

Heterogeneidades sin síntesis Del hombre falible al doliente

GABRIEL ARANZUEQUE*

ABSTRACT: Is it really possible to tell the suffered pain? What kind of storytelling could give an account of the uniqueness of the sorrow? The paper focuses on the description of the fragility of the human, as well as on the problems posed by the access to the symbolic field, in Paul Ricoeur's theory. It particularly criticizes his notion of "plot," as described in *Temps et récit*: from the point of view of transitional justice processes, Ricoeur's narrative seems unable to tell the singular person who suffers the pain, his irreducible difference and his possible — required maybe — silence.

KEYWORDS: Pain, sorrow, victim, narrative, history, silence.

Introducción

Los procesos de justicia transicional presuponen un vínculo entre historia y verdad no siempre explícito en sus protocolos de actuación. Son muchas las ocasiones en las que se presume, sin mayor reflexión, que el acto de volver a narrar lo sucedido, en un marco jurídico-político que supuestamente vele por su esclarecimiento efectivo, puede desembocar en el reconocimiento y en la reparación del daño infligido, e incluso en la reconciliación, el perdón o la garantía de no repetición de los abusos. Pero, ¿es realmente de ese modo?, ¿tienen el relato histórico o el literario el poder de restañar ese tipo de heridas? Y, de ser así, ¿cómo lo hacen?, ¿a cambio de qué?, ¿con qué fines? Atendiendo críticamente a las propuestas de Paul Ricoeur sobre la simbólica del mal y la relación entre el tiempo histórico y el relato de ficción, quisiéramos preguntarnos en lo que sigue por las limitaciones de nuestras tramas simbólicas para dar cuenta de lo realmente acontecido, por el tipo de narratología empleado en esa reescritura y por el modo en que las intrigas elaboradas con ese propósito suelen tender a ordenar categorialmente el mal sufrido conforme a una lógica extraña a los eventos mismos, que las

* Gabriel Aranzueque, Universidad Autónoma de Madrid (gabriel.aranzueque@uam.es).

subjetividades en juego en ningún caso pueden llegar a reconocer como propia, sobre todo desde la perspectiva de quien ha sufrido el daño. Nos detendremos así en el viejo problema de la representación de las acciones morales cuando nos encontramos en un plano ajeno a la mera adecuación epistémica (tampoco exenta, como es bien sabido, de dificultades teóricas sin término) como resulta ser el de la ética, y en la imposibilidad de reducir esta última y la responsabilidad fundamental que entraña para con el otro a un mero entramado de intereses, estrategias y tácticas institucionales que, en demasiadas ocasiones, solo parecen satisfacer la siempre voraz voluntad de asimilación del aparato estatal.

I. Decir el mal

Cuando nos preguntamos «¿qué es el mal?», parece que sepamos de antemano que constituye algo sustantivo: el objeto que tratamos de indagar, aquella cosa cuya verdad inquirimos. Sin embargo, el lenguaje puede resultar engañoso en estos casos: al preguntar «¿qué es?», pudiera presuponerse que el asunto que nos ocupa se explique debidamente dando cuenta de su «quid», esto es, definiendo su naturaleza, exponiendo su esencia. Pero resulta que el mal está muy lejos de ser algo determinado a lo que referirnos, de ser una entidad o una sustancia, como propondría la vieja metafísica aristotélica, y está mucho más lejos aún de poder ser sistematizado, de la posibilidad de dar cuenta suficientemente de sus causas, de ser reducido por entero a un orden lógico regido por el principio de no contradicción, como soñara antaño la teodicea leibniziana, por ejemplo.

Si algo es el mal, al menos para Paul Ricoeur, habría que decir de entrada que es un desafío y un enigma, cuya comprensión sólo es posible en la encrucijada entre el mal cometido y el sufrido, entre el dolor causado y su padecimiento¹. Ante ese desafío para la filosofía moral y política, y, por extensión, para todo discurso teórico, lo importante, según Ricoeur, no es cuál sea la clave del enigma, aquello que propiciaría su desciframiento sin resto, sino el modo en que nos enfrentamos a su apelación, la manera en que recibimos o no su requerimiento. El mal sufrido o ejercido está ahí, reclama una respuesta y, por tanto, un modo determinado de escucha. Que el mal sea una cuestión, es más, que el mal sea una cuestión *para alguien*, tiene que ver con el hecho de que, previamente, nuestro temple de ánimo lo asuma como problema y no como un mero hecho, tan brutal como intrascendente. Que el mal sea una cuestión aquí y ahora precisa al menos esa actitud de acogida, aunque sea en el modo de la repulsa, y, por tanto, una escucha que asuma la posibilidad

1. P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 19 ss.

de su fracaso, que asuma la imposibilidad de dar una respuesta definitiva a la cuestión del mal, y que corra el riesgo de pensar, por tanto, no ya *más* y menos aún *sobre* ello, sino de otro modo *con* ello, en ese cruce de caminos en el que se encuentran la violencia, el afecto y su posible relato, su memoria, su olvido o su silenciamiento.

Ese riesgo tiene que ver, en un primer momento, como decíamos con anterioridad, con asumir la disparidad entre el mal ejercido y el padecido, su diferencia y su escisión irrestañables, pero también su enigmático fondo común, su tener que ver con el ejercicio de una libertad que obra el mal, con una voluntad y un deseo humanos cuyo fundamento se desdibuja cuando tratamos de hacer luz sobre sus raíces, justamente porque la cuestión del mal se desfonda en un inconsciente inaccesible para el yo que pretende enunciarlo.

Si nos fijamos en la experiencia del mal moral, por ejemplo, nos encontramos con que éste, como decíamos, no es nada en sí mismo hasta que no se convierte propiamente en una falta, es decir, en una acción objeto de imputación, de acusación, de censura o de reprobación por parte de algún otro. En ese caso, se asigna a un sujeto que se estima responsable una acción susceptible de ser apreciada moralmente de forma negativa, que se considera literalmente despreciable, es decir, sin posible aprecio. Es la propia acusación la que caracteriza a la acción como una violación del código ético o de la axiología dominante en un grupo o en una comunidad determinada. A su vez, esa censura constituye « el juicio condenatorio en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y [decimos que] merece ser castigado »². Este es el punto en el que el mal moral, según Ricoeur, el daño realizado por el agente responsable, inculpada, se cruza con el sufrimiento, interfiere con el mal padecido, en la medida en que la condena es, evidentemente, también un daño infligido, también un castigo impuesto. Pero, ¿dónde se cruzan los dos escorzos, los dos rostros del mal en este caso, en qué espacio se ubica esa encrucijada de la que hablamos? Para Ricoeur, todo intento de dar cuenta abiertamente de ese posible nexo resulta necesariamente fallido, inaccesible para la teoría, al menos para el enfoque fenomenológico que él siempre practicó. A saber, cuando la conciencia tiende aquí a su objeto, en el caso del mal se encuentra no con algo externo o trascendente describable, sino consigo misma, pero enmascarada, con una dimensión inconsciente que la constituye, pero a la que no puede acceder, con una falla en la que se abisma: la de la propia libertad y sus pasiones, la de la labilidad de la voluntad humana que ejerce o sufre el mal, dice Ricoeur, la de su falibilidad, para descubrir, en todo caso, que si el mal viene al mundo, aunque no se sepa de dónde viene o cuál es su origen, es

2. Ivi, p. 22.

porque el hombre lo pone en el mundo, porque él lo pone en acción³.

