

EL APRENDIZAJE DEL DOLOR

Notas para una simbólica del sufrimiento humano

Fernando Bárcena

Universidad Complutense de Madrid

Y volví el rostro y vi todas las injusticias que hay bajo la capa del cielo, y he aquí que había lágrimas en los que padecían injusticia sin que nadie los consolara, y los que cometían la injusticia eran demasiado poderosos. Y alabé a los muertos, porque habían muerto ya.

Alfred Döblin, *Berlín Alexanderplatz*

Por regla general es el cuerpo lo que domina, lo que acapara toda la vida, toda la importancia y se emancipa del modo más repugnante. Un hombre que vive enfermo no es más que cuerpo.

Thomas Mann, *La montaña mágica*

El tema de este texto es el *dolor*. El dolor es algo a la vez conocido y escurridizo. Es algo que se nos escapa, algo que conocemos pero de lo que huimos siempre que podemos. Es, como la enfermedad y el sufrimiento, una ciudadanía dura y sombría, un espacio de nocturnidad que no querríamos transitar, pero al que, más pronto o más tarde, todos llegamos.

Las dificultades que nos encontramos para hablar del dolor son numerosas. Pero hay una en especial que deseo destacar. Más que una dificultad es una paradoja. Porque, literalmente, no se puede "hablar del dolor", como no se puede "hablar del silencio". El dolor nos deja mudos, asesina las palabras, mata el lenguaje. El dolor nos deja sin voz, pero no inexpresivos del todo. El dolor vuelve nuestros rostros humanos, excesivamente humanos.

Hablaré, por tanto, del dolor pero siendo consciente de la íntima paradoja que lo rodea y de la extrema dificultad que representa tener que hablar conceptualmente de lo que muchas veces consideramos que sólo cabe mostrar éticamente. Por eso me adelantaré a decir que del dolor únicamente se puede hablar desde un lenguaje que expresa *experiencias*. Porque el dolor no es un hecho, sino un *acontecimiento*. Y así debe seguir siendo. Y si nos empeñamos en considerar el dolor como un mero hecho, entonces nuestra mirada seguirá siendo fría e indiferente ante la miseria y el dolor de los hombres y las mujeres que se duelen en nuestro mundo.

Este es el principal problema con el que nos tenemos que enfrentar. En

la modernidad, el dolor se percibe con mirada fría, casi inhumana. Porque en la modernidad, casi podríamos decir en nuestra contemporánea modernidad, el dolor es algo definitivamente atrapado: sabemos de él, aunque se nos escapen muchos diagnósticos de enfermedades terribles y sus correspondientes tratamientos sanadores. Hemos encerrado el dolor en datos, en hechos, en estadísticas, en cifras, en gráficos, en cuadros, en programas informatizados. Miramos el dolor como dato, pero no como experiencia. Y por eso cuanto más informados estamos del dolor y de la miseria del mundo, del sufrimiento de tantos millones de seres humanos cuyos rostros de sufrimiento vemos escondidos detrás de las pantallas de nuestros televisores, más nos alejamos de la experiencia del sufrimiento de esos seres humanos.

Así que no pretenderé hablar aquí del dolor como especialista en el tema, pues ni soy médico, ni psiquiatra, ni psicólogo. Mi ocupación es la filosofía de la educación, y mis únicos recursos son tres: mis lecturas, mis reflexiones sobre esas lecturas y mi propia experiencia personal sobre el dolor. Por eso, lo que voy a decir sobre el dolor no va a ser sino especulaciones filosóficas y mi tratamiento de la cuestión algo eminentemente subjetivo y personal. Tampoco pretendo hacer ninguna *apología del dolor*, ni afirmaré que nuestra capacidad para soportar con estoicismo el dolor, la enfermedad y el sufrimiento debe aumentar porque forma parte de un destino o porque este mundo es sólo un tránsito o pasaje hacia otra vida mejor que nos liberará de nuestras actuales penalidades. Simplemente deseo señalar que el hecho de poder integrar el dolor del cuerpo y la elaboración de sentido del sufrimiento que nos provoca forma parte de nuestra condición humana, y que al hacerlo así nos ponemos en disposición de comprender llanamente el sufrimiento de los otros. Por tanto, al disponernos de este modo, nos alejamos del modelo que representan los "amigos" de Job, que buscaban convencerle que su dolor no era sino la manifestación somática de sus pecados y de una culpa cuyas raíces él mismo ignoraba.

Una última aclaración: en lo que sigue, llamaré *aprendizaje del dolor* a lo que experiencial y existencialmente supone el hecho específico de tener un cuerpo doliente o enfermo. La enfermedad y el sufrimiento asociado confieren una especie de segunda ciudadanía al que padece. Comparto aquí las reflexiones de Susan Sontag mientras era tratada de su cáncer: "La enfermedad es el lado nocturno de la vida, una ciudadanía más cara. A todos, al nacer, nos otorgan una doble ciudadanía, la del reino de los sanos y la del reino de los enfermos. Y aunque preferimos usar el pasaporte bueno, tarde o temprano cada uno de nosotros se ve obligado a identificarse, al menos por un tiempo, como ciudadano de aquel otro lugar". Entonces tenemos que afrontar la experiencia del desfallecimiento.

