - 2021

Publicado:

05 - 05 - 2022

pensar y ejercer la libertad. Nos ocuparemos de revisar cómo funciona esta propuesta tanto en el archivo beradtiano como en los sueños lazarianos (de prisión, concentracionarios y post-concentracionarios) que recupera Jean Cayrol en su archivo. Veremos que esta apuesta interpretativa nos permitirá pensar políticamente a los sueños incluso en los contextos más opresivos, así como también en la actual situación pandémica.

PALABRAS CLAVE: sueños - poder - dominación - subjetividad - libertad.

ABSTRACT: This paper is triggered by the reading of Charlotte Beradt's *The Third Reich of Dreams*, from which we will postulate two hypothesis. On the one hand, that dreams can operate as a "seismograph" capturing the tectonic movements of an exceptional socio-political context; on the other hand, that such dreams can function as a surface that put into play the subject's possibilities of action to think and exercise freedom in relation to the practices of subjectivity production. To this end, we will propose an analytic of power in terms of a diagram that unfolds point by point, albeit unevenly, in a network of relations. From this perspective, we will consider dreams as hypomnemata, i.e. true narratives that contribute to the subjectivity production for thinking and exercising freedom. We will review how this proposal works both in the Beradtian archive and in the Lazarian dreams (prison, concentrationary and post-concentrationary dreams) recovered by Jean Cayrol in his archive. We will see that this interpretative approach will allow us to think dreams in political terms, even in the most oppressive contexts, as well as in the current pandemic situation.

KEYWORDS: dreams - power - domination - subjectivity - freedom.

Hace poco más de una década, Jacobo Siruela legó una pregunta sumamente interesante que, creemos, precisa ser atendida: ¿por qué dejar que prime el mundo de la vigilia por sobre el onírico si ambos representan los dos polos de la experiencia humana? De hecho, el escenario onírico ocupa casi un tercio de nuestro paso por el teatro del mundo y, así y todo, ha quedado relegado de los estudios filosóficos, históricos, sociales y políticos por ser considerado demasiado fantástico o directamente inexplicable dentro de los parámetros de la sensata razón. En el mejor de los casos, su tratamiento ha quedado circunscrito al análisis de las vidas de los individuos y a las operaciones del inconsciente, como si nada tuvieran para decir en torno a los contextos socio-políticos de los soñantes o como si nada pudieran aportar al vasto campo de la filosofía. Este artículo pretende ir a contrapelo de tal tendencia. Tomando como disparador una serie de reflexiones que se desprenden de la lectura del texto *El Tercer Reich de los sueños* de Charlotte Beradt –de reciente traducción al castellano de la mano de los queridos colegas Soledad Nívoli y Leandro Levi–, postularemos una doble hipótesis de trabajo. Por un lado, recuperando la pista que los traductores proponen en el prólogo del libro, que los sueños pueden operar como “sismógrafo” captando los movimientos tectónicos de un contexto sociopolítico turbulento (Levi & Nívoli, 2019); por el otro, que tales sueños tienen la potencia de funcionar como una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Como apuesta metodológica consideraremos que, si bien el caso

de los sueños del Tercer Reich es, sin duda alguna, paradigmático, la comprensión de los sueños como un dispositivo que “da la alarma” no se restringe al contexto totalitario. En este sentido, el texto beradtiano funciona como “modelo” a seguir en otros contextos sociopolíticos complejos. Si lo que proponemos aquí es cierto, entonces podría resultar interesante hacer una recuperación de relatos oníricos de coyunturas trastornadas con el objeto de elaborar una serie de herramientas que podrían ser útiles en el campo de los estudios filosófico-políticos.

Este texto se dividirá en cuatro secciones. En primer lugar, presentaremos el fenómeno totalitario valiéndonos, principalmente, del marco teórico arendtiano. En efecto, creemos que esta filósofa supo comprender el totalitarismo en su novedad. No obstante, señalaremos algunas limitaciones que presenta este marco para abordar los testimonios oníricos debido, en buena medida, a que piensa el poder en términos de dominación. En función de esta limitación, en la segunda parte nos ocuparemos de presentar un abordaje alternativo que nos permita pensar al poder como un diagrama que se despliega punto por punto, aunque desigualmente, en una red de relaciones. Ya desde esta perspectiva, propondremos considerar a los sueños como *hypomnemata*, i.e. relatos verdaderos que contribuyen a la producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. En tercer lugar, nos ocuparemos de revisar cómo funciona esta propuesta tanto en el archivo beradtiano como en los sueños lazarianos (de prisión, concentracionarios y post-concentracionarios) que recupera Jean Cayrol en su archivo. Veremos que esta apuesta interpretativa nos permitirá pensar políticamente a

los sueños incluso en los contextos más opresivos. En la cuarta sección haremos una recuperación de los elementos presentados con el objeto de esbozar algunas conclusiones parciales y aventurar una continuación de estas reflexiones para una comprensión del archivo onírico de pandemia (o sueños de la cuarentena) desde un enfoque filosófico-político.

I

El contexto en el que escribe Charlotte Beradt está permeado por los horrores del totalitarismo, en el que el terror aparece como protagonista indiscutido. Como supo ver León Rozitchner, “el terror penetra hasta lo inconsciente, amenaza la propia vida y hace que cada uno tenga que cuidarse sólo a sí mismo” (2003, p. 35). Una de las consecuencias de esta amenaza real y palpable es la ruptura de los lazos sociales que trae como consecuencia el aislamiento e inmovilización de los agentes, al tiempo que dificulta significativamente la vida activa. Es, en efecto, un terror total que “nunca toca a su fin y por principio no puede haber calma” (Arendt, 2005, p. 361). Ciertamente es que el totalitarismo se ocupa, en una primera instancia, de liquidar a toda la oposición, pero no se detiene allí: si bien establece en ese primer momento un conjunto de leyes que llegan a tener vigencia retroactiva y a convertir a personas inocentes en delincuentes, una vez pasada esta instancia deja de tener importancia que se erijan o no nuevas leyes. En efecto, éstas “se vuelven una fachada que sirve para que la población tenga siempre conciencia de que las leyes, no importa cuál sea su naturaleza o procedencia, apenas cuentan en realidad” (Arendt, 2005c, p. 362). Cualquiera es, potencialmente, una persona sospechosa. Cualquier acción