A su vez, el sufrimiento introducido en el mundo por esa acción malvada deja ver su carácter esencialmente pasivo. Al contrario que en el mal ejercido, en el *páthos* del dolor no somos nosotros los agentes, no somos quienes hacemos que suceda. El sufrimiento nos afecta, constituye la afeción intransferible del doliente, la expresión de una recepción inactiva e indeseada. Sus causas pueden ser tan variables como sorprendentes e inconexas: una adversidad surgida de la irrupción irracional y azarosa de las fuerzas de la naturaleza, una enfermedad corporal o psíquica, la aflicción producida por la muerte de un ser querido, la perspectiva aterradora de la propia mortalidad, el sentimiento resultante de una baja autoestima o, de forma más lacerante e hiriente, el sentimiento de pérdida de la dignidad personal, el dolor causado, en suma, por el desfogue de la violencia ajena. El sufrimiento y su triste pasión se presentan así como lo contrario de la dicha y del goce, como opuestos al placer que favorece nuestra tendencia, como desazón, disgusto o desagrado, como disminución en la que la resta arroja como resultado algo menos de nosotros mismos, algo menor que nosotros mismos, una pérdida de integridad física, psíquica o espiritual⁴. A ese mal recibido, mucho más cotidiano y doméstico de lo que muchas veces estamos dispuestos a reconocer (y aquí son muchas las formas de violencia simbólica que traman nuestra desdicha diariamente), el sufrimiento opone el lamento, desde la muestra de aflicción más tenue al simple y cortante grito. La queja significa a la víctima igual que la falta signa al culpable. Por su parte, este último, ante la inquisitiva censura de los otros y el perjuicio de su imputación, lamenta igualmente el mal del castigo, el dolor que también ejerce ese daño. Dada esa copertenencia, esa reciprocidad sin posible correspondencia entre el daño causado y el dolor recibido, se nos impone la siguiente pregunta: ¿cuál es la raíz común, si la hubiere, entre la falta y el sufrimiento, entre la culpa y el lamento? ¿Llamaríamos a eso « mal » en ambos casos? ¿Se dice el mal de maneras tan divergentes en el fondo? Tal vez, señala Ricoeur, la noción de « pena » salve, al menos semánticamente, el abismo entre el mal cometido y el sufrido, al hacer referencia, por un lado, al sufrimiento físico y moral que se añade al mal realizado y encausado, ya se trate de la mortificación corporal, de la privación de libertad, de la vergüenza o del remordimiento, y, por otro lado, al sufrimiento resultante de la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre⁵. La polisemia de la noción de « pena » recoge, efectivamente, ambos sentidos: por un lado, el castigo impuesto al responsable de un delito o falta; por otro, la aflicción o el

3. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, p. 14.

4. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 23.

5. *Ivi*, p. 24.

tormento de la víctima, su sentimiento interior grande. A su vez, en ambos casos, « hacer el mal » supone, de manera directa o indirecta, perjudicar a otro, hacerle daño, hacerle sufrir. Por ello, el mal parece tener que ver, por tanto, con un modo del hacer: aquel en el que el padecer, la pasión de uno, su penar, es obligado, imperativo, decidido contra él mismo por el otro.

Pero, ¿cuál es la razón última de que esa acción libre se vuelva contra la libertad del otro y, sobre todo, en qué momento la inocencia, la expresión espontánea de la libertad, se convierte en culpa o se transforma en pena? Ricoeur confiesa no poder responder a esa pregunta sirviéndose exclusivamente de herramientas conceptuales. A su juicio, existe una falla antropológica que hace posible la aparición del mal, a saber, el carácter intermedio de un hombre que se encuentra escindido entre la finitud y la infinitud, entre la contingencia y la aspiración a lo absoluto, lo que le hace ser ya siempre desigual en relación consigo mismo. Y es esta desigualdad entre la afirmación de la infinitud a la que aspira (la felicidad plena) y su tener que conformarse reiteradamente con algo menor, su tener que detenerse en placeres concretos y limitados, es esta desigualdad, digo, la que hace de él un ser falible, que puede fallar o faltar, un ser lábil, frágil, poco firme en sus resoluciones, un ser que puede cometer el mal y que tiene capacidad para realizarlo efectivamente si entiende que ello puede reportarle un placer mayor que el que le reporta su resbaladiza finitud⁶.

2. Mito, símbolo y relato

Sin embargo, como hemos visto, ese paso de la inocencia a la culpa — la razón de su fallar o faltar — no puede ser descrito directamente por la conciencia, pues es inconsciente para ella misma, y ello hace necesario, para Ricoeur, recurrir al lenguaje indirecto de los símbolos, y de los relatos míticos en los que los propios símbolos se inscriben, son tramados y narrados. Como señala al comienzo de su célebre obra *Finitud y culpabilidad*, « sólo podemos hablar de las ‘pasiones’ que afectan a la voluntad mediante el lenguaje cifrado de la mítica »⁷. Desde su punto de vista, y esto es decisivo también para el problema del mal, no soy tal como pienso que soy: la identidad entre mi ser y los modos en que me presento a mí mismo en la conciencia no está garantizada. Más bien, sucede que la conciencia es falsa conciencia, la astucia de un enmascaramiento, el interés de una máscara por ocultar su raíz: un personaje, una persona. Y, sin embargo, como sucede en el caso de los sueños, a través del análisis y de la interpretación del lenguaje simbólico mediante el que el sujeto se enmascara,

6. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II, cit., p. 12.

7. Ivi, p. 10.

podemos llegar a comprender la voluntad del agente, sea malvada o no. De ahí la necesidad de desarrollar una teoría hermenéutica, una metodología interpretativa que trate de dar un sentido al modo en que esa subjetividad simboliza el mal, esto es, al modo en que lo expresa lingüísticamente; de ahí la necesidad de esclarecer, si queremos llegar a comprender el fenómeno del sufrimiento humano, lo que Ricoeur llama una « simbólica del mal »⁸. Se trata con ello de captar lo que de la vida se dice en sus signos, el modo en que la subjetividad se expresa en el texto de su acción, pero también en su decir acerca de ella misma y de los demás, de su enjuiciamiento y de su dolor. El mal se dice, por tanto, en la realidad humana, a través de distintos símbolos, que aparecen incluidos en mitos agrupados en dos grandes bloques: 1) aquellos que remiten el origen del mal mundano a la voluntad humana, representados por el mito de Adán en el Paraíso, que acusa al hombre de su culpa, de ser el responsable de la irrupción del mal en el mundo; y 2) aquellos que localizan el origen del mal en una situación conflictiva anterior al hombre, como sucede en el mito trágico de la existencia, en el del alma exiliada y en el del drama de la creación. El primero de este segundo grupo, el mito trágico de la existencia, tiene que ver con la idea de un dios o de una potencia que ciega y extravía al sujeto. En este caso, como sucede en la tragedia ática griega, el héroe es ajeno a la responsabilidad del mal y de la falta, pero se trata al mismo tiempo de un mal sin perdón ni remisión. En el caso del mito del drama de la creación, propio de las teogonías sumerias, el mal es contemporáneo o connatural al origen de las cosas. No hay, por tanto, caída en el mal, pues éste es originario, esencial al orden cósmico, fruto de una violencia inicial. Por último, en el caso del mito del alma exiliada, esta última, de origen divino, se convierte en humana cuando se encarna en un cuerpo. El alma trae consigo el mal de ese otro orden divino y el cuerpo es el lugar de la expiación de su culpa anterior, pero también el lugar de la tentación y de la contaminación: la encarnación, en este caso, es la reiteración de la reincidencia en el mal⁹. Los símbolos expresados en estos mitos (falta, mancha, esclavitud, destierro, etc.) se racionalizan, se ordenan a través de la trama de los mitos, de su intriga, perdiendo así potencia significativa. El tiempo del relato y los personajes limitan la expresividad simbólica, y, de ese modo, la vivencia y la realidad del mal se ven reducidas en el mito a unos modos concretos que las desfiguran. Por un lado, la narración mítica da salida a lo inconsciente, lo ordena, lo dispone con sentido, permite así comprenderlo hasta cierto punto; por otro, lo encubre, lo llena de palabras, evita un enfrentamiento directo con la fuente del horror que al mismo tiempo enmascara. En el mito y en el

