

Rupturas y suturas en el seno de la historia

Breaches and Sutures in the Heart of History

RICARDO O. DÍEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

El término "historia" significa tanto los hechos acontecidos en el pasado cuanto los escritos que narran lo ocurrido. En esta ambigüedad terminológica se presentan al menos tres quiebres que afectan la tarea del pensador y del historiador: 1. entre la escritura y el acontecimiento: el lenguaje es diferente a lo acontecido y la palabra debe hacer *como si* los uniera; 2. entre presente y pasado: lo sido es siempre un ausente en el presente. Lo que fue y los que fueron permanecen como fantasmas hasta que se los incorpora a un discurso; 3. entre la carne viva y la intelección que se hace de ella: la encarnación personal y social es una alteridad que el pensador se cree autorizado a leer pero que es extraña al pensamiento. Esta intelección se sostiene y progresa reduciendo al viviente a un objeto visible, legible, traducible y, según este modo, sabido. Se expondrán en la ponencia las quebraduras y, posteriormente, algunas posibles suturas.

The term "history" means both the past events as well as the texts that narrate what has taken place. In this terminological ambiguity we find at least three breaches that affect the task of the thinker and the historian: 1. Between writing and the event: language is different from what has taken place and the word should function *as if* it could unite them; 2. Between past and present: what has been is always an absentee in the present. What was and those who were, remain as ghosts until they are incorporated within a discourse; 3. Between raw flesh and the comprehension that is made of it: personal and social incarnation is an alterity that the thinker feels authorized to read but that is alien to thought. This comprehension is sustained and progresses reducing the living being to a visible, legible and translatable and, accordingly, known object. Our contribution will expose those breaches and, afterwards, some possible sutures.

§ 1. Quiebres de la historia

1) La escritura de un evento histórico no es lo acontecido sino su reducción, resguardo y universalización. El acontecimiento es algo singular, ocurre en un lugar y tiempo determinados y es vivido de una manera particular por aquellos a los que les afecta por estar implicados en el hecho.

El lenguaje que habla sobre lo acontecido es universal y recoge solo algunas posibles interpretaciones de lo sucedido ofreciendo un determinado sentido que pierde la gravedad de lo ocurrido.

No se pueden unir las cosas y las palabras con justeza porque entre ellas habita un quiebre que las mantiene siempre en alteridad. Entre ellas no hay *Aufhebung* posible que pueda cancelar o abolir uno de los términos. El pensador debe transitar continuamente de uno al otro y percibir el edificarse mutuo sin anular nunca la diferencia. La realidad aporta sentido al lenguaje que la significa y la reconoce como algo que antecede a la palabra. Bajo esta perspectiva puede entenderse lo que existe como texto pero solo en la medida en que se lo reduce a una interpretación que lo incorpora al sentido de la palabra. Pero la realidad puede mostrar a veces su contrario, el caos, el desorden que no puede ser contenido en ninguna narración. En este caso quien vive una experiencia caótica no comprende por qué habita el sinsentido existencial. Cuando esto sucede, el acontecimiento y el mundo se muestran como un lugar para perderse porque se oculta el sentido de quien desea y espera poder narrar lo sucedido. Ciertamente es una figura momentánea, pasajera, pero de ella nace la obra de arte que convierte el caos en creación. La obra creadora dice la ruptura inicial que se ha sufrido en los márgenes de la existencia.

Sin embargo, el lenguaje se empeña en significar lo real singular desde la universalidad que le es propia. A pesar de ello, la riqueza de lo anterior a toda lengua nunca