La prosa del dolor

El dolor es tanto una "experiencia personal" como una "experiencia del pensamiento". No un mero objeto de reflexión, sino aquello que nos da a

pensar de un modo inédito. Como experiencia personal, de un individuo o de una comunidad humana más amplia, podemos distinguir en principio tres formas básicas: el *dolor del cuerpo*, el *dolor psíquico* y el *dolor existencial* (una especie de dolor moral). Estas tres clases de dolor pueden darse por separado, pero no es raro que se vean mezclados en un mismo individuo. Como objeto de reflexión y lo que nos da a pensar, en el ámbito de la civilización occidental la historia de nuestra relación con el dolor cubre, al menos, tres episodios principales, en cada uno de los cuales la relación entre el hombre y su cuerpo se presenta de un modo distinto.

El primero es la afirmación del pensamiento clásico de un *sujeto sin cuerpo*. Aquí encontramos, por ejemplo, la doctrina platónica según la cual el "alma", en su ascenso a las ideas del bien, de la verdad o de la belleza, necesariamente debe huir de su encarnadura material en el "cuerpo" para que su viaje culmine con éxito. El segundo episodio lo encontramos en la tentativa integradora de Merleau-Ponty, que habla de un *sujeto-cuerpo*. El cuerpo, señala Merleau-Ponty, presenta una unidad distinta de la del objeto científico. Hasta en su función sexual, hay en el cuerpo una intencionalidad y un poder de significación personal, la presencia de un yo. El cuerpo es, entonces, expresión y palabra. Y reconocer la presencia de ambas es necesario para "superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto". El último episodio lo encontramos en la experiencia de un acontecimiento que desgarró nuestra historia europea reciente: el *cuerpo sin sujeto* que deambula como un fantasma en el espacio total sin tiempo que es el *Lager*, el "universo concentracionario". Es en el marco de esta última etapa donde deseo insertar mis consideraciones sobre el dolor.

Como experiencia personal, el dolor es como una llave, decía Jünger, que nos abre a lo más íntimo y a la vez al mundo. Es una especie de *conflicto radical*. Pero los conflictos son como la historia de los países y de las comunidades humanas. Con frecuencia lo que pasa en un momento dado es consecuencia de algo que anteriormente ha ocurrido, y a su vez tiene nuevas consecuencias en el futuro. Los acontecimientos dolorosos de carácter tremendo se encadenan, porque están provocados por acciones humanas -cuyos efectos siempre son imprevisibles- y porque el establecimiento de las condiciones de aparición de lo horrible no se disuelven con facilidad. De distintas formas, nuestra contemporaneidad mantiene activas dichas condiciones, esperando su momento para hacer presente de nuevo aquello que parecía eliminado. Por eso el dolor como experiencia personal tiene una estrecha relación con la consideración del dolor como experiencia del pensamiento, con lo que da a pensar de un modo nuevo. Esta es una de las razones que me han llevado a enmarcar el dolor en la estela de la experiencia desgarradora que *Auschwitz* representa. Podemos pensar que todo aquello ya terminó. Y sin embargo no hay más que mirar los nuevos escenarios de dolor -en Ruanda, en el Zaire, en Angola, en Brasil, etc.- para darse cuenta que *Auschwitz*, como espacio donde la vida queda abandonada al dolor desgarrador, sigue vigente. En este punto, no estará de más recordar lo que Albert Camus le hace pensar al narrador

de *La Peste* cuando la epidemia parece haberse resuelto y la ciudad lo festeja despreocupada: "Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa".

Antes de adentrarme de lleno en mi tema quiero decir algo que, aunque tal vez no debería ser señalado explícitamente, me parece importante hacer notar, especialmente en el seno de los discursos pedagógicos. Ninguna meditación sobre el dolor debería terminar de un modo triste y sin esperanza. Porque el humor, un cierto sentido de la confianza y una cierta idea de la esperanza, aquello que se espera o que nos tiene a la expectativa de un porvenir, son elementos centrales de la educación. Así que el mejor prólogo y el mejor epílogo para el dolor quizá sea eso que vagamente entendemos por alegría, lo que no significa que el término de una experiencia sea siempre una especie de "happy end".

Aunque el mundo sea terrible y a veces demasiado penoso, uno no puede por menos que mirar, si los tiene, a sus hijos mientras crecen, o a sus alumnos mientras aprenden, y entonces algo nuevo se ofrece, algo que se debe traducir en confianza, en esperanza, en la voluntad -no ingenua, pero sí reflexiva y crítica- por construir un mundo mejor del que uno ha heredado. Si la inteligencia nos permite representarnos el sufrimiento del mundo, nuestra voluntad nos puede empujar, si así lo aceptamos, a vivir la vida con la grata esperanza de un porvenir mejorado. Aunque el mundo donde vivamos nos repugne, siempre podemos sentirnos solidarios con las personas que en él sufren. Por eso deseo decir cuanto antes que me siento muy identificado con esta cita del escritor Paul Auster: "Puesto que el mundo es monstruoso, puesto que no parece ofrecer ninguna esperanza de futuro, A. mira a su hijo y se da cuenta de que no debe abandonarse a la desesperación. Cuando está al lado de su hijo, minuto a minuto, hora a hora, satisfaciendo sus necesidades, entregándose a esa vida joven, siente que su desesperación se desvanece".