8. Ivi, pp. 167–306.

9. Seguimos en este punto la acertada descripción de M. MACEIRAS y J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 120–121.

símbolo se dan cita, se cruzan esas dimensiones de la voluntad humana; pero resulta imposible localizar con entera exactitud el punto de encuentro, pues el propio relato lo difiere y lo desplaza de continuo. Y, sin embargo, ante la causa del sufrimiento, necesitamos en ocasiones la palabra: su expresión, aun siendo encubridora, sana muchas veces, resulta una vía mucho más saludable que la del aturdimiento, que la del silenciamiento, que la del trauma, aunque otras veces, como señalaremos más adelante, se prefiera cierta forma de silencio voluntario y decidido, que respete lo indecible del mal en cuestión.

Pero no es menos cierto que si uno atiende a qué dice el segundo grupo de mitos del que hemos hablado sobre el mal moral que describíamos al comienzo de la exposición, veremos cómo el mito trata de aislar al agente responsable de la incriminación de su acción, estableciendo un telón de fondo tenebroso, dice Ricoeur, que oblitera la experiencia de la responsabilidad directa, al sustituirla por el sentimiento de haber sido seducido por fuerzas superiores a uno mismo, que el mito no dudará en demonizar¹⁰. El mito justifica así hasta cierto punto la acción violenta, la presenta como un momento irremediable más de la eterna historia del mal y, por tanto, como algo que el agente sufre de manera pasiva y frente a lo cual nada podría haber hecho. Salir de esa lógica justificatoria requeriría un buen trabajo de desmitificación, pues el relato, como vemos, al igual que proporciona vías de escape para el sufrimiento, puede legitimar el uso del mal, su práctica violenta, asignándole un origen cósmico, reintroduciéndole en un modelo de inteligibilidad global, en una serie de esquemas explicativos que transforman el *êthos* en *kósmos*, y perdiéndose de ese modo toda relación con la posición ética del responsable y, con ello, con la escucha y la atención al mal sufrido¹¹.

El inmenso laboratorio del relato mítico puede ser, según Ricoeur, « un campo de experimentación, e incluso de juego, de las hipótesis más variadas y fantásticas »¹² en torno al mal con el objeto de dar respuesta a sus múltiples manifestaciones, pero la articulación en un lenguaje de la experiencia del sufrimiento, si bien puede dar respuesta a la cuestión del origen del mal, tal vez sea insuficiente para responder a otra cuestión más importante e íntima en ocasiones, a saber, « ¿por qué me han dañado? », « ¿por qué sufro yo? ». Ante la pregunta por el porqué del mal, la narración mítica exhibe su orden, consuela con su lógica, reemplazando el lamento del suplicante que grita « ¡¿hasta cuándo?! » por una trama bien confeccionada. Pero cuando la pregunta es « ¿por qué sufro yo aquí y ahora? », el reparto de los males que organiza el mito sólo puede sentirse como algo arbitrario, indiscriminado,

10. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 25.

11. Ivi, p. 27.

12. Ivi, p. 28.

desproporcionado y ficticio, por lógico que resulte su bien confeccionado entramado.

Y, sin embargo, en la medida en que somos seres simbólicos, mal que nos pese, ésa es la vía de acceso a la comprensión indirecta del propio mal, pues solo los símbolos exploran la comprensión de ese sector de la realidad, inaccesible por cualquier otro procedimiento. Ellos nos dan a pensar la irrupción del mal, su temible irradiación, aunque también, como decimos comúnmente, nos den que pensar muchas veces sobre su legitimidad, sobre el uso concreto que se hace de los mismos.

Recordemos que el símbolo, para Ricoeur, es una estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa, por añadidura, otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del sentido primero. Ello hace que el símbolo signifique siempre más (y he aquí el peligro de una desviación del sentido intencionada y no acorde con la realidad), ello hace que el símbolo surja del giro, de la tensión o de la torsión de las palabras de nuestro lenguaje para conformar su no pertinencia semántica, y esa torsión pliega lo real, lo distorsiona. El símbolo surge siempre, por tanto, de un exceso de sentido, que no es sino el residuo de una interpretación literal¹³. A su vez, en la significación del mal, para aquel que simboliza no hay dos significaciones, una literal y otra simbólica, sino un solo movimiento que nos transfiere de un nivel a otro, que nos lleva a la significación segunda a través de la literal. Ello sucede cuando la aprensión directa del concepto es imposible y se impone la tarea de la semejanza. Desde el punto de vista de la relación consciente–inconsciente, el símbolo titubea, para Ricoeur, sobre la línea divisoria entre *bíos* y *lógos*, entre lo real y lo simbólico, confirma el enraizamiento primero del discurso en la vida, nace en el punto en que fuerza y forma coinciden. Su introducción en la diégesis mítica del mal, ordena esa significación secundaria, pero también la modifica, lo que hace más necesaria aún una hermenéutica, un conjunto de reglas de desciframiento que nos remita en la medida de lo posible a su velada estructura profunda, a su distorsionada significación primera. La mítica de la voluntad malvada, sin la cual sería inviable la necesaria reinterpretación de la simbólica del mal, se inserta así en el proceso de conocimiento por el cual un hombre sabe de sí mismo, por el cual cobra conciencia de sí. Y en ese proceso de autoconciencia, la mediación simbólica es tan imprescindible como inevitable para comprender y precisar el lugar humano del mal: una falibilidad, como señalábamos con anterioridad, una fragilidad constitucional derivada de su desproporción, que desgarrada entre la polaridad de lo finito y la mediación de lo infinito, sólo puede coordinar la

13. Véase P. RICOEUR, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, cap. 3.

aprehensión de su realidad, su ontología fundamental, a partir del símbolo, atravesándolo. Lo que se comprende al cabo de ese proceso es que estamos afectados por el mal, que él es una de nuestras afecciones constitutivas, que somos el espacio de manifestación del mal y que su expresión es necesariamente mediada por el lenguaje del símbolo. El hombre frágil, víctima y culpable, que hace esa oscura experiencia de no-ser, cuando declara un mal cometido o sufrido, que constituye la condición de la conciencia de su libertad, descubre también, a través del análisis del proceder del símbolo y del mito, que si el mal es algo es lo injustificable en sí mismo, aquello irreductible a la lógica del simbolismo.

De ahí que ante el mal, para Ricoeur¹⁴, se requiera no sólo narrar mejor, sino pensar, actuar y sentir de otra manera, y aprender a olvidar mejor, por cierto, lo que supone, como veremos, toda una reescritura de los afectos, toda una transformación sentimental.