puede ser agotada por lo dicho. De ahí que la significación siempre sea mezquina aunque no se puede dejar de reconocer su aporte. La traducción universal del singular traduce y traiciona lo que habita más allá del lenguaje en total distinción y distancia. Puede el hombre, queriendo valorar su obra, pretender preservar lo efímero en el signo que lo mantiene. La palabra "rosa" no se marchita ni muere pero el signo no es comparable a la flor que indica, con la belleza de la rosa que adviene, deviene y desaparece, que adorna y alegra la vida de un modo diferente a la palabra. Solo algunos poetas han pretendido valorar el signo sobre la cosa. De ellos dice H. Friedrich: "El esquema ontológico se adivina: los objetos, mientras conservan su actualidad real, son impuros, no son absolutos; solo al destruirse hacen posible el nacimiento de sus formas esenciales en el lenguaje"¹. Esfuerzos inútiles por evitar el quiebre entre las palabras y las cosas. Quiebre que siempre reaparece y que configura para el pensador un quiasmo entre las direcciones que relacionan los términos diferentes. El sentido transita de las cosas a las palabras y la significación se dirige del signo a lo que indica para ser contemplado en la realidad. El nombre es el lugar donde estas direcciones se cruzan, término que conforma el lenguaje deíctico que la gramática reúne en el sustantivo. Este es el signo que mejor significa algo porque indica, casi como con el dedo, lo que entre las cosas se reconoce bajo la denominación elegida. Nombres comunes y propios que señalan entes que pueden o no responder al que interroga.

Ante estos movimientos que impiden toda quietud, solo queda el *como si* del lenguaje que engaña al que cree haber alcanzado un sentido inscrito en una narración que compendia lo acontecido.

Puede añadirse para la comprensión de este quiebre la distinción que hace M. Henry entre la Palabra del Mundo y la de la Vida. Para no extenderme diré solamente que la primera se refiere a la exterioridad de lo que aparece. Esa manifestación es la condición de posibilidad de toda palabra humana y según la filosofía del lenguaje desarrollada en el siglo XX presenta tres notas esenciales: 1. la palabra es exterioridad pura: es otro que nosotros y diferente a las cosas que nombra y dice; 2. lo nombrado es indiferente: los hechos y las cosas se equiparan en la objetividad, en el objeto que se sitúa enfrente; 3. la palabra es incapaz de establecer la existencia de algo, de crear. Debe limitarse a ver desfilar las cosas, como el viajero, frente a su mirada. En síntesis, la palabra humana habla de otro que es indiferente y sobre el cual no tiene ningún poder. La designación de una realidad es una significación vacía, incapaz de producir algo. Para M. Henry, considerar este lenguaje como el único que existe, como el único que puede hablar el hombre es una creencia ingenua. Existe otra Palabra, la de la Vida que se recibe en la inmanencia.

¹ Friedrich, Hugo, *Estructura de la lírica moderna*, Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 136.

2) El segundo quiebre se conforma entre el presente y el pasado. Los hechos históricos ocurridos habitan inexorablemente ausentes. Ausencia que se mantiene en la memoria, como dice San Agustín, y que G. Agamben hace jugar entre la indeterminación del fantasma y la incorporación de los muertos al trabajo de la historia².

Este autor alude a "la larva de los latinos, el édolon y el phásma de los griegos, el pitir de los hindúes", entre otros, como aquel objeto de creencias que remite a

un ser vago y amenazante que permanece en el mundo de los vivos y vuelve a los lugares frecuentados por el difunto. La finalidad de los ritos fúnebres –en lo que están de acuerdo todos los estudiosos– es asegurar la transformación de ese ser incómodo e incierto en un antepasado amigable y poderoso que vive en un mundo separado y con el cual se mantienen relaciones ritualmente definidas³.

Esta creencia, que enfrenta vitalmente el mundo de los vivos y el de los muertos, asume la semejanza entre el niño y el fantasma porque constituyen significantes inestables que quiebran la diacronía del discurso mediante la irrupción de una sincronía donde estos personajes no han adquirido una significación única que los identifique. De otro modo, el adulto y el muerto constituyen significantes estables que pueden ser incorporados a la diacronía discursiva sin mayores problemas.

Como los rituales fúnebres, el pensador y el historiador tratan de exorcizar los fantasmas para que se incorporen al discurso haciendo estable su significado. Exorcismo que se alcanza cuando se da muerte a la larva y se la incorpora como antepasado, en forma de cadáver, a un discurso.

Sin embargo, nunca el pasado puede incorporarse al presente porque el fantasma amenaza siempre la inclusión. Nunca el presente puede incorporarse al pasado porque el niño mantiene la incertidumbre que amenaza la estabilidad significativa que la palabra requiere para cerrar la significación sobre sí misma.