La tesis principal que voy a sostener es que la modernidad nos ha robado en buena medida nuestra propia experiencia del cuerpo y, por extensión, del dolor y del sufrimiento. Si el pensamiento clásico nos presenta un dualismo original en el que el alma -o en la versión de Descartes, la *res cogitans*- se opone a su cuerpo (*res extensa*), la modernidad tardía radicaliza este dualismo original haciendo del cuerpo (del hombre que sufre) su *doble*, independizándolo de él y haciendo que pierda toda su dimensión simbólica: lo transforma en su *alter ego*. Para el tema que nos concierne, el momento inaugural de esta ruptura del hombre y su cuerpo quizá surge con la tentativa de las primeras disecciones de los anatomistas del siglo XVI, que abren realmente unos

cuerpos que aíslan del hombre para transformarlos en objeto o máquina. En su novela *L'Ouvre au noir*, Marguerite Yourcenar nos ofrece una imagen exacta de esta etapa cuando Zenón, médico próximo a Vesalio, se inclina con su compañero médico sobre el cadáver de un joven, hijo de aquél. Allí podemos leer: "En la habitación impregnada de vinagre donde disecamos a este muerto, que ya no era más el hijo ni el amigo, sino solamente un bonito ejemplar de la máquina humana".

Aislado del hombre, el cuerpo no es más que un objeto cuyas marcas hay que borrar y eliminar, como disimulando que el paso del tiempo deje sus huellas en él. De ahí deriva el secuestro moderno de la experiencia del dolor. De hecho, gran parte de la medicina moderna se ocupa del cuerpo-objeto enfermo, pero no del hombre-sujeto que experimenta existencialmente un sufrimiento. Este último es un *resto*, a menudo un estorbo para la eficacia de la acción médica, algo de lo que quizá deben ocuparse otros especialistas, como los psiquiatras.

La antigua integración del dolor en la economía de la vida cotidiana nos resulta hoy extraña, casi podríamos decir que la consideramos perversa. David Le Breton ha destacado esta relación problemática que nuestra modernidad mantiene con el dolor señalando que la vieja tolerancia al dolor provenía del hecho de que el mismo "concernía a un destino que en principio era una condición social", lo que nos permite comprender su elevado umbral de tolerancia, que hemos venido perdiendo a medida que nuestras sociedades, cada vez más amnésicas, han ido convirtiéndose también en *sociedades analgésicas*.

Hay muchos factores que pueden explicar esta circunstancia. En primer lugar, la modernidad ha transformado la relación de cada sujeto con su propia salud en un asunto casi exclusivamente médico, cuya racionalidad predominante es la técnico-científica, hasta el punto que para la mayoría de nosotros el dolor ha perdido todo significado ético o cultural. De hecho, encarna lo espantoso. En segundo término, en nuestras sociedades existe una tendencia persistente en nombrar la enfermedad desde otro lado, desde el exterior a sí misma, especialmente aquéllos padecimientos cuya sola mención nos estremece, como el cáncer o el Sida. Hay un uso de la enfermedad como figura o metáfora que cuanto más se extiende más nos aleja de la posibilidad de encararla como lo que es, como una enfermedad, por terrible que sea en sus consecuencias para nosotros, que nos permite mantener con ella una relación personal de sentido. Por último, hay también una realidad reinventada, a la que llamamos estado de bienestar, en virtud de la que nos merecemos unos cuerpos perfectos en los que carece de sentido el dolor, del mismo modo que carece de sentido no alojarlos cada año en un nuevo auto o cada fin de semana en la tercera vivienda.

De todo ello, lo que de un modo más claro explica la forma moderna de relación con el cuerpo y lo que le acontece es el criterio de racionalidad que preside a la modernidad. En efecto, el modo de acceso al conocimiento del mundo y a la realidad, en la modernidad viene presidido por la racionalidad técnico-científica. Ésta necesita, para

tener éxito, elaborar constantes abstracciones conceptuales. Sólo mediante tales abstracciones el "fenómeno" puede ser aprehendido y conceptualizado, adquiriendo una entidad real. Este acceso al conocimiento del mundo es un acceso objetivado y objetivante, y por eso despersonalizado. Esta estrategia vale también para el caso del dolor y del cuerpo. Antes que el hombre sufriente y que el cuerpo doliente, lo que esa racionalidad percibe es la pura dolencia, que con medios técnicos cada vez más sofisticados puede llegar a objetivarse.

Es evidente que cualquier persona, en caso de enfermedad grave, aspira a verse beneficiado por el progresivo avance tecnológico de la medicina. Pero cabe preguntarse si una visión del dolor exclusivamente organicista, que tiende a ver antes los resultados de las pruebas clínicas que el rostro del hombre que sufre, que mira antes las objetivaciones de la dolencia que el sufrimiento de un cuerpo doliente integrado en una identidad y en un yo, no acabará haciendo que el médico, como un eslabón más en la cadena del derecho al bienestar, contribuya a cristalizar más aún el dolor.

Pero si esto es así haremos bien en volver la vista a un período reciente de nuestra historia y meditar con "seriedad" sobre aquello que vieron quienes en 1945 liberaron los campos de concentración nazis para extraer alguna clase de *lección ética*. El dolor que allí experimentaron seres humanos muy concretos es un caso límite del que podemos partir para ilustrar la tragedia humana y moral del sufrimiento humano. Además, ya que no puedo servirme aquí de ningún "caso clínico" de dolor para ilustrar mi tema, lo único que puedo hacer es ejemplificar mis reflexiones a partir de este "caso histórico" de sufrimiento indecible.

