

De un afortunado *GAG*. Cine y filosofía en *Libertarias* de Vicente Aranda

Rita Vega Baeza

Universidad Autónoma de Zacatecas, México. mrvbaeza@hotmail.com

Resumen

El objetivo es mostrar que el cineasta Vicente Aranda en la película *Libertarias* (1996) re significa mediante las imágenes tan plurales como crudas, una parte de la Guerra Civil española (1936-1939) desde una responsabilidad cívica, una melancolía estética, y a momentos un desenfado conciliatorio. Aborda cuestiones políticas y religiosas entre republicanos, anarquistas y fascistas. Temas que nosotros analizaremos desde una metodología hermenéutica y desde autores como Habermas, Ratzinger, Vattimo y Rorty, principalmente. Concluyendo que el papel de las mujeres libertarias del filme coincide con el concepto de “pensamiento débil” de Vattimo, incluyendo el gag que los humaniza en la guerra.

Palabras clave: Cine, filosofía, religión, hermenéutica, “Pensamiento débil”.

One Lucky *GAG*. Cinema and Philosophy in the Film *Libertarian Women* by Vicente Aranda

Abstract

The aim is to show that the director Vicente Aranda in the ‘Libertarian women’ Movie (1996) plural meaning through images as raw as a part of the Spanish Civil War (1936-1939) from a civic responsibility, an aesthetic melancholy, and at times hearted conciliatory. Deals with poli-

tical and religious issues between Republicans, anarchists and fascists. Topics that we discuss from a hermeneutical methodology and from authors like Habermas, Ratzinger, Vattimo and Rorty, mainly. Concluding that the role of libertarian women film coincides with the concept Vattimo's "weak thought", including *gag* that humanizes the war.

Key words: Cinema, philosophy, religion, hermeneutics, "Weak thought".

1. INTRODUCCIÓN

La película *Libertarias* (1996) dirigida por Vicente Aranda y dedicada a la memoria de José Luis Guarner, muestra imágenes sobre una parte de la Guerra Civil española (1936-1939) tan plurales como críticas –una monja con amigos anarquistas tan numerosos como heterogéneos. Sesenta años después de esa guerra, el cineasta apela a la memoria de una manera estética y feminista: una organización, 'Mujeres libres', revolucionarias militantes; las mujeres del convento, las del prostíbulo –todas vinculadas al final por un lema "Ni Dios ni patria ni amo" –y los compañeros de lucha. Afloran las mezclas, se manifiesta la música con su omnipresente Orquesta Sinfónica de la Radio de Bratislava, así como los coros casi a la manera de un plano fijo sonoro: "...a las barricadas, a las barricadas". Son excitantes los colores emblemáticos y los fragmentos literarios de la Biblia devenidos poemas, "Mirad como las aves del cielo no siegan ni siembran...", o, el gesto de solidaridad de un ex cura y ahora combatiente que reparte los chaquetones: "para los que tienen que aguantar el relente de la noche". Los argumentos contienen también un divertido lenguaje soez que se expresa por ejemplo en la voz de una miliciana: "¡... y tú cabronazo a la puta calle, de prisita o te reviento los huevos!"; –claro, quizá lo que llama la atención de esta última invectiva es el diminutivo que usa al decir 'de prisita'–; o uno del bando de los fascistas que grita a la ex monja que les predica con fragmentos de Bakunin: "¡... sácate la polla de la boca para hablar!", etc. Así, desde una responsabilidad cívica, una melancolía estética, y en momentos un desenfado conciliatorio el cineasta aborda cuestiones políticas y religiosas; se exhibe la radicalización de las partes: los republicanos, los anarquistas y los fascistas. En principio y a posteriori el filme tiene el valor añadido del reparto que participa, las ya ahora figuras emblemáticas del cine español: Ana Belén, Ariadna Gil, Victoria Abril, Jorge Sanz, Loles León, Miguel

Bosé, Laura Maña, entre otros. Así como de haber rodado en los lugares reales y simbólicos donde acontece la historia: Barcelona, Madrid, Zaragoza. En el filme subyace toda una filosofía sobre ese acontecer.

2. METODOLOGÍA

Sin duda este filme tiene una arista histórica que bien ha tratado ya Maguá Crusells en *La Guerra Civil española: cine y propaganda*¹. Nosotros centraremos nuestro análisis más bien en una perspectiva hermenéutica, reflexiva y quizá controvertida desde algunos pensadores y figuras contemporáneas como Habermas, Ratzinger, Rorty, Vattimo, principalmente, argumentos que no pueden agotarse ni en la exaltación ni en la descalificación de los temas políticos y religiosos.