El nacimiento y la muerte representan un misterio que juega en el niño y el fantasma hasta que estos, domados por la razón, puedan ser incorporados al discurso como adultos o muertos, es decir, con una significación acabada, apropiada y sostenida como verdad.

Pero la distancia entre pasado y presente siempre reaparece, se mantiene más allá del discurso y desestabiliza así todo acabamiento, todo deseo de apropiarse de la verdad acontecida bajo la forma de un sentido que busca exorcizar lo que la vida debe mantener como misterio, como incompreensión radical donde los fantasmas amenazan siempre, donde lo inestable excede todo significado e impide la configuración total del discurso. Matar al fantasma es hacerlo callar, darle muerte, porque solo de ese modo

² Agamben, Giorgio, *Infancia e Historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004, pp. 119 y ss.

³ *Loc. cit.*

abandona su incertidumbre y el lenguaje construye su precaria soberanía. Solo puede hablarse de antepasados en la medida que la palabra se afirma a sí misma como necesaria.

3) El tercer quiebre se esboza entre el cuerpo viviente y la intelección que se hace de él. La corporeidad viva es lo que llamamos, con M. Henry, "carne", esa carne que es afectada en las "tonalidades afectivas de la vida".

La carne que sufre es extraña a la tarea del pensador. Sin embargo, el sufrimiento es una manifestación de la Vida que afecta al hombre enseñándole qué es sufrir. Esta afección no se recibe con palabras sino en silencio, no requiere de ninguna comunicación porque se padece en soledad, no es una actividad del sujeto porque se actúa en forma patética sin consentimiento alguno. Sin embargo, por el sufrimiento se aprende lo que es sufrir y lo que significa la vida afectada por ese tono vital. Ninguna cosa puede enseñarse a quien sufre, las palabras son vanas, solo esa afección puede mostrar qué es el sufrimiento.

Algo semejante puede decirse del cuerpo social cuando es afectado como carne, cuando la afección se muestra como símbolo en gestos que los otros comprenden desde su propia afectación. Realidad que excede lo que los sociólogos refieren como su objeto de estudio. Cuando el saber científico objetiva las afecciones particulares de la vida, las universaliza abandonando su tonalidad y haciendo de ella una realidad visible, legible, traducible y, consecuentemente, sabida.

Esto sucede para M. Henry porque la ciencia se ha encauzado detrás del paradigma de Galileo y en sus investigaciones los científicos no pueden comprender al viviente que es tal solo porque la vida habita en él. El saber científico ha puesto sus ojos en lo que es empíricamente comprobable, en lo que aparece en el mundo y ese aparecer se reduce todo a lo que puede ser visto. Por el acto de visión lo que sucede tiene la posibilidad de convertirse en un discurso donde una cosa sigue a otra en ordenada secuencia que enhebra un sentido a quien situado frente al movimiento discursivo cree contemplar lo ocurrido. El ojo del observador traduce entonces lo acontecido creyendo saber y enseñar lo que vuelca mediante una determinada forma lingüística⁴.

Sin embargo, a esta comprensión objetiva de las ciencias se le escapa la vida. Por esa miseria científica, M. Henry transcribe estas palabras de F. Jacob: "No se interroga más la vida hoy en los laboratorios"⁵. Orientación de la ciencia que ha confundido el mecanismo funcional de un viviente con la esencia que lo hace tal. Para decirlo con palabras de un pensador alemán: "Pero si hoy resulta sencillamente decisiva para la vida

⁴ Cfr. Henry, Michel, "Christianisme et phénoménologie", en: *Auto-donation. Entretien et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004, pp. 139-158.

⁵ François, Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris: Gallimard, 1970, p. 320; citado en: Henry, Michel, *Auto-donation, Entretiens et conférences*, p. 148.

alguna opinión, es la que han defendido Edmund Husserl, Max Scheler: que la esencia espiritual de un proceso es algo diverso del mecanismo de su realización”⁶.