El campo de concentración es un *espacio total* sin tiempo. En este "espacio total", el tiempo humano de los concentracionarios, en su dimensión *biográfica e histórica*, es literalmente abolido. No existe ni pasado ni porvenir, sino un presente continuo de sufrimiento creciente. En definitiva, parece que allí no sólo se asesinó brutalmente, sino que definitivamente se destruyó la imagen que el humanismo clásico se había configurado del hombre como un animal *racional, político o lingüístico*. Es como si los grandes principios que promovieron la creatividad europea –por ejemplo, la libertad y el individuo– dejasen de ser unos valores inamovibles. Quienes liberaron los campos no encontraron nada que se pareciera a la visión del hombre creada por el humanismo de los siglos XVII y XVIII. No encontraron ninguna entidad adjetivada. En su lugar sólo vieron al primer elemento de la serie –un "animal", un "no-hombre"–, un espectro sin rostro encerrado en pesadillas y delirios atroces; un cuerpo vacío al que finalmente se le había hurtado hasta la capacidad de sufrir humanamente, tal y como lo dice Robert Antelme en el relato de su propia experiencia concentracionaria: "No hay solución. No sufre. Ningún dolor. Pero está el vacío en el pecho, en la boca, en los ojos, entre las mandíbulas que se abren y se cierran sobre nada, sobre el aire que entra en la boca. Los dientes mastican el aire y la saliva. El cuerpo está vacío. Sólo aire en la boca, en el vientre, en las piernas y en los brazos que se vacían. Busca

un peso para el estómago, para calzar el cuerpo contra el suelo; es demasiado liviano para aguantar".

Contemplar ese período reciente de nuestra historia europea no significa detener una mirada de ira en el pasado para buscar el motivo de una inútil venganza, sino "mirar con seriedad", pensar en profundidad y prestar atención. Me refiero a esa "manera interior de ver" de la que hablaba V. Jankélévitch: el descubrimiento de una *nueva dimensión* dentro de una verdad antigua. Pretendo que esa dimensión sirva para responsabilizarnos del presente y para atrevernos a "sentir" las almas y los cuerpos abandonados de los seres humanos que nuestro propio presente ha confinado en una clase especial de *Lager*: la humanidad despoblada y en permanente tránsito, continentes enteros -como África- atravesados de parte a parte por el sufrimiento, la desesperación y el abandono; regiones del mundo enteras en el que la convivencia en un mismo espacio entre el mundo urbanizado y la miseria casi total nos debe hacer reflexionar sobre la condición humana y replantearnos la idea del progreso. Por tanto, los argumentos que tengo para tomar el dolor de *Auschwitz* como marco de referencia para mi tema se basan en dos ideas:

En primer lugar, este dolor afecta a toda la humanidad. Es un dolor cuya herencia se nos ha legado en forma de sufrimiento indescriptible y, a la vez, imprescriptible en cuanto a la justicia que se reclama para las víctimas. Como escribe Saramago en *Ensayo sobre la ceguera*: "Si la víctima no tuviera un derecho sobre el verdugo, entonces no habría justicia". Particularmente parece hipócrita diseñar un modelo de educación en el que la transmisión de los valores éticos y democráticos se pretenda central y al mismo tiempo se evite compartir el dolor y el sufrimiento, tanto el heredado de nuestra historia reciente, como el que provoca nuestra sociedad actual.

En segundo término, estoy convencido que, como ha dicho Giorgio Agamben, casi ninguno de los principios éticos que nuestro tiempo ha reconocido como válidos puede soportar la prueba de una *Ethica more Auschwitz demonstrata*. Considerar el dolor de *Auschwitz* es tomar asiento en un punto de referencia de dolor paradigmático, una invitación a replantearse las bases de la cultura occidental y a reflexionar sobre la condición humana y su destino. Todo lo que representa *Auschwitz* reta nuestro pensamiento, al generar unas condiciones estrictamente contemporáneas para el pensar. ¿No resulta inconcebible que la misma humanidad capaz de decir una frase de una sutileza y devoción como: "Tanto soñé contigo que pierdes tu realidad" (Robert Desnos), sea la misma que creó Terezin y los hornos crematorios, la misma que lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, la misma que levantó las dictaduras latinoamericanas, la misma que, expoliando países ricos y sosteniendo guerras fratricidas, construya nuevos campos de lento exterminio en África? Después de todo esto decir que la historia progresa y que los males del siglo no son sino "accidentes" que no alteran en nada la continuidad de la historia occidental es pura necedad, como mínimo. Y además es irresponsable:

esa irresponsabilidad característica del "humanista inocente" que nunca cree en las plagas, que siempre se ocupa de sí mismo y se siente tan políticamente no culpable como indiferente éticamente de lo que a los demás les ocurre.

Referido a *Auschwitz*, la palabra "dolor" es una "voz" distinta a las voces que dominan el discurso pedagógico contemporáneo. Se trata de esa "otra voz" de la que hablaba Octavio Paz: la *palabra poética* y esa dimensión del lenguaje capaz de decirnos más cosas y más en profundidad sobre la complejidad de la condición humana, una condición que incluye, por supuesto, también la *inhumana conditio*. El poema es la casa de la presencia. Es la morada donde habita el *testimonio*, aquello que no se puede "decir" pero sí "mostrar". La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Como actividad capaz de cambiar el mundo, la palabra poética es revolucionaria por naturaleza, y como ejercicio del espíritu, actividad intrínsecamente liberadora: más que una forma literaria, el poema es el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre.

En este encuentro entre lo humano y lo poético, la poesía es entonces el *arte de lo imposible*, una constante persecución del otro lado de las cosas, de la dimensión oculta de lo real y lo aparente. Porque "lo posible -dice Juarroz- es sólo una provincia de lo imposible". Por eso, más tarde o más temprano, la poesía tiene que ir al encuentro con la muerte. Quizá incluso el mejor modo de morir sea en compañía de un amigo que se despide recitando unos versos aprendidos de memoria. Unos versos como estos de Baudelaire:

¡Oh Muerte, vieja capitana, ya es tiempo! ¡Levemos el ancla!