3. BOSQUEJO SOBRE LA PELÍCULA LIBERTARIAS

En esta película de Aranda se revelan algunos aspectos de moral difícil –más allá de la fácil lectura maniquea o de la respuesta de los abstinentes al definir la moral: “es lo que le falta a los otros”–, específicamente aspectos del mundo religioso y su vínculo con lo político de esa época en la que se expone la decadencia de los integrantes de la Iglesia católica, obispos y curas vinculados con el mundo de la prostitución, por un lado; y, por otro, la humanización y dignificación de las prostitutas vinculadas con la revolución. En la cinta vemos la destrucción y la quema de estatuas religiosas, imágenes y objetos. Se alude a los líderes de los movimientos revolucionarios y anarquistas como Bakunin (y Kropotkin de fondo); y a dirigentes históricos como Durruti –cuestionado en el filme por su machismo al excluir a las mujeres del Frente. Pero también se valoran sus convincentes frases –en esos tiempos– recuperadas del propio Bakunin: “Ni Dios, ni patria ni amo”, o también “el ser humano tiene que desear la libertad de todos los hombres en interés de su propia libertad personal”.

Por otro lado queremos destacar el detalle –en lenguaje cinematográfico: *gag*– que humaniza a los personajes en medio de la guerra: salvar la olla del *cocido*²; esto pareciera un simple periplo gracioso y discordante pero justamente esta humanización de la difícil etapa que nos muestra, juega de contrapeso, pues hace del todo terrenal lo que en todos los bandos –anarquistas, republicanos y nacionalistas– mantenían siempre en la esfera ideal o trascendental –platonismo mediante tanto en el

bando cristiano como en el anarquista. Dar la vida, o por lo menos exponerla por esa olla de cocido bajo la lluvia de balas de los fascistas, con el grito furioso de protesta de un miliciano anarquista polvoriento dentro de las barricadas y dos milicianas que salen de la barricada a salvarla; eso está tan justificado como fuera de lo común. Quita hierro a la crudeza de una convivencia en guerra. Relaja al espectador y lo libera de la obligación de tomar partido en algo que quizá no le corresponde; hay un desplazamiento de un posible resentimiento hacia el humor. Otra parte a destacar de la película sería una forma de feminismo abierto en el que las mujeres prefieren tirar balas que fregar los platos, arguyendo que de hacer lo segundo ya se sabría de antemano el desenlace. Son rebeldes, hirientes y a veces persuasivas las radicales frases en boca de las milicianas: “¿Por qué la revolución tiene que correr a cargo de la mitad de la población?”, “queremos morir, pero queremos morir como hombres, no vivir como criadas”, “¿Dios? Dios es mujer”. No obstante el radicalismo irónico de los personajes femeninos y su evidente defensa, el final que tienen en la película casi todas las anarquistas menoscaba fortaleza a ese feminismo, es decir, subyace una lección moralizante en contra de ellas, pues reciben un ejemplar castigo. Aun cuando podemos comprender, que no aceptar, que parte de la historia fue así. La ficción siempre extiende un pago por la verdad. Pasamos pues al punto polémico oscilante entre filosofía y teología.

4. ALGUNOS REFERENTES TEÓRICOS. HABERMAS Y RATZINGER. RAZÓN Y RELIGIÓN

En un diálogo sostenido entre filosofía y teología se abordará el difícil problema entre razón y religión. El tema de la religión para ciertas versiones de la filosofía tiene el mismo interés que el de la verdad, el tiempo, el sujeto, o la sociedad, es decir, no atenderemos a las posturas inhibitorias sobre la posibilidad de diálogo entre esas dos actitudes del pensamiento contemporáneo de Occidente.

Un elemento que tratan estos actores de la vida pública –Habermas y Ratzinger- en torno al Estado liberal y secularizado que a su vez tiene un nexo con preceptos religiosos, es la cuestión normativa, misma que quedaría cuestionada dado que el mismo Estado no puede garantizar su cumplimiento. Se trata de una conversación en torno a los fundamentos morales del Estado. Habermas entiende el proceso de secularización cul-