3. Hacer y sentir: la primacía de la acción

Si algo evidencia la historia de la filosofía moral en torno al problema del mal es su fracaso, su desacierto al haber tratado de aprisionarlo mediante síntesis demasiado prematuras, demasiado abstractas e inmediatas. Ello, lejos de desanimarnos, podría ser una provocación para pensar más la cuestión, para pensarla de otra forma, lo que hace tan imprescindible como necesaria nuestra labor hoy en día. Pensar de otro modo el problema del mal supone, para Ricoeur, hacerlo movidos por el aguijón del « ¿por qué yo? » del que se lamentan las víctimas. El enigma inicial, su dificultad, se encuentra en ese dolor. Ante tal sufrimiento, no es posible para el pensar una conceptualización explicativa ni de la entrada en el mundo del mal ni de su esencia. Ese rechazo lleva implícita, en Ricoeur, la imposibilidad de toda teodicea que pretenda explicar racionalmente la realidad enigmática del mal. No podemos especular sobre el mal como si tuviese una realidad propia, aunque se le reconozca una anterioridad ontológica respecto al acto libre. No podemos especular sobre el mal como si ya estuviese ahí, independientemente de la libertad y del recurso al mal que hace esta última a través de un acto estrictamente personal. No podemos especular sobre el mal previo ni sobre el que ejerce la voluntad, sin referencia a la historia, a su recuerdo y a su olvido. No podemos no poder afrontarlo. Por ello, frente a ese no poder, frente a esa aporía, la acción está llamada a responder tanto como el pensamiento al problema del mal, está llamada a enfrentarse a aquello que precisa ser combatido. Para la acción, el mal no es sólo lo

14. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 58.

que es, sino lo que no debiera ser. En ese sentido, la acción nos posibilita girar de manera determinante la mirada en relación con nuestro problema. A través del mito y del símbolo, el pensamiento especulativo atendía a la cuestión del origen del mal, se preguntaba por su lugar de proveniencia, trataba de ubicar su posición en una cartografía moral más extensa, en un relato teleológicamente ordenado. La acción, por su parte, no resuelve esa cuestión, pero responde a ella, interesándose no por la fuente del mal, sino por qué hacer contra el mal. La atención se centra, en ese caso, no en el pasado, sino en el porvenir, en la tarea por cumplir. La lucha práctica contra el mal sabe que todo mal cometido por uno es sufrido por otro, sabe que « hacer el mal es hacer sufrir a otro »¹⁵, y por eso responde desde la dimensión del hacer, buscando disminuir la tasa de sufrimiento en el mundo. Esa respuesta de la acción no deja de tener importantes efectos en el ámbito especulativo y, especialmente, en el plano de la subjetividad: antes de acusar a alguna potencia divina como causante del mal o de especular sobre su origen demoníaco, la acción obra ética y políticamente contra el sufrimiento, busca en la encrucijada la mejor posición para enfrentarlo, partiendo no del conocimiento crítico de su origen, sino de la convicción, de la afirmación, de la atestación de que « el sufrimiento infligido por los hombres [...], repartido de forma arbitraria e indiscriminada, [...] siempre es sentido como inmerecido »¹⁶.

Pero la respuesta de la acción tampoco es suficiente. Precisa verse acompañada de una respuesta afectiva, de una transformación sentimental, como decíamos con anterioridad. Los sentimientos que están detrás del lamento y del dolor pueden modificarse. Es preciso desarrollar, para ello, todo un arte del justo olvido, vinculado a eso que Freud denominaba « trabajo de duelo ». En un ensayo de 1915 titulado « Duelo y melancolía », Freud muestra cómo la melancolía, ante el dolor de una pérdida, trata de aferrarnos aún más al objeto perdido, haciendo que nos perdamos para nosotros mismos. Cuando lo amado ha dejado de existir y surge la pena y el sufrimiento, dice Freud¹⁷, toda la libido está conminada por la realidad a renunciar al vínculo que la une al objeto perdido, pero el hecho de que éste siga existiendo psíquicamente puede hacer que la subjetividad no renuncie al mismo y quede presa de su querer frente a los imperativos de una realidad que dice « no », que dice que el objeto amado ya no está, que se ha perdido. Frente al apego ya irrealizable de la melancolía, sus quejas y sus acusaciones, su proceder

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, en *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1913–1917, vol. X, pp. 197–212. En cuanto a la interpretación de Ricoeur de este texto de Freud, véanse P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 86–89; P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 34–38.

neurótico, el trabajo de duelo supone una lenta tarea de desapego que, aun siendo dolorosa en extremo, permite que el yo vuelva poco a poco a ser libre, a través del recuerdo del ausente y del lento desligarse del vínculo psíquico precedente. Ese desvincularse de la pérdida del otro, ese aprender verdaderamente a olvidar nuestro dolor, podría también trabajarse en la pérdida de nosotros mismos que entraña el sufrimiento. El sentimiento de esa aminoración de uno mismo propio del dolor, a través del trabajo del olvido y del duelo, puede conllevar, según Ricoeur, un cambio cualitativo del lamento y de la pena. Frente a la tendencia de los supervivientes a sentirse culpables de su suerte o frente a la tendencia de las víctimas a acusarse y entrar así en el juego del chivo expiatorio, es necesario ser capaz de decir « no », de desvincularse del pensamiento de que Dios o la vida han querido castigarme, de que mi dolor se mueve en el ámbito de la economía de la retribución. Frente a eso, el olvido propio del duelo nos libera de esa autoacusación, en el fondo narcisista, y pone al desnudo el sufrimiento como algo simplemente inmerecido, sin porqué. Ante la pena, el duelo responde que es mejor no saber su porqué que tratar de encontrar en una causa externa el origen del dolor presente. Ese olvido no se refiere a los acontecimientos en sí mismos, a la irrupción del mal, cuya huella, por el contrario, ha de ser cuidadosamente protegida, recordada y rememorada activamente, aunque sea en la forma del silencio, sino a la deuda cuya carga paraliza la memoria y, por extensión, la capacidad de volver a proyectarse de forma creadora en el futuro ante lo inmerecido y, en ocasiones, también ante lo imperdonable.

Al cabo, descubrimos que la labor presente, nuestra tarea, bien pudiera ser volver a conciliar dos tipos de olvido. En primer lugar, el de una época amnésica que ha olvidado el arte de narrar y que, por tanto, no puede ya disfrutar de la capacidad simbolizadora del mito, de su poder para significar el sufrimiento y darle así salida. En este tiempo de falta de experiencia, de pobreza simbólica, como sentencia Benjamin, resulta imprescindible frente a la barbarie volver a narrar de otro modo, volver a relatar mejor, volver a simbolizar de otro modo el mal, volver a fracasar mejor en ese intento, para configurar así una subjetividad soportable. Pero también, y éste es nuestro segundo tipo de olvido, para ello es preciso, según Ricoeur, desembarazarse de la naturaleza inmovilizadora del dolor, sobreponerse ante el « ya no » de la pérdida, narrarse a través del uso razonado del olvido, que en ocasiones prefiere optar por un silencio decidido, y decirse, una vez recobrado el aliento, « heme aquí », « cuento contigo », « cuentas conmigo », « esta es mi respuesta decidida ante la encrucijada de nuestro dolor, siempre inmerecido, siempre por venir, siempre por recrear ».