Nos aburre este mundo ¡Oh Muerte, aparejemos!

Aunque el cielo y el mar sean negros como la tinta,

Nuestras almas, que tú conoces, están rebosantes de luces.

Por tanto, hablar del dolor supone atreverse a pronunciar la palabra poética. Esta necesidad de lo poético puede resultar sumamente extraña. Y sin embargo, está plenamente justificada, porque sólo mediante construcciones simbólicas -literatura, cine, fotografía- es factible dar cuenta del dolor inasumible, posibilitándonos el acercamiento al espacio de lo *inconcebible* y de lo *indecible*. Como personas marcadas por el dolor y el sufrimiento, podemos ser capaces de expresarnos perfectamente con el lenguaje, usar incluso con sutileza el matiz de las palabras y su musicalidad. Pero aun así, nos expresamos con el *silencio*. La dimensión poética nos permite mostrar lo que no se puede decir a través de ese difícil ejercicio de silencio.

¿Qué fin persigue, entonces, el conocimiento poético si no es el

conocimiento de la vida? La respuesta del Virgilio de Hermann Broch es esta: "El conocimiento de la muerte". Porque la muerte pertenece a la vida: el que conoce la vida conoce también la muerte, le dice Virgilio al César Augusto. La palabra poética es, pues, una *fractura* que permite abrir la escala de lo real y quebrar el segmento convencional y espasmódico de los automatismos cotidianos.

Así que, en lo que sigue, no puedo adoptar un lenguaje científico. De hacerlo así, tendría que someterme a ese orden discursivo en el que determinadas palabras estarían, por así decir, fuera de lugar y deslegitimadas desde el principio. A este respecto es significativo que una de las costumbres más arraigadas del siglo XX sea rodear de silencio aquellas cuestiones que -como el dolor y la muerte- inquietan más al hombre aunque, sorprendentemente, menos a las ciencias que lo tienen por objeto de estudio, como ocurre con la Pedagogía.

Son precisamente esas otras palabras las que más convienen a un tratamiento del dolor como experiencia subjetiva del sufrimiento, ya que éste no es un hecho sino un *acontecimiento* en el que decir algo que trascienda las proposiciones científicas nos transporta a la ética. Aquí, no puedo sino recordar unas palabras de L. Wittgenstein: "Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es el testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada de mundo ridiculizaría". El dolor, sobre todo el dolor del otro, que es un acontecimiento cuya esencia será incapaz de desentrañar, no podemos dejarlo encerrado en el silencio mudo. Debemos crear sistemas simbólicos que lo expresen, haciendo incluso del silencio una forma de resistencia.

Jean Améry, víctima también de la persecución nazi, escribió en 1976, dos años antes de tomar la decisión de suicidarse, un importante ensayo sobre la "muerte voluntaria", bajo el título *Levantar la mano sobre uno mismo*. Este escrito es una meditación sobre el suicidio realizado desde dentro del túnel oscuro en el que el suicidario se coloca cuando decide la opción letal. La tesis de Améry es que "la muerte voluntaria constituye un acto libre: no me corroe ningún carcinoma, no me abate ningún infarto, ninguna crisis de uremia me quita el aliento, soy Yo quien levanta la mano sobre sí mismo, quien muere tras la ingestión de barbitúricos, 'de la mano a la boca'".

Lo que me interesa destacar del planteamiento de Améry es la idea de que únicamente puede tomar parte en la conversación sobre el suicidio -y por extensión sobre el dolor- quien haya penetrado en la oscuridad. La ciencia no tiene más remedio que tratar estos asuntos como simples hechos. Los científicos y los profesionales -por ejemplo los médicos- tendrán mayor o menor sensibilidad personal para tratar la enfermedad como algo más que el trastorno del cuerpo de un paciente. Pero el mayor esfuerzo lo realizarán dentro de un marco objetivo, que es -pragmáticamente- el más rentable. Pero aun queda pendiente la cuestión, más ardua, de la *eficacia simbólica*.

El acto del *suicidio* no es un simple hecho, sino un acontecimiento determinante. Si el acto tiene éxito, se encuentra con la muerte, y entonces el acontecimiento lo es para quienes le rodean y le son más próximos; pero si fracasa, y entonces se salva, la tentativa es determinante como acontecimiento de su propia biografía. La ciencia precisaría de ese otro lenguaje para sentir el dolor como una experiencia íntima que a veces nos incomunica con el exterior y resquebraja nuestra identidad. No es suficiente una gramática; también necesitamos una semántica del dolor. Una cierta prosa.

Simbólica del dolor

El dolor es un hecho más o menos objetivable, de acuerdo con las manifestaciones que verbaliza el sujeto o por los signos que éste muestra, que irrumpe con mayor o menor brutalidad en nuestras vidas. Freud decía que el sufrimiento nos amenaza, al menos, desde tres puntos: desde el *cuerpo*, que parece condenado a la decadencia y la aniquilación; del lado del *mundo exterior*, ya que muchos de nuestros padecimientos provienen de fuerzas destructoras que no podemos controlar; por último, del lado de las *relaciones* con los demás.