tural y social como “un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus propios límites.” Quizá lo que nos muestra Aranda en esa película –que no documental- es la radicalidad de los personajes: los anarquistas enfervorecidos, esperanzados y debilitados materialmente, aunque no ideológicamente, por sus propios líderes; y los fascistas –con un Franco desdibujado en el filme pero dejando ver su fortalecido, violento y execrable ejército con integrantes incluso marroquíes. En ese sentido quizá habría que preguntarle al propio filósofo de la “Acción Comunicativa” si cabe tal reflexión en cualquier época o situación. Pues ‘nadie sabe todavía lo que puede un cuerpo’. Es que en una situación de guerra, de penurias –para los finalmente sometidos, aniquilados- lo que pudo mantenerse como límite y donde ya no se jugaba sólo la democracia –pues ésta fue avasallada por el Caudillo y sus guardianes- sino la vida, que en el límite del dolor desgaja los confines de toda convicción, ahí, quizá esos aprendizajes saltan por los aires.

No obstante para el filósofo la fundación del Estado secular se constituye a partir de las fuentes de la razón práctica, y entiende el proceso democrático como:

método para generar legitimidad partiendo de la legalidad –y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann- no surge ningún déficit de validez que precise de la ‘ética’. Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción de procedimientos inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos (Habermas y Ratzinger, 2008).

En lo que a nosotros corresponde abstraer o replantearnos a propósito de *Libertarias* se tendría que pensar la actitud de los personajes ante una situación límite. Siguiendo a Habermas que sugiere al tratar la dificultad de la respuesta como conciudadano en situaciones de necesidad, que solamente se le puede atribuir al sujeto, al ciudadano, una cierta disponibilidad:

el estatus de ciudadano se inserta en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas o, si se prefiere, “pre políticas”. Entre los miembros de una sociedad política, enfatizará

el autor “solamente puede darse una solidaridad –por abstracta y jurídica que esta sea- cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales (Habermas y Ratzinger, 2008).

Considero que el filósofo, por otro lado, pone el acento en un problema fundamental: el del mercado y la comunicación, esto es, en sus propias palabras:

Los mercados, que evidentemente no pueden someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, adoptan cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida que hasta ahora habían estado recogidos normativamente; esto es, mediante formas políticas o pre políticas de comunicación (Habermas y Ratzinger, 2008).

Lo anterior con el resultado de lo que él mismo denomina un ‘privaticismo ciudadano’. Después de un cierto desencanto ante los atolladeros de la razón en el Pensamiento Moderno se trataría de generar una provocación cognitiva. Para Habermas (2008) después de la crítica de la razón todavía queda por asentar diferencias entre dos discursos: “...la razón que reflexiona descubre su origen en Otro. (...) el discurso laico, que busca ser accesible a todos, y el religioso que se basa en verdades reveladas” (p. 25). Además alude al pensamiento pos metafísico al que caracteriza por “su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar” (p. 26). Se trataría pues de pensar la secularización como un proceso de aprendizaje. El autor expone, apelando a la tolerancia como principio, que “la neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista.”(p. 32). Alude con este razonamiento a que no pueden negarse a los conceptos religiosos un cierto potencial de verdad.

4.1. Ratzinger, la religión tutelada por la razón

Veamos ahora los planteamientos de quien dialoga con el filósofo multicitado. Para Ratzinger (Habermas y Ratzinger, 2008) que interpe-la ciertas formas de interpretar el mundo especifica que “no debe regir el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho”. Su postura es abiertamente anti anarquista pues plantea que “la libertad caren-

te de derecho es anarquía y, por tanto, es la destrucción de la libertad”. Hace algunas reflexiones sobre el terrorismo y se pregunta si “No debería ponerse la religión bajo la tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados”. El ahora ya ex Papa, y en el momento de esas reflexiones Cardenal, discurre en torno a las dos grandes culturas de Occidente, la de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, subraya que tanto una como a la otra, no obstante su influencia en el mundo carecen de universalidad. La reflexión tiene un peso determinante, pues en ese sentido aparece como un crítico del Pensamiento Moderno al enunciar que dicha racionalidad ‘no es reproducible en el conjunto de la humanidad’. Es categórico al afirmar “no existe la fórmula universal racional, o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse. Por eso mismo la llamada ‘ética mundial’ sigue siendo una abstracción” (2008:52). Finalmente concluye que debería haber ‘una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente’. La dificultad, ahora desde nuestras propias reflexiones, de esa posible correlación para ser pensada o para ser puesta en acto –obvio- radica en el elemento fe y en una recaída en el eurocentrismo o lo que es lo mismo en la metafísica, por una razón muy neta porque Europa³ es la propensión –todavía- de todas las formas de cristianismo identificado con el Pensamiento Moderno o los dos grandes discursos de Occidente, aun cuando la América de habla hispana tenga el mayor número de usuarios o feligreses; de ahí –quizá- la instalación del nuevo Papa pues la cantidad sí cuenta. De cualquier forma tendríamos que ceder ante ciertas utopías filosóficas –las que depositaron toda su fe en la razón-: soñar con un mundo exento de fervores y de *intoxicaciones celestes*.