4. ¿Cómo narrar el sufrimiento?

Ahora bien, ¿es realmente el relato la herramienta idónea para decir el mal causado o el daño padecido?, ¿qué hacemos cuando afrontamos narrativamente la negatividad de la violencia, o cuando intentamos relatar el afecto o el sentimiento que nos consumen? ¿Es la narración, en ese contexto, tan tristemente intenso, el mejor de los fármacos? ¿Hasta qué punto es sólo un instrumento para falsear tácticamente lo vivido, hasta qué punto es sólo un desvío, un atajo simbólico, en ocasiones fomentado institucionalmente, para poner en palabras, a falta de otra cosa, lo realmente acontecido, hasta qué punto es sólo un remedio paliativo?

Como hemos visto, para Paul Ricoeur, la realidad del mal no se deja apresar por la teodicea ni por la ontoteología, ni por el símbolo o el mito, sino que se desfonda en el pozo tenebroso de la voluntad humana, su insensatez y su labilidad, escindida entre su deseo de ser infinita y la constatación irremediable de su finitud. Por ello, decíamos, todo acceso especulativo al mal, enfrentado de entrada a su dimensión inconsciente, debe evidenciar la imposibilidad de signarlo ostensivamente mediante un aparato lógico-sistemático, y ha de acompañarse de las dimensiones del «hacer» y del «sentir», donde la acción y el afecto dan una respuesta a lo que necesita ser combatido, aunque se desconozca su esencia. Mientras que para la acción el mal es, sencillamente, lo que no tendría que ser, para el sentir el mal es algo de lo que desprenderse y desligarse mediante lo que Ricoeur, como hemos visto, denomina una verdadera «transformación sentimental». La acción lucha de modo práctico contra el mal, ética y políticamente; el sentimiento le responde emocionalmente, lo transforma mediante su trabajo de duelo, metamorfoseando su negatividad en resiliencia.

Pues bien, entre las formas de acción posibles capaces de afectar a nuestra dimensión emotiva, nos encontramos, claro está, con la actividad narrativa. El relato, para Ricoeur, y no sólo el mítico, es un tipo de *práxis*, hábil para rearticular, por tanto, la dialéctica entre el mal cometido y el sufrido, y para reorientar su conflicto en función de las directrices y del ordenamiento de su trama. Ahora bien, ¿mediante qué tipo de intriga se lleva a cabo esa acción? ¿Qué forma de entramado puede convenir mejor al inasible mal?

Es sabido que Ricoeur recurre en ese ejercicio, a lo largo de su inmensa obra *Temps et récit*, elaborada en la década de los años ochenta del pasado siglo, a la *Poética* de Aristóteles, el paradigma tradicional de la dramaturgia clásica. La lectura de Ricoeur hace hincapié en el carácter dinámico de la noción de «trama» aristotélica (*mýthos*), entendida no como un mero argumento escénico, sino como una actividad u operación, como una construcción o elaboración capaz de integrar en su síntesis lo heterogéneo, los distintos acontecimientos narrados en el relato de ficción o en el

historiográfico. A modo de paréntesis, habría que señalar que esa acción de composición y síntesis, si uno acude al comienzo de la *Poética*, no le pertenece al *mýthos* por sí mismo, sino que es la actividad de la *poíesis* la que, dice Aristóteles, construye las fábulas, produce las tramas. Aristóteles emplea en este punto¹⁸ el verbo *synístemi*, que significa *reunir, producir, constituir, componer, agrupar en un todo uniendo las partes*, lo cual es facultad — señala — del *poietés*, cuya acción, por tanto, causa el *mýthos*, no siendo este último, por tanto, la elaboración o la operación, la actividad de integrar, sino lo compuesto e integrado.

Al margen de esta diferencia de interpretación del texto aristotélico, lo importante aquí es señalar que, para Ricoeur, el *mýthos* — la *mise en intrigue*, como él traduce el término, la elaboración de la trama — es el elemento determinante de la forma narrativa de ficción e historiográfica y, más aún, del modo humano de relatar la vida. Lo que encuentra en Aristóteles no es sólo, para él, algo relativo a una teorización de la tragedia helena del siglo IV a. n. e., sino un exponente común de lo compartido por cualquier arte de narrar. Pues bien, ¿en qué consiste esa tipología, ese marco diegético pretendidamente común?

En primer lugar, el *mýthos* tiene supuestamente la virtud de unificar lo diferente, de vertebrar una historia completa en la que se desechan las ocurrencias, los sucesos que no contribuyen al desarrollo del relato. Es, dice Aristóteles, una *sýstasis*¹⁹ o una *synthesis*²⁰ de *tà prágmata*, esto es, una estructuración de los hechos. Constituye de ese modo una unidad (*hén*) y una totalidad (*hólos*)²¹ en la que, debido a la necesidad (*anánke*)²² del relato, se deja atrás la contingencia del acontecer, su singularidad y su diferencia, a no ser que contribuyan, a modo de peripecia, al fin (*télos*) del relato.

A su vez, el *mýthos*, que constituye efectivamente, para Aristóteles, el principio que rige en la tragedia, su *arché* y su « alma » (*psyché*)²³, es una imitación de la *práxis*, la *mímesis* productiva de la vida (*bíos*). Esto es, es una acción que imita la acción, pero que no es, por definición, la vida vivida, que no es narrable como tal. A su vez, en la tragedia, esa imitación se ajusta a criterios de belleza (*tò kalón*), de grandiosidad o magnitud (*mégethos*) y de orden (*táxis*), nociones que no pertenecen a lo sucedido, sino que procuran su ensalzamiento en aras del fin buscado: la purgación (*kátharsis*) de los afectos, la purificación de la negatividad acontecida. Es más, la acción

18. ARISTOTHELES, *Poética*, 1447 a 9.

19. Ivi, 1450 a 16.

20. Ivi, 1450 a 5.

21. Ivi, 1451 a 1–2.

22. Ivi, 1451 a 31.

23. Ivi, 1450 a 38.

aquí ha de ser completa, cumplida, ajustada a su *télos*, a su finalidad, a su intencionalidad. La trama, el propio *mýthos* y no el daño narrado, es el fin último, y los avatares relatados, si bien forman parte igualmente de ese norte referencial, serán siempre reacomodados y reajustados al todo de sentido encauzado teleológicamente de la propia intriga: «[...] los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo»²⁴. Es más, dicho *mýthos* no narra lo acontecido, como acabamos de ver, lo efectivamente sucedido, sino lo que podría acontecer, lo posible (*dynatá*) según lo verosímil (*tò eikón*) y lo necesario (*anankaíon*). El resto es sólo episódico, y lo episódico, al parecer, según Aristóteles, no conviene a la trama. Además, siempre es mejor narrar lo general (*tò kathólou*)²⁵, lo universal, pues la totalidad, bien dispuesta, suscita mayor compasión (*éleos*) y mayor temor (*phóbos*), si lo que buscamos es la purgación, como decíamos con anterioridad, la *kátharsis* de las afecciones (*tà pathémata*).

Pero, cuando hacemos eso a través del relato, y aquí reside una de las claves de nuestro análisis, ¿qué violencia simbólica ejercemos al mal sufrido, dónde quedan su singularidad y su diferencia, las del propio afectado, cómo transformamos o distorsionamos y con qué finalidad el dolor de la llamada víctima? ¿Realmente es saludable aplicarle a ese daño tamaño lecho de Procusto como el elaborado por Aristóteles para su bien dispuesta trama? ¿A quién conviene que ese troquel narrativo ordene y disponga la economía libidinal de toda subjetividad sufriente?