En ocasiones, este dolor no es más que un dolor agudo y espacialmente localizado (un dolor de cabeza o de muelas). Otras veces se trata de un dolor revestido de una cierta cronicidad (los estados artrósicos o los síndromes migrañosos). En algún momento nos podemos enfrentar también a ese dolor persistente, y que parece que no se va a acabar nunca, vinculado a una enfermedad prolongada y grave. Los especialistas señalan que el dolor es una sensación de carácter endógeno fácilmente evidenciable pero de difícil definición. Como toda sensación endógena, el dolor va acompañado de un sentimiento: una reacción que, neurológicamente, se explica como respuesta de nuestro cerebro a dicha sensación.

René Leriche escribía en 1949 que el dolor, aún siendo algo cotidiano, se escapa al conocimiento exacto. "Ello alude, evidentemente, a la subjetividad del fenómeno, inaprehensible para el observador. Pero quizá también para una medicina que lo ha estudiado en demasía, y exclusivamente, como se hace con las cosas muertas: a través de autopsias y cortes microscópicos (...) En consecuencia, entre la idea que nos forjamos del dolor y su realidad, todavía queda por explorar el margen de las aportaciones individuales". Por eso, incluso el dolor puramente físico, es un acontecimiento que nos ocurre como seres dotados de un yo: es una experiencia subjetiva y existencial. Y nada contraría más al principio de identidad que la experiencia del dolor, hasta el punto que el dolor puede constituirse en una realidad refractaria a ser expresada sin distorsión en el lenguaje humano. Quizá por eso se dice a veces que el dolor es *indecible*. Esto es particularmente cierto en el caso de los supervivientes de situaciones extremas, donde al dolor de los cuerpos se une un sufrimiento psíquico alucinante.

Recurro de nuevo aquí a Robert Antelme, superviviente de *Buchenwald*

y *Dachau*, por ser uno de los primeros en subrayar la importancia de la imaginación para disminuir la distancia existente entre la atroz experiencia vivida en los campos, que era necesario comunicar, y los límites del lenguaje disponible para dar cuenta de ese testimonio. Con estas palabras inicia Antelme su relato: "Hace dos años, durante los primeros días que siguieron a nuestro retorno, fuimos todos, creo, presas de un verdadero delirio. Queríamos hablar, ser escuchados al fin. Nos dijeron que nuestra apariencia física ya era bastante elocuente por sí sola. Pero recién volvíamos, traíamos con nosotros nuestra memoria, nuestra experiencia viva aún y sentíamos el deseo frenético de contarla tal cual era. Y, sin embargo, ya desde los primeros días nos parecía imposible colmar la distancia que íbamos descubriendo entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que seguíamos viviendo casi todos en nuestros cuerpos (...) Esta desproporción entre la experiencia que habíamos vivido y el relato que era posible hacer a partir de ella se confirmó definitivamente más adelante. Estábamos efectivamente frente a una de esas realidades de las que se dice que sobrepasan a la imaginación. Quedaba claro entonces que sólo por elección, es decir, una vez más, gracias a la imaginación, podríamos intentar decir algo".

Cuando se presenta el dolor, y sobre todo si el dolor es intenso y nos inhabilita para el ejercicio de nuestra actividad humana, nuestro ser corporal se impone con absoluta necesidad -no existe más que un cuerpo doliente, todo es cuerpo- engendrando una especie de pasividad primaria. En su vertiente más extrema, el sufrimiento transforma toda nuestra sensibilidad en vulnerabilidad, nos retrae, hace que se rompan nuestros vínculos con el mundo, y nuestro estado de incomunicación irrumpe en la comunidad de la que formamos parte de forma violenta haciendo que, en parte, se deteriore. El dolor es, entonces, una interrupción del hábito y de las rutinas de la vida, una fractura del mundo y de la realidad, del mundo de la vida. Ivan Ilich, en el relato de Tolstoi, se da perfecta cuenta muy pronto de esta situación: "Aunque trataban de disimularlo, él se daba cuenta que era un estorbo para ellas (su esposa e hija) y que su mujer había adoptado una concreta actitud ante su enfermedad y la mantenía a despecho de lo que él dijera o hiciera".

La relación del sujeto con su dolencia se puede afrontar de dos maneras: como relación *técnica* y como relación *simbólica*. La relación técnica remite a una actitud, por así decir, científica ante el dolor, y busca controlar sus causas y efectos en el cuerpo doliente. La vía simbólica hace de la dolencia una fuente de sentido y conocimiento o profundización personal. La diferencia más llamativa entre ambas es que mientras en el modo de relación técnicamente mediada lo que figura en primer término es la dolencia y el cuerpo como espacio-objeto de dolencia, en el modo de relación simbólica el cuerpo como espacio-experiencia del doliente es fuente de sentido y autoconocimiento del sujeto que sufre. Lo que aquí se privilegia es la persona que sufre por encima de la dolencia, entendida como un cierto mal cuyos efectos es posible controlar y dominar.

Con otras palabras: cuando el dolor (por ejemplo el dolor físico) no permite mantener una relación armoniosa con el propio cuerpo y con el entorno, el sufriente puede acudir en ayuda de los sistemas simbólicos de la cultura, en su más amplia gama. Pero cuando sólo dependemos de las mediaciones técnicas, entonces nos volvemos menos autónomos y, en sentido estricto, mucho menos libres. La ayuda simbólica es ese *plus* que los hombres necesitamos para cubrir el espacio al que la racionalidad técnico-científico no llega.