4.2. Richard Rorty y la idea de felicidad. Vattimo y el *Pensamiento Débil*

Rorty, filósofo estadounidense contemporáneo, que se apoya en pensadores como Dewey –promotor del pragmatismo- Wittgenstein y Heidegger, plantea que ahora se trataría de accionar sobre la realidad. Es Vattimo –fuertemente influenciado por Nietzsche- quien presenta un librito del estadounidense llamado *Una ética para laicos*, en el que, dicho sea de paso, critica al propio Habermas por ese diálogo sostenido con Ratzinger: “porque pese a que últimamente haya empezado a hablar de naturaleza humana –se refiere a al propio Habermas-, ganándose el

aplauzo de las altas jerarquías vaticanas”. Ya es del todo conocido el giro que el propio Vattimo dio a su propia filosofía: *el pensamiento débil*⁴ y el tratamiento que hace desde una versión del cristianismo del concepto de caridad. En esa presentación dice “...pero lo esencial es, una vez más, no tanto la correspondencia con los datos de hecho –el espejo de la naturaleza- cuanto la búsqueda compartida de felicidad, la concordancia y, si se desea, también la caridad” (Rorty, 2009). Por otro lado, el italiano va a llamar *pensamiento débil* a su filosofía que vincula con la hermenéutica –la existencia es interpretación, esto es, haber entendido algo es ya haberlo interpretado- y el nihilismo: “todo carece de sentido” –una vez descubierto que el mundo no tiene sentido, una vez contestada la pregunta, distanciándose de la teología, “¿por qué hay algo y no más bien nada?” se asume un nihilismo con derivas ya sea éste negativo, pasivo, reactivo o activo, este último tiene que ver con que todos los anteriores artículos de fe han perdido su fuerza, esto es, una vez que el nihilismo se hace cargo de sí, una vez debilitado el nihilismo pasivo o reactivo, una vez “desenmascarado” dicho nihilismo puede desembocar en pensamiento trágico, es decir, se asume el mundo como dificultad y se abandona toda esperanza en el más allá, o sea, se desmantela la esperanza en la nada, y, así, se recupera la fuerza para la vida –que estaba distraída, depositada, malgastada en esa nada-, todo esto lo vincula Vattimo con el final de la metafísica, así, tanto las vicisitudes de la propia metafísica –toda idea salvífica y esperanzada en ese más allá divulgado como cielo, Dios o progreso, da lo mismo- como la historia del Ser han de ser interpretados como un debilitamiento de los absolutos, de la Verdad, donde el Fundamento queda debilitado o sustituido por una hermenéutica antifundacional. El tema central que aborda Rorty es “espiritualidad y secularismo” y alude también a Benedicto XVI. Hay en los planteamientos del propio Rorty ciertas ideas tradicionales como la de que el hombre es un animal inteligente –sin embargo para nosotros, el hombre es la muestra del animal fracasado –atravesado por un fluir pulsional e inconsciente- y paradójicamente es también el indicativo de lo sagrado⁵ inextinguible, sí, en esa ambivalencia se juega el Ser. Por su parte Rorty (2009: 24-35) al dar cuenta de lo que entiende por espiritualidad nos dice que se trataría de “considerar la espiritualidad en sentido elevado de nuevas posibilidades que se abren a los seres finitos” que a su vez remite a “tener la esperanza de un mundo donde los seres humanos lleven vidas largamente más felices”. Aborda también el problema sobre la verdad y la trascendencia aseverando:

Me parece que ambas nociones, la de verdad universal y la de dimensión trascendente, son expresión de la esperanza de que en realidad haya junto a nosotros algo más grande y más poderoso, que trabaje en nuestro beneficio y simpatice con nuestros objetivos. La religión es la expresión tradicional de esa creencia (Rorty, 2009).