puede convertirse, tarde o temprano, en un crimen. No hay paz, ni siquiera la de los cementerios. Como si esto fuera poco, resulta irrelevante si la persona que eventualmente es acusada es o no “culpable” según estas nuevas leyes. Arendt sostiene que la culpabilidad está impuesta de antemano: el crimen se decide de manera objetiva, no subjetiva. Nadie le confiere importancia a las ideas, planes o creencias de la persona acusada. Esto es particularmente significativo porque provoca que la relación medios-fines se torne irrelevante en el marco del fenómeno totalitario: el terror no es un medio para obtener un fin (una confesión, una afiliación, una acusación, un testimonio, etc.) y se convierte en un fin en sí mismo. El terror totalitario llega a ser anti-utilitario: no se busca usarlo para conseguir otra cosa que no sea mantener con vida al terror mismo.

Según Arendt, referencia obligada en los estudios del contexto totalitario, no hay forma de defenderse del terror total por dos motivos. El primero es la aniquilación de la espontaneidad, que llega a sus límites más extremos en los campos. Según la autora, “la pretensión de dominación totalitaria sólo puede lograrse en totalidad cuando los seres humanos no sólo pierden su libertad sino también sus instintos e impulsos, que operan en cada uno de distinto modo porque nunca se limitan exclusivamente a reaccionar” (2005c, pp. 367-368). Aunque, aclara, “la espontaneidad nunca puede eliminarse por entero, ya que la vida como tal, y a buen seguro la vida humana, depende de ella” (2005c, p. 368). Queda, entonces, un viso de esperanza: si la espontaneidad no puede ser aniquilada por completo, podría haber, aunque se dé de manera casi inconsciente, algo que permita resistir. Pero, incluso si la espontanei-

dad no ha muerto, lo cierto es que parece ser imposible establecer alianzas porque no hay forma de distinguir entre personas potencialmente aliadas y aquellas que son afines al régimen. Esta cuestión nos lleva al segundo motivo por el que la resistencia se encontraría vedada o, en el mejor de los casos, limitada en alto grado. Si bien parte de las consecuencias de este terror que permeaba toda la superficie era borrar a toda persona “cuyo pasado o reputación la acreditase como antifascista” (2005a, p. 155), lo cierto es que llegó un punto en el que la única forma de establecer fehacientemente su condición de opositora era que hubiese sido exterminada por el régimen.

En el contexto totalitario, entonces, muere una comunidad plural para dar nacimiento a una masa conformada por individuos aislados pero conglomerados, unidos por un anillo de hierro que impide la existencia de intersticios y grietas (Arendt, 2005b, p. 412)¹. Aunque este aislamiento en otras condiciones podría llegar a resultar productivo, en un mundo en el que toda creatividad humana tiende a ser destruida por el terror, la soledad resulta agobiante e insoportable. Arendt fue tajante al respecto: “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo” (2018, p. 636). Ante tal escenario, el innegable problema al que nos enfrentamos a la hora de pensar un acontecimiento como el totalitarismo es su posibilidad. ¿Cómo pensar lo inimaginable? ¿Cómo dar respuesta a aquello que

parece ser revulsivo a nuestra propia condición humana?

Ahora bien, si casi todos los teóricos que piensan el totalitarismo, con Arendt a la cabeza, no dejan de indicarnos la indiscutida novedad que comporta como fenómeno político, ¿por qué nos limitaríamos a pensar la resistencia y la libertad de las maneras más tradicionales? Tal y como adelantamos unas líneas más arriba, consideramos que es preciso pensar las expresiones de la libertad desde otra perspectiva. Perspectiva que no puede valerse únicamente de explicaciones racionales o del sentido común *justamente porque es un fenómeno novedoso que escapa a toda explicación causal*. Es por ese motivo que postulamos que los testimonios oníricos son un campo sumamente prolífico para pensar la resistencia y la libertad. Creemos que los sueños constituyen, en efecto, esa superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

Los sueños, desde la perspectiva que nos invita a adoptar Beradt, hablan menos de los soñantes en sí mismos que de una experiencia política novedosa y destructiva (Hahn, 2019, p. 141). Los relatos oníricos nos ayudan tanto a proporcionar claves de comprensión de ese contexto, como a resistir. A fin de cuentas, estos sueños no nos hablan (o no nos hablan *solamente*) de tragedias personales, sino de un grado de desarraigo, aislamiento e incertidumbre existencial que pocas veces podrá ser hallado en la historia de la humanidad. Esta metodología de análisis pudo encontrar encarnadura en un caso que es extremo: la experiencia totalitaria. Ahora bien, sin llegar a ese punto, tal vez sea posible hacer-

1 En relación con esto, Arendt sostiene: “El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas de pensamiento)” (2018, p. 634).

nos eco de este abordaje para interpretar aquellos momentos en los que la lógica de funcionamiento habitual de las relaciones sociales es puesta en jaque. Dicho de otro modo, nos interesa saber si este abordaje peculiar puede servirnos en la actualidad para pensar otros casos. Anclados en el grupo de trabajo nucleado en el Centro de Estudio Periferia Epistemológica (UNR), intentaremos apuntar algunas herramientas conceptuales que permitan comprender desde la filosofía política el archivo onírico que recupera 265 testimonios del contexto pandémico.