Estas dos actitudes o modos de relación con el dolor constituyen las dos actas nacimiento del dolor occidental: el dolor como entidad curable gracias a la habilidad humana, en el primer caso, y el dolor como acceso a la senda del saber, en el segundo. Parto de la base de que cuerpo y sentido del yo van juntos. Por eso, lo que le pasa al cuerpo le acontece a un cuerpo integrado en una condición existencial más amplia. Porque nuestra relación con el mundo pasa a través de nuestro propio cuerpo y a través de la simbólica que él encarna.

Decir que el cuerpo contiene una dimensión simbólica es afirmar que el cuerpo, y lo que a él le ocurre o en él se manifiesta, remite a algo que está más allá de su misma materialidad, o lo que es lo mismo, que es fuente de sentido. Afirmar la dimensión simbólica del cuerpo es dar la entrada a una forma de pensamiento indirecto, a una modalidad de conocimiento simbólico que no es "presentacional-directo" sino que pertenece al modo de la "representación". Se trata de un pensamiento ligado al sujeto, en vez de desligado de la subjetividad, objetivo o científico. Es un pensamiento que es expresión de ese sujeto y de las condiciones de su formación. E. Cassirer habla de "pregnancia simbólica", es decir, de un pensar en el que las cosas son comprendidas integrándolas en un sentido. Si no se acepta esta dimensión simbólica, el sufrimiento del cuerpo, en estado de enfermedad, no será nunca el sufrimiento de un ser humano existencialmente integrado y sufriente, y la medicina que se le aplicará será una medicina del cuerpo, pero no una medicina del hombre.

Así que existe un dolor físico del cuerpo y un dolor psíquico de la existencia. Y existe una estrecha relación entre ambas, ya que sabemos de la existencia de enfermedades psicosomáticas: manifestaciones somáticas de un sufrimiento psíquico. El dolor existencial es más que dolor físico y, además, otra clase de dolor, aunque este último conlleve también, a veces, un sufrimiento psíquico existencial añadido. Porque el dolor físico se puede llegar a mitigar, puede acabar en algún momento y tiene un espacio limitado. Ese otro dolor, el dolor como experiencia psíquica de carácter existencial, es un acontecimiento subjetivo de carácter más hondo y permanente, y las formas para volverlo anodino son menos accesibles y más difíciles de obtener. En este caso, a lo que nos enfrentamos no es sólo a una dolencia, no es sólo un cuerpo doliente lo que hay, sino una persona que, sufriendo de forma indecible, puede hacer experiencia de su propio dolor.

El viaje por el *texto del dolor occidental* se puede realizar, entonces, a

través de estas dos vías de interpretación, tanto en Kant y el dolor ilustrado como en el caso del dolor hegeliano, en Schopenhauer o en Nietzsche. El caso de este último ilustra muy bien la naturaleza "trágica" de la relación existencial con el dolor que he mencionado. En alguna ocasión escribió Nietzsche: "Lo que no me mata, me hace más fuerte". En Nietzsche, "hay tanta sabiduría en el dolor como en el placer". Buena parte de su obra, y desde luego con toda seguridad la última parte de su producción, nace de una experiencia casi constante de trato con el dolor, el sufrimiento y el abatimiento. El escritor Stefan Zweig ha sabido captar esta experiencia dolorosa en el ensayo que sobre Nietzsche incluye en su libro *La lucha contra el demonio*. Escribe Zweig: "Innumerables son los gritos de dolor de ese cuerpo martirizado. Es todo un cuadro de males físicos, con cien anotaciones, y después esa terrible frase: "En todas las edades de mi vida, el exceso de dolor ha sido monstruoso". Y efectivamente, no falta ningún diabólico tormento en este pandemónium de la enfermedad: dolores de cabeza, martilleantes, brutales, que hacen permanecer a ese pobre mártir días enteros echado en un sofá o en la cama; espasmos gástricos con vómitos de sangre, migrañas, fiebres, abatimiento, falta de apetito, hemorroides, debilidad intestinal, escalofríos, sudores nocturnos; todo un círculo terrible".

Pero en Nietzsche, este trato con el dolor se reelabora, a través de su escritura filosófica, en una verdadera "apología de la enfermedad", que es la fuente de la condición del héroe. Toda la ciencia, todo el saber, dice Nietzsche, vienen del dolor, porque el dolor busca sin tregua las causas de las cosas en tanto que el bienestar se inclina a la quietud y renuncia a mirar hacia atrás. En el dolor, uno busca más, indaga más, y se hace más sensible: es el sufrimiento el que prepara el terreno para que el alma dé sus frutos mejores. El ser que sufre, así, conoce mejor la vida, y con más profundidad, porque la vive según la cara que le es propia a la existencia, es decir, según la cara de la *exposición*. Sólo el que está en trance permanente de perder la vida llega a conocerla profundamente. El portador del dolor es, al fin, el hombre heroico, el gran portador del dolor de la humanidad.

Un ejemplo de la pérdida del significado personal de la enfermedad, del dolor y de la muerte nos lo proporciona Rainer Maria Rilke en *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*: "Ya en la época del rey Clodoveo se podía morir en algunos lechos. Ahora se muere en quinientas cincuenta y nueve camas. En serie, naturalmente. Es evidente que, a causa de una producción tan intensa, cada muerte particular no queda tan bien acabada, pero esto importa poco. El número es lo que cuenta. ¿Quién concede todavía importancia a una muerte bien acabada? Nadie. Hasta los ricos, que podrían sin embargo permitirse ese lujo, comienzan a hacerse descuidados e indiferentes; el deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como una vida personal."