La vida es invisible al mundo y al modo de saber que ha asumido la forma científica actual creyendo que es la única manera de adquirir sabiduría. Las ciencias se ocupan de lo que se ve y puede racionalmente describirse en su funcionamiento, pero no alcanzan a ver la esencia del proceso vital porque su observación no va más allá de lo que se puede constatar empíricamente. Ese ha sido el camino impuesto desde Galileo y cuanto más se empeña el investigador en seguir obteniendo y admirando los resultados que de él se desprenden más se oculta lo que llamamos vida porque ella es invisible al mundo y es diferente de la mecánica que cumple funcionalmente el viviente.

§ 2. Suturas

Acuciado por estas rupturas cada hombre propone suturas que nunca curan totalmente lo quebrado. Hemos visto a la palabra y a las ideas proponer curaciones que se muestran posteriormente como ilusorias porque solo la vida puede recoger en su seno con dolor lo distante. Vivir les quita al pensamiento y al lenguaje su desvarío y los orienta en el camino de la escucha. Escuchar que aprehende al sentir lo acontecido, al mantener la incertidumbre de lo sido y al sufrir en carne viva el misterio de la Vida.

No le es posible al hombre curar estas rupturas si quiere hacerlo desde una de las partes. No se pueden ocultar las rupturas otorgando al lenguaje una valoración mayor a lo real y queriendo hacer de la palabra una salvación de la efímera e impura realidad. Tampoco el presente puede abandonar el pasado porque no puede despojarse de la materia que lo hace posible. Finalmente, la intelección no puede agotar la vida que la carne padece en su discurrir temporal porque una intenta decir la objetividad de lo que aparece en el mundo, la otra escuchar lo que la Palabra de la Vida dice en la inmanencia. A esta Palabra M. Henry le otorga las siguientes notas: 1. Es palabra de verdad. Al no tener distancia con las cosas no puede mentir. El ser verdadero o falso de un enunciado remite siempre a una realidad exterior que aparece e indica. El hombre puede decir sufro y no sufrir mintiendo o inventando una realidad ficticia, pero cuando le acontece el sufrimiento no es él quien habla. Lo que padece habla en su carne y esa experiencia da testimonio de lo que sufre. La auto-revelación de la vida en esas tonalidades es la verdad que el hombre recibe en silencio y escucha vitalmente aprendiendo de su vivencia. 2. Lo que pasa quien sufre no es indiferente. El viviente lo experimenta en forma patética porque la vida le habla en la inmanencia. Palabra escuchada que afecta a cada uno de modo singular y a la que se responde

⁶ Guardini, Romano, *Religión y revelación*, Madrid: Guadarrama, 1964, p. 60.

configurando el vivir. 3. La vida no habla de otro sino de sí misma. Su palabra recrea y establece la existencia individual. No mira desde fuera y modifica a la persona⁷.

El lenguaje ordinario puede ser verdadero o falso, según corresponda a la realidad a la que se refiere. La cultura depende de esa relación entre la palabra y lo que se manifiesta en el aparecer del mundo. De donde la palabra es la consecuencia de una manifestación que se identifica con el aparecer.

Si hay otra palabra existe una manifestación diferente a la del mundo. Es la manifestación de la vida cuya palabra es auto-revelación originaria. Para M. Henry es la Palabra de Dios que la filosofía ha olvidado y el hombre es aquel a quien esa palabra está dirigida y cuya naturaleza consiste principalmente en oír lo que le dice⁸.

La Vida es el lugar donde las rupturas se intentan curar porque vivir es una tensión a la unidad; tensionado hacia el Uno el hombre habita buscando conquistar la salud que suture las heridas que lo afectan en el vivir cotidiano.

Pero en este discurso nos encontramos constantemente con la pregunta: ¿Qué es la vida? Esta pregunta atraviesa los últimos libros de M. Henry y aparece implícitamente en *La esencia de la manifestación* cuando, a partir del § 39, incluye a M. Eckhart. Si bien en este libro el acento está puesto en "la estructura interna de la inmanencia como revelación"⁹, la incursión del pensador medieval lo lleva al *Lógos* y al "Verbe éternel demeure en lui même"¹⁰. Estos son anticipos de lo que en el libro *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* queda expuesto en su centro, en el capítulo 7, con lo que él llama una tautología decisiva del cristianismo: *Yo soy el camino, la verdad y la Vida*¹¹. Dejo esta rica vía que responder a nuestra pregunta y abordo solo algunas conclusiones de un texto de F. Kafka: *Ante la ley*.