Es preciso, al respecto, dejar sentada una advertencia: desde ningún punto de vista pretendemos equiparar o asimilar el contexto totalitario al pandémico. Esto no sólo implicaría negar los enormes esfuerzos teóricos que se han hecho hasta el momento para comprender los dos fenómenos, sino que además impediría resaltar la singularidad de cada caso. Desde ya, el espectro pandémico de una peste no constituye, en sí mismo, una absoluta novedad. Basta observar rápidamente la literatura que se ocupa de ella para notar que es un tema recurrente desde Tucídides hasta nuestros días. Hace algunos años, Girard supo señalar que en las representaciones que nos han sido legadas en la literatura de pestes anteriores reina un proceso de indiferenciación acompañado por una destrucción de caracteres específicos, precedido por un proceso de inversión: “Las jerarquías sociales son primero violadas, luego abolidas. Las autoridades políticas y religiosas sucumben. La peste invalida todo el conocimiento acumulado y todas las categorías de juicio” (Girard, 2006, p. 144). En este sentido, creemos que es posible decir que estamos viviendo, como testigos de la peste, un mundo descoyuntado,

dislocado, *out of joint*, como diría el celeberrimo personaje shakespeariano Hamlet. La enfermedad pandémica nos iguala en nuestra fragilidad común: todos somos susceptibles de morir víctimas del virus. Pero, al mismo tiempo, señala y pone de manifiesto las desigualdades del sistema: hay quienes cuentan con lo necesario para proteger a sus poblaciones y quienes no. En este sentido, si bien no se trata de fenómenos equiparables (el totalitarismo y la pandemia), sí se encuentran signados por novedades que desbaratan las lógicas de funcionamiento habitual. Si lo que sospechamos es correcto, en estos contextos peculiares resulta sumamente prolífico devolver al campo onírico su potencia política ya que, de este modo, podremos interpretar la sismografía de los testimonios oníricos como superficies que posibilitan prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

II

Si en términos generales el libro de Beradt propone el análisis del poder como dominación totalitaria, sugerimos, como alternativa, esbozar una analítica de las relaciones de poder que permita comprender su funcionamiento y las posibilidades de resistencia. En este sentido, siguiendo a Foucault, no concebimos al individuo o los individuos como átomos o como una materia elemental sobre la que el poder se aplica, ya que, en realidad, el individuo es producido por el poder. Un cuerpo, un gesto o un deseo llegan a identificarse y a constituirse en cuanto individuo como efecto del poder. Esto no quiere decir que el poder sea lo mejor distribuido del mundo. Si bien forma una red, el filósofo francés propone evitar estudiarlo desde su

centro hacia abajo para ver hasta dónde se reproduce, y, al contrario, hacer un análisis ascendente del poder desde sus mecanismos infinitesimales. Se trata, entonces, de ver cómo actúa el poder en los niveles capilares y mostrar cómo se desplazan, propagan y modifican hasta llegar a fenómenos globales.

Beradt muestra “la infiltración del Tercer Reich en el mundo onírico y del triunfo incipiente de su experimento de control de masas basado en el aislamiento y el terror” (Beradt, 2019, p. 12), en el que los sueños funcionan como un “sismógrafo” de las subjetividades de la época. Si en términos generales el libro de Beradt propone el análisis del poder como dominación totalitaria, un enfoque alternativo sería el de una analítica de las relaciones de poder que permita comprender el funcionamiento del poder y las posibilidades de resistencia. En el sentido del *funcionamiento* del poder, Deleuze sostiene que Foucault no hace una exposición de sus principios ya que “todo su pensamiento consiste en decir que el poder no tiene principio” (Deleuze, 2017, p. 17), que, como el saber, es una práctica, es decir, que el poder se practica, se ejerce. En esta línea, creemos que la noción de *diagrama* –que Deleuze destaca en su lectura de Foucault– puede orientar una interpretación alternativa del sismógrafo onírico. El diagrama puede ser definido como el poder pasando por puntos, no emanando de un punto central de soberanía, “sino que constantemente [va] «de un punto a otro» en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, *resistencias*” (Deleuze, 2015, p. 102, subrayado nuestro). Que el poder sea una práctica, entonces, implica preguntarse

qué pasa con el poder *hoy*². Es decir, que el planteo de un problema histórico sobre los sueños no sólo incumbe a su coyuntura de origen, sino que atañe al aquí y ahora, al *hoy*.

En esta línea, en una entrevista recogida en *La inquietud por la verdad*, Foucault habla de “una fase intermedia en relación con la evolución de las *técnicas de sí: la costumbre de anotar los propios sueños*. Sinesio³ –sostiene– explica que había que tener una libreta junto a la cama y anotar los sueños a fin de interpretarlos uno mismo: ser el adivino de sí mismo” (2013, p. 218, subrayado nuestro). Se trata de una fase intermedia de la escritura para uno mismo y los otros, de una escritura para la formación de sí. En este sentido, recuerda la función de los *hypomnemata*, que podían ser libros de cuentas, registros públicos o cuadernillos individuales que se usaban para tomar notas:

Su uso como libros de vida o guías de conducta parece haber sido algo bastante corriente, al menos entre cierto público culto. En esas libretas se incluían citas, fragmentos de obras, ejemplos extraídos de la vida de personajes más o menos conocidos, anécdotas, aforismos, reflexiones o razonamientos. Constituían una memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas, y hacían de ellas un tesoro acumulado para

2 Según Deleuze, “no basta con decir que la pregunta «¿qué es el poder?» remite a una práctica. Es preciso que la inspiración de la pregunta sea ella misma una práctica. ¿Qué quiere decir que la inspiración de la pregunta sea ella misma práctica? Quiere decir: ¿*qué pasa hoy?* Y ahí tocamos algo importante sobre el método de Foucault. De cierta manera, Foucault nunca ha planteado más que problemas históricos. Y sin embargo, nunca ha planteado un problema histórico sin que el centro de su pensamiento concierna al hoy, aquí y ahora” (2017, p. 18).