Pongámonos en situación: se produce una pérdida, un daño irreparable, con fuerza para mover en nosotros el mayor de los dolores o una tenaz melancolía. ¿No evidenciaríamos como algo que está sencillamente de más el relato de nuestros males conforme a semejantes criterios de completud, finalidad, necesidad y armonía? ¿No veríamos en esa dación de sentido tan cabalmente estructurada una evitación más, una nueva sustitución simbólica para eludir hacerse cargo de lo insoportable de esa realidad?

Ricoeur da un paso más, no obstante, que aún no hemos comentado. Después de exponer, como aquí hemos hecho a grandes rasgos, el modelo de trama aristotélico y de alabar los supuestos beneficios de esa trasposición metafórica del campo práctico por el *mýthos*, al comienzo del tercer apartado de la primera parte de *Tiempo y narración*, titulado «Tiempo y narración. La triple “mímesis”», da un salto enorme, según el cual lo expuesto por Aristóteles respondería, en su opinión, a una necesidad transcultural²⁶, la de transformar los incidentes en una historia, dada la correlación presuntamente

24. Ivi, 1450 a 23–24.

25. Ivi, 1451 b 7.

26. P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, p. 105 (tr. cast. *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, p. 113).

necesaria, a su juicio, entre la actividad de narrar una historia de ese modo y la propia existencia humana. De ser así, el modelo de trama aristotélico, la síntesis de lo heterogéneo con vistas a un fin, no sería ya sólo una propuesta teórica del ateniense sobre la dramaturgia helena de su tiempo, asentada en un contexto y en un horizonte pragmático de efectucción muy concretos, sino un tipo universal producido por la imaginación trascendental. Evidentemente, el recurso a Kant en este punto es explícito, y la propuesta de Ricoeur sería que, al igual que con los conceptos puros del entendimiento, la imaginación trascendental produciría esquemáticamente el modelo de trama, de disposición de lo múltiple que acabamos de describir en la *Poética*²⁷. La concordancia emergería así como un formato universal, convirtiéndose de ese modo la forma, el tipo y el género, debido al trabajo de la propia subjetividad trascendental, en un verdadero paradigma²⁸. Este «esquematismo de la función narrativa», como lo denomina Ricoeur, es el que nos parece, a nivel argumentativo, interesadamente ahistórico, y el salto que él da, de la forma del *mýthos* trágico aristotélico a un plano de condiciones trascendentales de posibilidad, abiertamente injustificado. No es muy distinto el problema que tiene la hermenéutica fenomenológica con la historicidad heideggeriana, al convertir a esta última en un ingrediente necesario y universal de la existencia, del *Dasein*, no advirtiendo suficientemente, en nuestra opinión, que la noción de «historicidad» tiene ella misma su propia historicidad y su posible genealogía. Y lo mismo le sucede al concepto de *mýthos*, que no es una categoría, un concepto puro, sino una decisión y una apuesta por parte de Ricoeur en el marco simbólico de su propio relato teórico y, por extensión, en el discurso material filosófico del que forma parte.

A nuestro juicio, si de narrar el mal se trata, no sólo sería necesaria una genealogía del mal (Nietzsche), sino una arqueología de las formas de relato que se han hecho cargo, o lo han intentado, del mal mismo, de eso que tal vez siga eludiendo siempre los relatos. (Foucault) Esa historia material de los relatos del mal no sería sólo la comprensión de su simbólica en un plano de generalidad y trascendencia en última instancia injustificable, sino una mención exhaustiva de sus diferencias y singularidades.

A decir verdad y pese a mantener su propuesta de universalidad y de transculturalidad sobre la mesa, Ricoeur sabe, y así lo confiesa sucintamente en una breve nota a pie de página, que las «categorías narrativas» que maneja sólo se refieren «al arte de narrar en Occidente», y que lo que él llama «esquemización de la construcción de la intriga sólo existe en ese desarrollo histórico»²⁹.

27. Ivi, pp. 131–132 (tr. cast., pp. 135–136).

28. Ivi, p. 134 (tr. cast., p. 137).

29. Ivi, p. 133 (tr. cast., p. 137).

Si esto es así y si, como había señalado anteriormente, « comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del ‘hacer’ y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas »³⁰, ¿por qué seguir apostando de ese modo por el formalismo del modelo narratológico aristotélico? ¿No se evidencia así la herencia excesiva del patrón estructuralista heredado de Claude Lévi–Strauss? ¿A qué precio si hablamos, como ahora hacemos, del daño?

Como es sabido, Ricoeur combate el pansemiotismo de la semiología estructural, el hecho de que, para ella, todo sea signo, perdiéndose así los referentes; pero comparte con ella su carácter formal, la idea de que existe una estructura autónoma que gobierna lo simbólico y, en nuestro caso, el relato. Esa perspectiva narratológica, que trata de hacer luz sobre la lógica inmanente de toda narración posible, choca con una mirada geopolítica para la que la noción de *mýthos* sólo sería un concepto más, un fenómeno cultural surgido en Europa en un momento dado y cuya génesis tendría que ver únicamente con el contexto sociopolítico de la Hélade.

Naturalizar la categoría de *mýthos* a día de hoy, sin atender siquiera a la extrañeza de la lengua en la que fue propuesta, y atribuirle algún grado de universalidad y aplicabilidad en las narrativas del mal contemporáneas, supone velar tácticamente la importancia decisiva del contexto griego en su génesis. Tal estrategia respondería al deseo de lo que Walter D. Mignolo llama « promover la mímica »³¹, esto es, otro tipo de imitación, de *mímesis*, a saber, la importación de teorías que, a día de hoy, sigue potenciando el tardocolonialismo epistemológico contemporáneo en muchas zonas del globo en vías de desarrollo. Ese modo de proceder, desde el punto de vista de la geopolítica del conocimiento, al aplicar un modelo de relato único y homogéneo a procesos de justicia transicional bien dispares, tal vez no sea efectivamente más que la prolongación del colonialismo por otros medios, teóricos en este caso. Desde luego, creemos que así sería si ese tipo paradigmático de intriga que hemos descrito se adoptase globalmente como un diseño genérico que se impusiera, con la colaboración de la estructura institucional de la que también forman parte nuestras universidades, a las historias locales, a los modos de relatar singularmente el tiempo y el daño, a otras tradiciones narrativas y a otras gentes, a otras « gramáticas ».

Frente a esa universalización de cuestiones regionales, esto es, europeas, tal vez resulte saludable que los procesos de subjetivación y las prácticas de individuación de otros lugares del globo, por emplear aquí de nuevo

30. Ivi, pp. 112–113 (tr. cast., p. 119).

31. V.W.D. MIGNOLO, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000 (tr. cast., *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003).

una terminología foucaultiana, se alteren y enriquezcan con otras lenguas, con nuevas lógicas, con singulares, con heterogeneidades sin síntesis, con conocimientos diferenciales incapaces de unanimidad.