Desde aquí podemos enfatizar que las ideas utópicas de una cierta versión del anarquismo plasmadas en esa película de Aranda cobran un carácter religioso, como en el propio filme lo cuestiona el personaje del periodista extranjero “hay quienes afirman que el anarquismo es una forma de formación religiosa... Bakunin tiene un estilo bíblico profético”. Esto no invalida esas ideas solamente la sitúa de esa manera. El filme está lleno de paradojas. En otro sentido hay dos elementos que quisiera destacar, uno el de la felicidad y otro el de la esperanza. Tanto uno como el otro ya mostraron sus límites y sus desenlaces en la historia, y si bien Rorty apela todavía al primero es porque desconoce o se desentiende del descubrimiento psicoanalítico⁶: el inconsciente, y la demostración -aún en contra de casi toda filosofía que sitúa la felicidad como el ‘absoluto’ del hombre- de que el hombre no quiere, no busca la felicidad sino que da todos los rodeos posibles para evitarla, y aún más, no le basta con ser feliz sino que tiene la necesidad o la aspiración de que el Otro sufra en virtud de que se ve compelido por la pulsión de muerte incluso a su propia aniquilación; y esto no por cuestiones atribuibles a la *naturaleza* humana, como lo quiere Habermas, pues más bien se trataría de la *condición* humana. Aquí cabe mejor esa pregunta de la película de Aranda que hace el personaje de la miliciana Pilar “¿Sabes por qué nuestra bandera es roja y negra? Roja por la lucha y negra porque el espíritu humano es oscuro”.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Si nos fijamos bien, los estudiosos, tanto los filósofos como el teólogo explican lo que hay, “el discurso laico, que busca ser accesible a todos, y el religioso que se basa en verdades reveladas”, esto es desde Habermas; y desde el polémico Ratzinger que resume: “no existe la fórmula universal racional, o ética o religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse”. Concluyendo que debería haber ‘una correlación necesaria de razón y religión que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente’; y el último, Rorty, que intenta

recuperarse de la metafísica al señalar que de lo que se trata es de pensar “nuevas posibilidades que se abran a los seres finitos” elemento con el que estamos de acuerdo, al definir a casi toda la filosofía Occidental como religión: “La religión es la expresión tradicional de la creencia en la verdad universal y la dimensión trascendente”. En lo que ya no lo podemos seguir es en su planteamiento de la “esperanza de un mundo donde los seres humanos lleven vidas largamente más felices”. Revisamos muy abreviadamente a Vattimo con su aporte sobre el *pensamiento débil* sostenido por una versión de la hermenéutica. Así, no es difícil observar que la disertación sobre la felicidad y la esperanza extenúa tanto a la filosofía como a la teología en su apuesta por esa felicidad, porque ésta ha sido algo que está por venir, remite a un tiempo que no es, es decir, se prorroga esa posibilidad vital de los seres finitos por una *mortificación*, una espera, una oferta para después: la propia felicidad, esto en los diferentes autores. Es por eso que queremos incitar a un referente, si se quiere, un tercero en discordia, que ya no está ubicado en la polaridad de la racionalidad por un lado y de la religión por otro sino que remite a esa dificultad –también posibilidad finita- denominada inconsciente, a un saber que no se sabe, por lo tanto ese *saber* es no todo racional, o si se prefiere se trataría de una racionalidad impura que el cine ha puesto en acto en lo mejor del propio cine.

En *Libertarias* quizá faltó mostrar la solidaridad de otros pueblos ante la muerte, la enfermedad, la orfandad y la hambruna de los damnificados de esa guerra. Se entiende: se trataría de hacer sentir toda la crudeza de esa etapa sin aburrir al espectador. Pero aún más, quizá los principios de justicia, como decía más arriba Habermas, no habían ‘penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales’: en el contexto histórico de la Guerra Civil lo que se ganó en las urnas se perdió con el Caudillo.

Después de las reflexiones expuestas y a propósito de la película *Libertarias*, las relaciones Estado-Iglesia –se entiende- han de tomar su legítima, legal y prudente distancia por lo menos en sus declaraciones, aun cuando la segunda casi siempre encuentra –*microfísica del poder* mediante- cómo incardinarse en el discurso y la (con)formación del Estado en torno a los ciudadanos. Pues tan sólo al aludir en nuestros días a realidades cotidianas, a la educación por ejemplo, encontramos toda aquella antigua disciplina estudiada y delatada por Foucault (1988): ho-

rarios, alimentos, cuidados y sacrificios corporales; la confesión y el sometimiento a exámenes.