3 Filósofo y clérigo neoplatónico.

la relectura y la meditación ulterior. Formaban también un material en bruto para la escritura de tratados más sistemáticos en los cuales se presentaban los argumentos y los medios para luchas contra tal o cual defecto (como la ira, la envidia, el chismorreo, la adulación) o superar un obstáculo (un duelo, un exilio, una ruina, una desgracia). (Foucault, 2013, p. 215)

Consideramos que el registro de sueños elaborado por Beradt podría recibir el tratamiento de los *hypomnemata* con los que Foucault piensa el cuidado de sí. Éstos, como vemos, permiten a quien los escribe y a quien los lee orientar su conducta frente a situaciones que se asemejen a las allí descritas. Según Foucault (2006, pp. 337-374), operan como dispositivos de verdad ya que, si estos registros pretenden devenir herramientas a las que se puedan echar mano en caso de necesidad, resulta preciso que provengan de alguien que se exprese de manera franca y veraz. Sólo de esta manera, la escritura en forma de notas puede funcionar como una práctica del aprendizaje de sí mismo por sí mismo. El objetivo de los *hypomnemata* es “hacer del recuerdo de un *logos* fragmentario transmitido por la enseñanza, la escucha o la lectura, un medio de establecer una relación consigo mismo lo más adecuada y perfecta posible” (Foucault, 2013, p. 216). Dicho de otro modo, los *hypomnemata* son formas particulares de discurso que sólo pueden manifestarse mediante la *parrhesía*. Ésta, cuyo signo distintivo es la libertad de palabra que da lugar a un hablar franco, puede echar luz a situaciones que no van de suyo, que no pueden captarse con la fluidez de un razonamiento lógico o de una experimentación empírica, o situaciones en las que, aparentemente, se

ha perdido la espontaneidad. Por tal motivo, es imposible demostrarla, enseñarla o enmarcarla en un arte retórica o un esquema científico. Se trata, más bien, de un hablar franco cuya fuerza no se encuentra en su contenido ni en su finalidad, sino en el efecto que puede producir su discurso (Foucault, 2011, pp. 69-75). ¿Sucede esto en los sueños?

Los sueños, como veremos, muestran la vida opresiva experimentada por quien sueña en un espacio construido en/por una lógica de la libertad. En el mundo del sueño, le soñante es libre. Los sueños opresivos, los sueños sobre la opresión (en el sentido político del término) contienen también algo inapropiable, un resto que, hallando esa grieta abierta por la libertad del soñante, reclama su reconocimiento. Tal vez, la producción de subjetividades, instituciones y bienes en contextos extremos tenga como contracara necesaria e inseparable una vasta producción de restos que, como sostiene Rinesi (2019), no restan, no descansan y toman por asalto el presente, produciendo una rajadura que reclama su investigación. Parafraseando a Foucault, siempre que haya poder, habrá restos. Tal vez, ese resto en el tiempo y en el espacio onírico sea una forma peculiar de manifestación de la verdad. Verdad que, expuesta en los sueños, se erige como agente activo capaz de denunciar simulaciones, opresiones y artificios, pero también de construir e imaginar nuevos órdenes a la manera de la *parrhesía* cuando se manifiesta en los *hypomnemata*. Recordemos que éstos no tienen el objetivo de revelar lo que está oculto o no dicho, sino, por el contrario, reunir lo *ya dicho*, lo que se puede escuchar o ser leído y que hace a la constitución de uno mismo. Los sueños son, en este sentido, una superficie

en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad.

Recuperando la retórica de Starobinski (2007), podríamos pensar las verdades oníricas como “indigentes”: no pueden ser fácilmente aceptadas, pero tampoco simplemente rechazadas. Como habitantes indigentes de los sueños, estas verdades muestran y dicen algo acerca del contexto sociopolítico de los soñantes, contexto aciago y poroso que se cuele, no sin dificultades y resistencias, en el tiempo y el espacio de los sueños. Espacio público y privado se funden manifestando verdades que nos constituyen como sujetos. Se trata de restos y vestigios que se resisten a descansar y aparecen para intranquilizar un mundo que, aunque enloquecido, busca acallar toda forma de resistencia. Las palabras finales de Beradt van, justamente, en esa dirección: nos indican que el fenómeno del totalitarismo *puede ser advertido* si comenzamos a prestar atención a una serie de indicios diseminados en los sueños. El escenario onírico, en contraposición a la pretendidamente depurada y ordenada razón despierta, tiene la potencia de captar y manifestar vivencias extremas que ni la profilaxis de la lógica podría redimir. En un mundo en el que el terror comienza a configurarse de una forma completamente novedosa, la incredulidad y el sinsentido parecen coronarse, haciendo del mundo de los sueños una herramienta, un indicio, una guía para comprender “una realidad que se dispone a transformarse en una pesadilla” (Beradt, 2019, p. 28). En los sueños, las máscaras y disfraces utilizados para resguardarse en el espacio público adquieren una autonomía propia que

indican a los soñantes la gravedad de los acontecimientos que están viviendo. Sobre esta base se forma una serie de escenarios, a veces pesadillescos y angustiantes, otras melancólicos y anhelantes, o, en menor medida, tan intolerables que conminan a los soñantes a la acción.

De hecho, refiriéndose a la potencia del estudio de Beradt, Jacobo Siruela explica que los sueños pueden jugar un papel “netamente subversivo”: la pesadilla funciona como una alarma interior que se activa ante un conflicto que la conciencia no ha podido advertir. En una nota al pie de *El mundo bajo los párpados*, el autor relata que durante la experiencia totalitaria soviética, quienes no comulgaban con la ideología del comunismo eran internados en hospitales psiquiátricos donde eran medicados con derivados de fenotiazina con el fin de neutralizar la actividad onírica: “todos aquellos que tomaban estos fármacos para dejar de soñar se adaptaban mucho mejor al sustrato ideológico del comunismo” (Siruela, 2016, p. 15). En este sentido, creemos que, además de funcionar como un sismógrafo de las subjetividades de una época, los sueños tienen la potencia de ser condición de posibilidad para la libertad. ¿Por qué otro motivo la dominación totalitaria intentaría suprimir la actividad onírica? ¿No será que los sueños son una superficie en la que se pueden poner en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad?