Si el portal, situado frente al campesino y cuidado por el guardián que frustra su deseo de entrar, fuese la puerta del paraíso de donde el hombre fue expulsado por su caída, entonces: 1. la apetencia de querer entrar muestra su inutilidad. La puerta no está hecha para entrar sino para salir. Dice Kafka: "Al cabo se le nublan los ojos y no sabe si éstos lo engañan o si se ha obscurecido el mundo. Apenas si percibe en la sombra una claridad que fluye inmortalmente de la puerta de la Ley"¹².

Cuando el mundo se obscurece por la vejez se percibe una claridad que sale del umbral y otorga vida. Al final del relato el guardián cierra la puerta y el campesino muere. El morir y el vivir están en función de esa apertura que deja fluir la luz del portal, iluminación que da vida al hombre que envejece frente al Guardián y al umbral custodiado¹³.

⁷ Cfr. Henry Michel, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil, 1996.

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris: Presse Universitaire de France, 1963, p. 382.

¹⁰ *Ibid.*, p. 418.

¹¹ Henry, Michel, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, pp. 159 y ss.

¹² Kafka, F., "Ante la Ley", versión de Jorge Luis Borges publicada el 27 de mayo de 1938 en la revista *El Hogar*, recogida en: Borges, J. L., *Borges en El Hogar 1935-1958*, Buenos Aires: Emecé, 2000, pp. 108-109.

¹³ La relación entre la luz y la vida se muestra en el *Génesis* 3, 22-24.

Todo el relato habla del afán de penetrar del campesino, deseo que queda frustrado por quien está guardando el interior del recinto. Anheló de un país del que ambos personajes son expatriados, deseo de habitarlo porque alcanzaría la felicidad anhelada. Sin embargo, el apetito de ser feliz se frustra porque quien desea queda impedido de cumplir su anhelo más raigal, su deseo más profundo. Sin embargo, aunque todos los hombres quieran alcanzar la felicidad, pueden, en vez de buscar entrar por el umbral impenetrable, elegir otra tarea.

2. El relato incluye la siguiente pequeña frase: "En los muchos años el hombre no le quita los ojos de encima al guardián. Se olvida de los otros y piensa que éste es la única traba que lo separa de la Ley"¹⁴. Estas pocas palabras muestran la obsesión del hombre contra el guardián, el odio que le provoca afectar su deseo de ser feliz viéndolo como única traba para gozar de la Ley. Sin embargo –Kafka agrega–, se olvida de los otros y tras este olvido se abre la tarea del recuerdo. Recordar a los otros inicia un nuevo trabajo que quita la obsesión y llama a despreocuparse del guardián.

Ese recuerdo hace de la vida, tenue iluminación del hombre, un llamado a curar las enemistades producidas en el inicio mediante un tender a la unidad con Dios, con los otros, consigo mismo y con la tierra. Un estar tensionado por esas urgencias es otro modo de usar del tiempo que la vida otorga mientras el portal se mantiene abierto.

Por esa tensión a la unidad se debe poner el acento en curar las heridas y rupturas que se habitan para que lo quebrado del lenguaje se someta a lo que acontece, para que la ruptura del presente se edifique con las acciones del pasado, para que lo que se recibe de la vida oriente toda intelección que no se siente autónoma sino deudora de esa luz que otorga un tiempo curativo. Curación que abandona el deseo de felicidad y se ocupa de ordenar lo que enemista por estar quebrado en y entre los hombres.

Volverse hacia la Vida es proponer un abandono de las propias acciones y de los deseos para que acontezca en la existencia un encuentro. Más aún, si usamos, con M. Henry, para explicar la unidad entre la Vida y el viviente la relación entre el Padre y el hijo, porque la paternidad impone confianza en lo que da y por esa donación se ofrece la cura de lo que quiebra y enemista en la sucesión vital que nos toca enfrentar como historia.

¹⁴ Kafka, F., *op. cit.*