El desenlace hábilmente tratado, en la película de Aranda no encontramos ni esperanza ni felicidad; quizá un balbucir triste, un silabeo: la metamorfosis corporal, ideológica y estética en un solo rostro. Da la voz a una realidad en desventaja y con ello, entendemos, hace intervenir el “pensamiento débil” tornando con ello fuertes a las libertarias. Hay una defensa y apelación a la memoria de las derrotadas que decidieron jugarse la vida en su última utopía: “ni Dios, ni patria, ni amo”. Por lo tanto se trata de una manera de resarcir desde una estética de la ambivalencia –y desde el cine como expresión poliédrica del arte- la memoria colectiva de una comunidad de gente de a pie, de anarquistas, y revolucionarias; y, de sublevarse así ante el olvido tomando distancia de la ya también ajada España *Cañí*. Podría decirse que en *Libertarias* el talante de Aranda –por ese final que se presta a varias interpretaciones- es pesimista pero reivindicativo y terrenal, nihilista activo; inmanente y conciliatorio –insisto, tanto las pugnas filosóficas como religiosas o teológicas se resuelven en ese afortunado *gag*, en la olla de cocido-, está alejado pues de esas tentaciones filosóficas, la de la verdad universal y la de la dimensión trascendente, o sea, el cineasta fisura a golpes de angulación, atmósfera y efectos especiales a la tradición, a la política fervorosa y a la religión. Y es que la acusación banal que recayó sobre los anarquistas fue la de tener un temperamento inmoderado –*hybris*- que les llevó a todo tipo de excesos: muerte de curas y monjas sin miramientos; y claro, en esa película se complejiza, se revela y se rebela el personaje de María –eje vertebrador de la reconciliación rebelde-, la monja al final inteligente y revolucionaria pero confrontada con una realidad en bancarrota tan cruel como infausta. Finalmente podríamos decir con el poeta Octavio Paz: “Las ideas se disipan/ quedan los espectros: verdad de lo vivido y padecido”.

Notas

1. También puede consultarse a R. GUBERN, R. 1986. *1936-1939: La guerra de España en la pantalla*. Filmoteca Española. Madrid. (España).

2. El cocido madrileño es un platillo o plato de la cocina de España, es un caldo que está preparado con trozos de carne de res o ternera, garbanzos, col, papas, zanahorias y embutidos.
3. Cfr. CACCIARI, M. 2007. *Europa o la filosofía*. Ed. A. Machado Libros. Madrid. (España).
4. Cfr. VATTIMO, G. y ZAVALA, S. 2014. *Comunismo hermenéutico*. Herder. Barcelona. (España).
5. Cuando aludimos a lo sagrado nada tiene que ver con la idea común que remite a un Dios judeocristiano, sino que se vincula con una esfera de pensamiento que remite parcialmente a la idea de lo irracional y terrorífico, alude a lo numinoso. Para pensar lo sagrado cfr. ELIADE, M. 1981 *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama. Madrid. (España); HEIDEGGER, M. 1995. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid. (España); M. DETIENNE. 1986. *Dioniso a cielo abierto*. Ed. Gedisa. Barcelona. (España); J. MUÑOZ, J. 2005. “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche” en: M. FRAIJÓ Comp. *Filosofía de la Religión*. Trotta. Madrid. (España); F. DUQUE, F. 1993. “La profanación técnica de Dios” en *Lo santo y lo sagrado*. Trotta. Madrid (España) y OTTO, R. 1998. *Lo santo. Sobre lo racional e irracional en la idea de Dios*. Ed. Alianza Madrid. (España). Indudablemente la traducción de este último debe ser lo sagrado ahí donde dice *lo santo*.
6. Cfr. FREUD, S. 1976. *Obras Completas*. Amorrortu. Bs. As. (Argentina).

Filmografía

ARANDA, Vicente. Dir. 1996. **Libertarias**. Televisión Española (TVE), Lolafilms, Canal+ España, Sociedad General de Televisión (Sogtel), Sogepaq, Academy Pictures, Era Films. España.

Referencias Bibliográficas

- CACCIARI, Massimo. 2007. **Europa o la filosofía**. A. Machado Libros. Madrid (España).
- CRUSELLS. Magí. 2003. **La Guerra Civil española: cine y propaganda**. Ariel. Barcelona (España).

- FOUCAULT, Michel. 1988. **Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.** Ed. S. XXI México.
- HABERMAS Jürgen. Y RATZINGER, Joseph. 2008. **Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización.** Editorial FCE. Distrito Federal (México).
- RORTY, Richard. 2009. **Una ética para laicos.** Editorial Katz. Madrid. (España)
- VATTIMO, Gianni y ZAVALA, Santiago. 2014. **Comunismo hermenéutico.** Herder. Barcelona (España).