III

Cuando el tiempo de la política coincide con tiempos aciagos y el espacio de participación se encuentra vedado, el tiempo de los sueños tiene la potencia de mostrarnos otros caminos, otras posibilidades insos-

pechadas cuyo acceso parece vedado a la razón despierta. Sin duda, los contextos a los que nos enfrentamos, y que buscamos (re)pensar mediante los sueños, nos ponen al borde de un precipicio. Precipicio en el que se encuentran las muertes y torturas totalitarias, las muertes y contagios pandémicos, el aislamiento y el miedo en sus diversas manifestaciones. Los sueños no constituyen operaciones eficaces de salvación. Pueden, incluso, hacernos ceder al vértigo de la pesadilla. Pero sí nos indican que es posible lindar ese precipicio, burlarnos de él. Si ponemos el foco allí, tal vez encontremos formas de resistencia.

Según Koselleck (1993), es posible llevar a cabo una interpretación política de los sueños ya que puede palpase en ellos un significado político que va más allá de los destinos particulares de cada soñante. Si bien es innegable que hay sueños que se refieren a personas individuales, también es posible hallar sueños que tienen su historia supra-individual. La característica común que comparte este tipo de sueños es un registro sumamente lúcido de la realidad que produce tanto una “capacidad de pronóstico”, como el descubrimiento de un “espacio imaginable de acción” (1993, p. 276). Siruela (2016), en línea con ello, también propone que el fenómeno onírico se encuentra bajo el influjo histórico y cultural de quienes sueñan. Comprendidos de esta manera, los sueños no deben ser interpretados solamente como fenómenos espontáneos y privados que corresponden a las mentes de los soñantes, sino que pueden ser considerados como parte de “una experiencia más vasta de la historia cultural humana” (2016, p. 24). El autor llega a proponer que los sueños tienen una historicidad que les es propia y les permite ser parte de la memoria colectiva de un pue-

blo. Esto no nos debe llevar a pensar, desde ya, que se da una límpida relación de causalidad entre un contexto sociopolítico turbulento y los sueños de ese período. Por el contrario, respondiendo a cierta lógica peculiar que, reiteramos, no responde a los procesos cognitivos de la razón despierta, el mundo onírico sigue caminos tan inesperados como enigmáticos, pero que, no obstante, dejan restos y vestigios en su camino que reclaman su investigación.

Los soñantes que recuperamos gracias al archivo beradtiano se ubican, no lo olvidemos, en un escenario en donde los elementos que aparentan ser surrealistas comienzan a encontrar su escalofriante encarnadura en el mundo circundante. Soñantes que, al menos en su gran mayoría, no son héroes ni villanes en el contexto del sueño (Beradt, 2019, pp. 65-72). O, para decirlo recuperando la retórica arendtiana, se trata de hombres y mujeres que parecen haber quedado escindidos del plano de la acción. Por lo general, los soñantes se retratan a sí mismos como viviendo en una constante paradoja. El médico que en el capítulo segundo sueña con la desaparición de las paredes de su vivienda dice algo que parece retratar con fidelidad el carácter de la gran mayoría de los soñantes recuperados por Beradt: “todos los contenidos y observaciones de mi sueño son políticos, mientras que yo no soy un ser político” (2019, p. 38).

Con independencia de las opiniones que podamos tener de la autopercepción de este soñante como “no político”, lo cierto es que este médico pudo vislumbrar, gracias a su experiencia onírica, cómo una nueva clase indefinida e incierta de terror comenzaba a invadir su vida y la de sus congéneres, configurando un mundo en el que hasta lo impensado tenía la potencia

de convertirse en realidad. De esta forma, el miedo comienza a interiorizarse y a funcionar como una forma de control interna y constante. Los objetos cotidianos pasan a ser potenciales traidores y la intimidad deja de ser un espacio seguro para la reflexión y la puesta en común de temores o alegrías. Este contexto extremadamente opresivo funciona como caldo de cultivo de esta serie de sujetos que, en palabras de la propia Beradt, ni la literatura se había atrevido a pensar: les no-héroes o héroes negativos. Estos peculiares personajes sienten que deben hacer algo en el marco de la escena que se les presenta, pero no encuentran la voluntad para llevar a cabo esa acción. En palabras de la periodista, le no-héroe “se desprecia y se maldice, echando sal sobre sus propias heridas, pero fundamentalmente se burla de sí mismo” (Beradt, 2019, p. 67). Se ofusca tanto en mantener un rol y en elaborar coartadas, que llega al extremo de su propia despersonalización. Le héroe negativo, para decirlo en pocas palabras, es un personaje que no construye ni destruye, que no es injuste, pero tampoco valiente. Tiene, como si se dijera, dos almas: una que se resiste a aceptar los acontecimientos de la coyuntura, y otra que busca ser reconocida y aceptada por el régimen. Tal y como nos lo describe la soñante morena del séptimo capítulo: “me siento tironeada por dos bandos, no pertenezco a ninguna parte” (Beradt, 2019, p. 87).