En caso de ser cierto que el dolor de la víctima pueda asimilarse con el tiempo logrando que ésta construya su propia memoria histórica a partir de un relato soportable, parece cuando menos justo que ello sea en su propia lengua, con su propio modo de componer y narrar, y no a través de la imposición de modelos de relato extraños, que sólo vendrían a alienar de nuevo el proceso de cura, esto es, a imposibilitarla enteramente. La política estética aristotélica tiene mucho de monolingüismo, y Europa ya la ha sufrido bastante durante siglos, y todo el orbe con ella después, para que siga imponiéndose en otros contextos como base para la resolución de conflictos en lugares donde los posibles « héroes » del relato son abierta y afortunadamente diferentes, tal como sucede de hecho a día de hoy en la atención a las llamadas víctimas del caso colombiano. Pero este último no es un caso aparte: ¿qué proceso de paz no lleva a cabo un reparto de papeles similar al de la tragedia ática (víctimas, victimarios, mediadores, etc.) y no busca como fin necesario la reconciliación de las partes y la superación de las contradicciones en juego, como si de la *Orestíada* se tratase, en lugar de asumir que hay daños irreparables, afectos irreconciliables, perdones imposibles y singularidades heterogéneas, esto es, individuos que saben que cualquier síntesis no será más que un parche ficticio, un artificio querido e impuesto por sus presuntas instituciones al margen de la realidad de los que sufren (instituciones movidas en ocasiones más por la urgencia de sus programas políticos que por el cuidado y la atención efectivos a sus pretendidos ciudadanos)?

Es frecuente que queramos decir lo que nos pasa demasiado rápido. Por lo demás, no ha de extrañarnos: siempre decimos no tener tiempo para nada. Pretendemos, al contar nuestro sufrimiento o el de los demás, al menos hacer algo con él, darle un sentido. La inquietud de quien esto escribe es si no estaremos de ese modo eludiéndolo, escamoteándolo, evitándolo. Así parece al menos en aquellas situaciones en las que el daño y el dolor golpean fuerte, la presencia de lo ya irremediable resulta insoportable y sentimos entonces que todas las palabras — no digamos los posibles relatos que puedan hacerse de ese sufrimiento — están y estarán de más, que ninguna podría dar cuenta de lo acontecido, que traerlas a la boca en ese momento no sería más que un simulacro obscuro. Así parece al menos cuando el temple del silencio parece ser la única respuesta ante ese mal descarnado que nos azota, cuando dar la callada por respuesta no es evitar enfrentar la situación, sino el único medio de asumirla, la *poíesis* más activa para combatir la carga inasumible de cada palabra.

5. Afecto y silencio

¿Qué decir del mal? ¿Qué dice el mal? ¿Acaso se dice? ¿Es posible indicar su presencia, sus principios, sus causas? Como hemos visto, dicha tarea presenta importantes dificultades, que ni el símbolo, ni el mito, ni el relato literario o historiográfico pueden solventar enteramente. Las raíces del mal cometido o agente se pierden en el pozo sin fondo de una voluntad escindida entre su deseo de infinitud, su pretensión de completud, y su irrevocable contingencia, lo que lleva al hacedor de tan negativa *prâxis*, el llamado perpetrador, a buscar una satisfacción vindicativa insaciable, que sólo se cumpliría si dejase de estar vivo, pues al cabo quizá sólo quiera vengar el hecho de estarlo. Pero no sólo se oculta el mal cometido y su origen desfondado en los turbios piélagos de la subjetividad humana y sus violentas transferencias simbólicas. También el mal sufrido, siempre injustamente, por un singular que se duele como nadie, que sufre un dolor que sólo a él le compete y que únicamente puede darse de ese modo en él mismo, resulta indecible, y por muchas palabras que lleguen, en el mejor de los casos de aliento, nunca podrá aceptar del todo la insistencia, la persistencia, lo aguzado de ese sufrimiento que le niega.

Pongámonos en situación: alguien se ve afectado negativamente, movido por algo o por alguien contra sí mismo: dañado, perjudicado, ofendido, humillado... (Ninguna serie, bien lo sabemos, daría cuenta de su malestar). Es más, cada término, como antes decíamos, parecería sobrar en relación consigo mismo. En ese estado, es como si él mismo, al dolerse, estuviese también de más, al margen de sí mismo. «¿Quién es él — se pregunta — para recibir ese mal? ¿Por qué no puede en el tiempo deseado, el más corto posible, trascender ese trance, dejarlo atrás, asimilarlo o aceptarlo? ¿Por qué sus capacidades chocan aquí con tantos límites? ¿Qué le hace acreedor de tanta ruina?». Sin duda, las pasiones del ánimo le embargan, le compelen hacia donde no quiere, hacia donde nunca habría querido estar: ese lugar en el que se concentran las alteraciones morbosas ocasionadas por el mal ajeno, ese espacio donde lo otro se ha inclinado hacia él mismo con tan insana pujanza, con una virulencia tan injustificable que teme logre al cabo desequilibrarle, llevarle a una inconsciencia plena. Sólo con eso, por cierto, estaría perdido, pero no es sólo eso...

¿Por qué estamos tantas veces «afectos» en ese sentido, sin rumbo, sujetos a tantas cargas realmente ajenas, a las cargas de tantos sujetos, de tantos personajes, de tantas máscaras, a las que tanto les cargan, a las que tanto nos sujetan? ¿A qué tanta persona «afecta», en ese mismo sentido, tanta dependencia no querida, tanta prestación de servicios sobredeterminada, tanta pasión inútil? ¿Por qué tan poco afecto en su otro sentido, tan poca inclinación contemplativa, tan pocas miradas?

Tantos supuestos afectados como los que pueblan nuestros informativos y nuestras conversaciones cotidianas, pero también los anaqueles de nuestras librerías³², tal vez sólo encubran nuestro verdadero motivo de reflexión: el que sufre *hic et nunc*, el que aquí y ahora, indecible entre estas líneas, no puede consigo mismo. Hele ahí, solo, se duele, único en su especie, como tantos, como ninguno. Tal vez precise algún tipo de atención, algún tipo de escucha. Pocas cosas resultan tan ordinarias, tan comunes, y, al mismo tiempo, tan raras, tan excelentes. ¿Qué decir? ¿Qué decirle? ¿Qué palabra darle? Sin duda, de entrada, la que le pertenece, la suya propia, aquella en la que se escuche, al menos, su voz, pues es posible que él ya pertenezca a la palabra, que busque su propia palabra, que trate de decir así su mal, que rinda testimonio de su daño, que intente darse a leer, darse un « se » que leer, devolverse a sí mismo una ipseidad que, por lo demás, nunca había perdido.

Es demasiado habitual para resultar soportable que esto se olvide interesadamente y que aparezcan ante él de inmediato los técnicos de la nominación, con el prurito de sus designaciones ostensivas y las grandes filosofías de la historia que encierran, que vengan, digo, a signar su mal, a etiquetarlo, categorizarlo, esquematizarlo, tipificarlo, controlarlo, ponerlo en buen orden, en suma, a disposición del personal, que ya sabrá qué facturar por él y cómo contarlo a su modo de la *forma* que estime más óptima. Y así tendremos, a poco que nos descuidemos, y el descuido es creciente, a la víctima, al refugiado, al desplazado, al residuo *social*, al vagabundo, al enfermo, al mártir, al atormentado, al desesperado, etc., y a las lógicas discursivas y los regímenes de verdad que encierran cada uno de esos particulares y cada una de las proposiciones convenidas al uso sobre su pretendida esencia. Sólo con nombrar con exactitud a esos « desposeídos » quedarán satisfechos los técnicos en cuestión, y, sobre todo, conjurarán el miedo cerval a verse en su lugar, a ser como el otro.