Nos enfrentamos, entonces, a un conjunto de testimonios de personas que no son héroes ni villanes; testimonios de “«ciudadanos de a pie», profesionales, amas de casa, estudiantes, empresarios, etc., que no pertenecían ni al partido nacionalsocialista ni a la resistencia” (Levi & Nívoli, 2019, p. 10). ¿Por qué, enton-

ces, prestar una particular atención a estos relatos que no son relatos de grandes figuras, sino que además son ficcionales? Porque, como bien ha entendido Williams (2014), la historia (y las tragedias que en más de una ocasión la signan) no es lo que le pasa *al héroe*. Si creemos eso, estamos tomando la parte por el todo: nos confinamos inconscientemente al accionar de un individuo y nos olvidamos que la vida en común continúa incluso después de la caída de los héroes. Los héroes negativos del texto de Beradt (que vacilan, se escudan, construyen coartadas, anhelan la comodidad) lidian con algo con lo que los héroes y antihéroes de la literatura no se habían enfrentado jamás: el anillo de hierro totalitario. Sus sueños manifestaban la vida sin paredes que comenzaban a padecer en sus cotidianidades y, a pesar de ese novedoso terror que signaba todas y cada una de sus vidas, no se reafirmaron sin vacilaciones en la inacción. Se encuentran, tal y como atestigua Beradt en más de una ocasión, “tironeadas” de acá para allá: sienten vergüenza por los pequeños orgullos alcanzados, remordimientos por la aceptación de las circunstancias, se asustan y desconocen sus propias reacciones. Tal vez, estos tironeos sean una demostración más de que nuestros caracteres antropológicos no están determinados de una vez y para siempre: la humanidad no es buena ni mala por naturaleza. No existe un mal o un bien trascendente ni inmanente que determine en última instancia nuestro obrar. Considerar al Mal como un absoluto trascendente, así como circunscribir la naturaleza humana a la bondad o a la maldad absolutas, implica limitar significativamente tanto las formas que tenemos de lidiar con los problemas del mundo, como los modos en los que podemos inter-

pretar esas respuestas. Es experimentando el mal o vivenciando narraciones en torno a él que encontramos herramientas para objetarlo, pero es preciso que ese evento presente grietas que den vida a la acción; acción que, por su parte, no queda reducida a la respuesta mecánica de un determinismo antropológico.

Es cierto que los héroes negativos del archivo beradtiano no actúan (o no actúan como quisieran actuar de manera consciente). Pero no por ello dejan de tener una visión crítica del contexto en el que se insertan. Esa crítica adopta la forma onírica y lo hace de manera obsesiva con sueños recurrentes que no paran de hacer sus apariciones espectrales noche a noche. Y es la propia Beradt la que nos lega el testimonio de sus soñantes que más de una vez le repitieron: “está prohibido soñar y sin embargo sueño” (2019, p. 28). Esta situación cambia en el caso de los sueños concentracionarios –o “lazarianos”, tal y como supo catalogarlos Jean Cayrol (2019)–. Según Koselleck, en el contexto extremo de los campos de concentración, el entendimiento humano fracasa, el lenguaje enmudece, se pierde rápidamente la sensación de realidad y las sugerencias crecen de manera inversamente proporcional (1993, p. 276). Incluso el carácter de sísmógrafo de los sueños, al menos en los pocos casos que han sido registrados, se perdió como consecuencia de la desconexión con un mundo común al que se aspiraba a considerarlo un hogar. Pero esta cuestión, como veremos, no anula el hecho de que el espacio onírico continuara presentándose como un espacio de libertad que permitió a más de un detenido resistirse al terror. En este sentido, no podemos más que volver a preguntarnos, ¿no será que los sueños son una superficie en la que se pueden poner

en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad?

Cayrol, un poeta sobreviviente del campo de concentración de Mauthausen-Gusen, supo recuperar en su *Lazare parmi nous* ([1950] 2019) algunos pocos relatos oníricos concentracionarios que se ocupa de distinguir categorialmente de los sueños de prisión (o pre-concentracionarios) y los sueños post-concentracionarios. A estos últimos les dedica unas pocas líneas, indicando que encontró dificultades tanto para reunir un archivo, como para llevar a cabo un análisis sistemático. En lo que, sin duda alguna, han coincidido estos relatos es en constituir una amalgama de experiencias oníricas sumamente dolorosas. Distinto es el caso de los sueños de prisión que, según el autor, llevaban el sello concentracionario antes de llegar a los campos; para decirlo de otro modo, estos sueños advertían lo que les detenidos iban a sufrir, sin que ello implicara que pudieran imaginar durante la vigilia tales horrores. Este carácter de sísmógrafo todavía podía mantenerse justamente por el hecho de que quienes estaban en prisión conservaban algún contacto con el mundo externo. Esta característica, como ya adelantamos, se perdía por completo en el momento en el que ingresaban al campo. Según Cayrol, los sueños de prisión comenzaban con sueños de escape, pero luego de un par de semanas ya daban paso a sueños de desdoblamiento en los que le detenide todavía podía tener una representación fiel de su vida cotidiana mientras lograba adaptarse a los nuevos hábitos. Al haber adquirido cierta tolerancia, los detenidos podían comenzar a “organizar” su vida en función de un conjunto de prácticas (a menudo cómicas o espirituales) que les permitían mantener la calma. Luego de esta etapa,

los sueños se caracterizaban por retratar paisajes tan preciosos y vívidos que dejaban al soñante con una impresión que duraba en la vigilia.

Esta última etapa, desde la perspectiva de Cayrol, dejaba el espacio onírico listo para los sueños concentracionarios. Aquellos que logra recuperar son exclusivos del conjunto de personas que caían bajo la categoría de *Nacht und Nebel* (noche y niebla). Este grupo no recibía paquetes ni noticias del exterior, por lo que estaba completamente aislado del mundo de los vivos. Así y todo, el poeta francés señala que todas las mañanas se formaba una comunidad de soñantes, cuyos miembros compartían lo que habían vivido durante la noche. Además de los sueños de paisaje, el autor recupera un abanico de categorías (musicales, de arquitectura barroca, con pinturas, sobre comida, diabólicos), pero se detiene particularmente en los sueños de salvación y los de futuro. En el primer caso, se trataba de sueños bañados en luz de sol y en los que predominaba algún color que aparecía bajo una explosión o se repetía con cierta frecuencia. En cualquiera de los dos casos, solía ser un color que el soñante ligaba a un evento o una parte esencial de su existencia. Se trataba, en palabras de Cayrol, del “color de la salvación” que lograba salvar al soñante de una muerte segura o dejar un rastro de alegría que le permitía continuar con su vida. En contraposición a estos, los sueños sobre el futuro eran un indicio de que el prisionero iba a morir pronto. Estos sueños aparecían cuando el soñante se obsesionaba con retornar a su hogar, lo que provocaba que se obstinara en imaginar su lugar de descanso futuro, que no era sino un diseño de su propia tumba.

Al margen de las diferencias evidentes

que pueden señalarse entre este grupo de sueños y el archivo beradriano, lo que sí puede indicarse es que el espacio onírico continuaba siendo una superficie que hacía posible pensar la práctica de la libertad. El propio Cayrol señala que, en un contexto en el que las personas no podían tomar ninguna decisión en torno a sus propias vidas, sí podían erigirse como amos y señores de sus sueños. Si bien no tenían, estrictamente hablando, demasiado tiempo de descanso, los sueños constituían una prueba de que no se habían rendido por completo y de que todavía guardaban algo que ni las SS ni las SA podían arrebatárselos. De hecho, el poeta expresa que, en buena medida, pudieron sobrevivir gracias a los secretos escapes que tenían noche a noche: durante la vigilia también se encontraban en un estado de sueño o con una tendencia a pasar a un mundo sobrenatural y, en más de una ocasión, podía verse a los reclusos con un brillo en la mirada que indicaba que estaban ausentes de las tareas asignadas, pero presentes en el recuerdo de los sueños que habían experimentado la noche anterior. La única visión imborrable era la de la llegada al campo, pero, al margen de ella, todo lo demás parecía más imaginado que real. Cayrol describe la vida en el campo como una oscura pantomima en la que se hallaban mezcladas la atrocidad, el absurdo y el grotesco; pero, por sobre todo ese terror cotidiano brillaba la realidad de los sueños. En el marco del campo, los sueños constituían una especie de sistema de defensa: “el prisionero nunca estaba allí cuando lo golpeaban, cuando comía, cuando trabajaba” (Cayrol, 2019, p. 36 [traducción propia]). Si lograban sobrevivir al salvaje contexto de los campos era gracias al subterfugio de la memoria y de los sueños. Cuando el te-

ror concentracionario arremetía con toda su fuerza, les prisioneros se sumergían en las escenas oníricas. Según Cayrol, en línea con lo que había advertido Siruela en los campos soviéticos, si el terror lograra refinarse lo suficiente, las personas perderían por completo su derecho a soñar e, incluso, a sufrir.

IV

Parte de la enorme riqueza analítica que comporta el archivo de sueños lazarianos es el hecho de que podían constituirse como una red de supervivencia y libertad gracias a las pequeñas comunidades de soñantes que se conformaban en el interior de los campos. Estos relatos, a la manera de los *hypomnemata*, no sólo servían a las personas que habían soñado, sino a quienes escuchaban el testimonio. Creemos que esto se encuentra posibilitado, justamente, porque el poder no se ejerce bajo la forma de la dominación, sino de manera diagramática. Si el poder se aplicara desde un centro sobre los individuos, ejerciendo de manera absoluta su soberanía al posibilitar o anular unilateralmente los espacios de libertad, ¿cómo podrían haberse conformado tales comunidades en las que los relatos oníricos constituían superficies que hacían posible el ejercicio de la libertad y la resistencia? Por el contrario, consideramos más adecuado pensar el poder desde una perspectiva foucaultiana, incluso en estos contextos extremos. Como proponíamos unas líneas más arriba, al pasar de un punto a otro en un campo de fuerzas, es posible señalar inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección y resistencias en las relaciones de poder. Lo interesante, en efecto, no radica únicamente en el hecho de que los prisioneros pudieran soñar reteniendo, para sí, un espacio

de libertad, sino que, además, pudieran tejer lazos y conformar comunidad sobre la superficie de los sueños. Desde ningún punto de vista debería pensarse que se trata de un gesto tan mínimo que no amerita análisis. El contexto concentracionario es tan extremo que el mero acto de reunirse a relatar sueños supone que éstos pueden ser una superficie en la que se ponen en juego prácticas de producción de subjetividades para pensar y ejercer la libertad.

Si una reflexión política de los sueños puede desarrollarse adecuadamente desde una analítica del poder –incluso en el caso más extremo de la historia humana (como lo es el campo de concentración)–, creemos que es posible echar mano a esta herramienta para pensar, también, el archivo beradtiano. A fin de cuentas, éste fue posible en buena medida por una interminable red de soñantes que *ya existía*, pero que la periodista pudo captar lúcidamente *gracias a un sueño propio*:

Me desperté bañada en sudor, con los dientes apretados. Una vez más, como en numerosas noches anteriores, había sido cazada de un lado para otro en sueños –me habían disparado, torturado, arrancado la cabellera. Pero esta noche en particular, se me ocurrió pensar que yo no debía ser la única, entre miles y miles, a quien la dictadura había condenado a tales sueños. Las cosas que colman mis sueños, deben colmar también los sueños de los demás– huir por los campos hasta perder el aliento, esconderse en la cima de vertiginosas torres, encogerse de miedo en las tumbas con las SS por todos lados pisándome los talones. (Beradt, 1943, p. 333)⁴

El sueño de la propia Beradt, así como

⁴ Trad. Sofía Payaro y Leandro Levi.

los que recupera en su archivo, va más allá de su propio destino particular. Hay una práctica de la libertad cuando la comunidad de soñantes relata (y escucha) las experiencias oníricas. Estos relatos no revelan lo que está oculto o no dicho, sino que reúnen lo *ya dicho*, lo que se puede escuchar o ser leído y que hace a la constitución de uno mismo. Los sueños son –no podemos más que repetirlo– una superficie en la cual se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. Al modo de los *hypomnemata* a los que se refería Foucault, es posible pensar los relatos comunitarios de los sueños como una técnica para la formación de sí. Los sueños constituyen un “hablar franco” (*parrhesía*) cuyo discurso tiene el efecto de poner al sujeto en relación con una verdad de sí mismo a partir de la que es posible una práctica de la libertad.