Pero hele ahí, como cualquiera, heme posiblemente ahí: ¿se trata de una víctima, de un enfermo, de un paria...? Tal vez lo fundamental no sea *quién es*, en ese pobre sentido, esto es, de qué se trata, dónde lo ubicamos o clasificamos, cómo nos deshacemos en el fondo de su alteridad ingobernable, sino *cómo está, qué precisa, qué acción requiere*, no desde la perspectiva del mero pensar e inteligir, a la que muchos nos abandonamos en exceso, sino desde la dimensión del hacer y del sentir, también de nuestro hacer y de nuestro sentir. No nos faltarán nunca discursos sobre cada una de esas aciagas categorías, o sobre otras tantas que pudiéramos pergeñar y enumerar en una procesión de dañados

32. Puede citarse al respecto, a modo de botón de muestra, el bienintencionado trabajo de Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. ¿Desde qué enfoque, análisis o paradigma, desde qué presunto conocimiento es posible arrogarse el derecho a enjuiciar la vida de alguien como algo no aprovechado?

tristemente sin término. Seguro que no. Incluso podríamos vernos en la obligación, como si de *deber ser* se tratara, de dar voz a su sufrimiento, de narrar su dolor, de llevar a los trazos de la escritura las huellas de sus traumas pasados, de hacer memoria, perseguir la impostura y denunciar las falsificaciones del tiempo histórico y sus estrategias de poder. Pero si difícil resulta decir su mal sin menoscabar la singularidad de su daño con la violencia generalizadora de cada símbolo, ¿qué trama podría dar cuenta de tan inenarrable infortunio? Como hemos visto, la narratología y la semiología literaria estarán siempre muy prontas a suministrarnos todo tipo de intrigas, a mostrarnos su finalidad, su necesidad, su completud, su dinamismo para dar cuenta de cada una de las vidas vividas y así poder examinarlas mejor supuestamente; pero, por mucho que esta apuesta pueda tener, en el mejor de los casos, la más feliz de las consecuencias políticas y sea imprescindible en la resolución, si la hubiere, de no pocos conflictos sociales, el uso del relato, su transposición metafórica, sus mediaciones imaginarias, sus apropiaciones sin término, sus recepciones omnímodas, nos resultan sintéticos en exceso e incapaces de tramar, por ello mismo, la heterogeneidad de su inasible « objeto », los plurales que nunca encuentran asilo en una sola voz.

Narrar la desdicha que acompaña un mal afecto puede producir buenos efectos en su auditorio, no negaremos esto aquí, desde la purga del ánimo del ciudadano diletante hasta la efectiva purificación espiritual del verdadero amante de la tragedia; pero esos efectos, sometidos como todos los efectos al plano intelectual del principio de causalidad, por no hablar de una estética política cuando menos discutible en términos éticos, están muy lejos del daño de partida, del sufrimiento del que hablábamos hace un momento: la vida vivida no puede ser contada, lo trágico no es la tragedia.

De modo que volvamos al principio del que podríamos no haber salido: hele ahí. Es cierto que no llevar esa presencia al decir, la suya, por indecible que sea, o a la narración, por duro que resulte el argumento, pudiera suponer el riesgo, claro está, de que alguien se beneficiase de ese silencio, de que obrásemos como si nada hubiese pasado, en situaciones que no pueden transigirse si uno no quiere encontrarse de nuevo con ellas a la vuelta de la esquina. Es más, sabemos que los silenciamientos, las imposiciones de todo tipo de censuras, los acallamientos forzosos, contra razón y derecho, suelen generar muy poco sosiego, menos del que pretenden desde luego sus valedores, y aún menos serenidad. Tal uso del silencio, de su vacío y de su violencia, de su falta de timbre efectivo, es más bien su abuso, su práctica deshonesto contra aquellos que parecen poseer menor fuerza o poder. No hablamos de ello, claro está. Está muy lejos de nuestra intención el fomentar exceso tan extendido, el del ruido seco del imperativo que busca la calma chicha del acatamiento, y que tanto abunda despiadadamente por doquier. No hablaremos de ese silencio abstracto, sin contenido, sino del silencio

como práctica querida, como hábito buscado por la atención y el cuidado.

Por ello, comenzando ya a callar, diremos aún para terminar « ahí está »: heterogéneo, singular, diferente, inasimilable, impersonal, esto es, más acá de su máscara, otro, es decir, cualquiera, un extraño y, no sólo por ello, pero también por ello, mi semejante, aquel todavía susceptible de ser escuchado, capaz de escucharse.

La práctica de la escucha entraña un silencio formidable, tan grande que en él pueden oírse, a veces, todas las voces, las que necesitamos. Resuenan en su cuidado como si nunca estuviesen dichas, como si esa atención les fuese propia, y abierta, por ello, a buscar otro modo de decir. No se trata de un arrobamiento ante lo trascendente, sino de un detenimiento ante lo que se da, una espera en la que uno se encuentra consigo mismo. Ahí está. . . No tiene que conformarse con tener que escucharse puesto en boca de otro, con verse así explicado por los discursos del saber que presuntamente atesoran su verdad. Antes que ese conocimiento, su estar reclama lucidez. Lo fundamental no es que digan sus causas, o la diferencia exacta, por poner un ejemplo, entre su dolor de víctima y el sufrimiento del enfermo o del despreciado. El dolor propio se vive peor cuando parece ser mejor entendido por quien no lo padece que por uno mismo. Comprenderlo de verdad es otra cosa, y ahí es donde una ética del silencio puede resultar decisiva, no sólo por su poética elocuencia, inscrita en las afueras del discurso o en sus fallas (tampoco se trata únicamente de un silencio táctico, de nuevo tan intencional como la respuesta de cualquier otro signo), sino por su proximidad a la afección cuasi desnuda a la que atiende, a la acoge y da cobijo, como su condición activa, relativa a la *práxis*, de la posibilidad de su escucha, del estar presente con ello.

« Silencio », nueva categoría no predicable ni deducible, concepción base, que nunca pura, de la afectividad, signo mudo, telón de fondo, sustrato impermanente. Él siempre estará debajo de la modulación del afecto, de la modalización del daño. Sólo con él podrá frasearse el *páthos*, matizarlo, recortarlo en alturas, duraciones e intensidades. No será tampoco el ser mismo de lo que hay, pero tal vez pueda entrecerse así su carácter inaudible, la ciega materialidad de su estar, de su sufrimiento sin nombre, sin posible término, su no querer ser ningún personaje conceptual, su no poder decirse como Edipo o Antígona. Su estar ahí no se deja articular, ni probablemente tenga historia, menos aún *mýthos*, pero el soplo callado de la escucha que lo atiende, su viento sordo, incluso su gemido, cuando la concordia se hace intensa, tal vez diga al callar justamente lo esencial, lo que no encuentra naturalezas fijas. « He ahí (silencio) », sin otros predicados, sin más predicables, salvo la indicación de la cercanía del lugar que denota el adverbio « ahí », y, ante ello, con ello, « heme aquí, he venido; por el momento, este momento, que es el nuestro, o no, como lo sientas, aquí estoy, estoy contigo, cuentas conmigo, cuento contigo. Deseo que prefieras no estar solo ».

No otro es el diálogo silencioso de la atención a lo otro que no precisa más palabras. Por ello, sobre todo por ello, demos paso ya al silencio, a uno que trate de ser la acogida, lector, de todas tus palabras.