Dijimos, también, que abordar la experiencia onírica desde una analítica del poder puede trasvasar el contexto totalitario y extenderse a otros momentos turbulentos de la historia humana, sin que ello redunde en una equiparación de períodos y acontecimientos distinguibles en la teoría y en la práctica. Pensando nuestro contexto pandémico actual, efectivamente es posible señalar un dislocamiento de la lógica normal de funcionamiento de las relaciones y prácticas sociales. Éstas, sin llegar a la experiencia del terror total, no dejan de estar signadas por el miedo y el aislamiento⁵. Tal y como han podido recuperar les

colegas del CEPE-UNR, las voces de los testimonios oníricos de pandemia también parecen comportar tanto el carácter de símógrafo, como el de superficie en la que se ponen en juego las posibilidades de acción del sujeto consigo mismo en relación con las prácticas de producción de subjetividad para pensar y ejercer la libertad. El sueño N° 69 del archivo pandémico⁶ avisa sobre la complejidad de lo que se está viviendo: “van a sanar, pero no van a sanar”. Esto constituye, desde nuestro punto de vista, una lúcida advertencia de lo que estábamos comenzando a comprender en ese momento en relación con el acontecimiento pandémico: que si no éramos capaces de poner en cuestión la “normalidad”, muy probablemente acabaríamos *una vez más* en esa situación. A su vez, a pesar de lo opresiva y desesperanzadora que puede tornarse la vida a partir del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), los sueños se presentan, una vez más, como una superficie que permite la práctica de libertades imposibilitadas en la vigilia: “durante varias noches distintas soñaba que manejaba un auto (no sé manejar) y era como que iba aprendiendo en los sueños, a la siguiente vez que soñaba recordaba lo de la vez anterior y aprendía más” relataba una estudiante de turismo, profesora de danzas y trabajadora informal (sueño pandémico N° 130). Son, sin duda alguna, pequeños gestos, breves experiencias que en un contexto de relativa calma, tal vez, no pasarían de lo meramente anecdótico. No obstante, cuando nuestras prácticas habituales se encuentran vedadas, estos sueños y los relatos que

5 Creemos necesario insistir, una vez más, que no consideramos de ninguna manera equiparables las medidas sanitarias tomadas por los Estados al contexto totalitario. No es lo mismo proteger a la población que someterla al terror.

6 El sueño al que nos referimos es el siguiente: “Me voy a dormir temprano. Sueño con monjes budistas, cada uno tiene la piel y la ropa de un color del arcoíris. Es una procesión. Llevan cuentas en las manos. ‘Van a sanar, pero no van a sanar’, me dicen” (sueño de una profesora universitaria).

hagamos de ellos pueden ayudarnos a elaborar –individual y mancomunadamente– una experiencia colectiva traumática. Dejar un registro franco de estos sueños de períodos turbulentos, a la manera de los *hypomnemata*, y leerlos bajo la clave de una analítica del poder podría hacer justicia al cuestionamiento de Siruela con el que inauguramos nuestro texto. Tal vez sea hora de devolver al mundo de los sueños su potencia para comprender nuestra experiencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2005a). Culpa organizada y responsabilidad universal. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 153-166). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b). De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 395-434). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005c). Los hombres y el terror. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 359-370). Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2018). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Beradt, C. (1943). Dreams under Dictatorship. *Free World*, pp. 333-337.
- Beradt, C. (2019). *El Tercer Reich de los sueños*. Santiago: LOM.
- Cayrol, J. (2019). Lazarean Dreams. En *Concentrationary Art. Jean Cayrol, the Lazarean and the Everyday in Post-war Film, Literature, Music and the Visual Arts* (pp. 33-48). Nueva York: Berghahn Books.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2017). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girard, R. (2006). La peste en la literatura y el mito. En *Literatura, mimesis, antropología* (pp. 143-160). Barcelona: Gedisa.
- Hahn, B. (2019). Una pequeña contribución a la historia del totalitarismo. En *El Tercer Reich de los sueños* (pp. 137-145). Santiago: LOM.
- Koselleck, R. (1993). Terror y sueño. Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich. En *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 267-286). Buenos Aires: Paidós.
- Levi, L., & Nívoli, S. (2019). Prólogo a la edición en castellano. En *El Tercer Reich de los sueños* (pp. 9-19). Santiago de Chile: LOM.
- Rinesi, E. (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires: Caterva.
- Rozitchner, L. (2003). *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.
- Siruela, J. (2016). *El mundo bajo los párpados*. Girona: Atalanta.
- Starobinski, J. (2007). *Retrato del artista como saltimbanqui*. Madrid: Abada.
- Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa.

CECILIA MC DONNELL

Licenciada en Filosofía (UNR). Becaria doctoral de CONICET. Realiza el Doctorado en Ciencias Sociales (UNGS-IDES). Es Especialista en Filosofía Política (UNGS-IDH). Docente de las materias Problemática Política e Historia de la Filosofía Antigua de la carrera de Filosofía (UNR). Directora del Proyecto de Investigación y Desarrollo “El sujeto moderno en entredicho. Aproximaciones desde la experiencia narrativa y las formas de veridicción literarias” (FHUmYAr-UNR). Integrante de la Asamblea Feminista de Filosofía de Rosario.

DAVID SIBIO

Profesor Universitario en Filosofía (UNGS). Realiza el Doctorado en Filosofía (FFyL-UBA) y es Especialista en Filosofía Política (IDH-UNGS). Docente del Taller Inicial Orientado en Humanidades (TIO-Hum) y de Filosofía en la Escuela Secundaria UNGS. Sus investigaciones giran en torno a los modos de servidumbre neoliberal.