Frente a esta despersonalización del dolor y de la muerte en la sociedad moderna, es al mismo tiempo emocionante y sobrecogedor la novela-

diario de Hervé Guiber *Al amigo que no me salvará la vida*. Se trata aquí de una novela sobre la historia de la propia enfermedad contraída -el Sida- por el propio Guibert, un informe descarnado lleno de afirmaciones terribles, de preguntas humanas desesperadas, de inquietudes de un ser humano que sabe a ciencia cierta cual será su final, pero que supo traducir en palabras la experiencia de su propio dolor: "Me preocupaba menos, dice Guibert, conservar una mirada humana que adquirir una mirada demasiado humana, como la de los prisioneros de *Nuit et brouillard*, el documental sobre los campos de concentración".

Otro ejemplo de elaboración simbólica del cuerpo doliente nos lo proporciona una novela reciente, *El último cuerpo de Úrsula*, de Patricia de Souza. Esta novela cuenta la historia de una mujer joven que padece una parálisis que le hace vivir el dolor de su cuerpo como una humillación y un desprecio, una herida profunda a su propio cuerpo que le obliga a tener que aprender de nuevo de él, bajo una nueva condición que antes de la parálisis le era desconocida, y a humillar a todos los otros cuerpos, los de sus amantes. Escrita en primera persona, casi en forma de un diario personal, la protagonista del relato medita al comienzo de la novela en estos términos: "Hasta el día en que sufrí mi primera parálisis, mi vida era un conglomerado de hechos más o menos con sentido y armonía. Entendía la contradicción, y hasta el dolor, como parte de esa confrontación entre el mundo y lo que soy en el tiempo y en cada una de esas partículas que lo componen; pero cuando ocurrió el accidente, comprendí algo que estaba más allá de todas las ideas que podía haber aprendido o hasta inventado; comprendí que existía únicamente como carne, materia, moléculas condenadas a transformarse en partículas que ignorarían la sutileza de mis sentimientos; comprendí que dentro de mí estaba la muerte, y así conocí el odio que nace de esa frustración. Cuando ocurrió el accidente, entendí lo esencial: que el final comienza por la ausencia de placer."

Esta tendencia a tecnificar nuestra relación con el dolor, junto con el sueño fantástico de suprimir de forma radical el dolor de nuestras sociedades gracias al avance de la investigación médica, provoca, entre otros efectos, una progresiva pérdida del sentido simbólico del cuerpo y del dolor, una incapacidad para elaborar el sentido del dolor como ingrediente de nuestra condición humana y, quizá lo que es más grave, un deterioro de nuestra sensibilidad, que a menudo se traduce en indiferencia ética, para con el dolor de los demás.

Es comprensible que esta indiferencia, cristalizada en ausencia de verdadera compasión, sea lo más rechazable, tal como lo describe Tolstoi: "Lo que más torturaba a Ivan Ilich era que nadie se compadeciese de él como él quería. (...) Quería que le acariciaran, que le besaran, que lloraran por él, como se acaricia y consuela a los niños".

La experiencia íntima del sufrimiento

El dolor evoca de una forma vaga la presencia en el ser humano de una

muerte que éste aprehende, recordándole la finitud de su condición humana. Pero la experiencia del dolor, como tal "experiencia" que nos atraviesa dejando unas marcas indelebles, implica una cierta elaboración de sentido, y suprimirla del todo sería tanto como abolir su propia dimensión humana.

La elaboración del sentido del dolor, el significado del dolor como experiencia puramente física, puede traducirse en la conciencia moral a través del sufrimiento. Es cierto que, como anotaba Cesare Pavese en sus diarios, el efecto del dolor es crear zonas mentales de protección que no avisan de los terrenos que nos debemos transitar, después de haber sufrido. Hay aquí una suerte de ganancia de experiencia que limita, como él decía, la "eficiencia espiritual", ya que no nos deja actuar libremente.

Pero no deja de ser verdad también que el sufrimiento es la elaboración de sentido del dolor, lo que nos permite hacer de él una experiencia ética que da cuenta de lo simbólico, de algo a lo que se nos remite pero que no se encuentra visible en el dolor, como puro dolor físico. De este modo, el aprendizaje del dolor es un aprendizaje orientado a la ampliación del sentido, es un aprendizaje que moviliza la mente más allá del centro que ocupa, que la desplaza, excitándola, provocándola, conmoviéndola. Desde este ángulo, el dolor como experiencia existencial, aunque asociada a un dolor corporal, impone, tanto a la medicina como a otras actividades esenciales referidas al hombre, una nueva sensibilidad y un nuevo paradigma: el tránsito de unas prácticas y discursos centrados en el cuerpo a unas prácticas y discursos centrados en toda la masa identificatoria del ser humano. Porque detrás de toda dolencia existe un cuerpo doliente, y detrás de él un ser humano que sufre. La identidad del cuerpo doliente es, también, una *identidad narrativa*, porque el cuerpo también recuerda tanto el placer como el sufrimiento, y de continuo los reelabora.

A través de diversas formas culturales o religiosas, se puede atribuir al dolor un sentido que trascienda el sentido humano que podemos alcanzar. Podemos encerrar el sentido del dolor en un lenguaje sobrehumano, en el marco de un vocabulario teológico que nos supera. O bien en un lenguaje inhumano, empresarial, como a menudo ocurría en la jerga de los verdugos en los campos de exterminio. Se puede así entender el dolor como resultado de una culpa, como castigo, como purificación. Existe la "ofrenda del dolor", la imagen o representación de una culpa inexistente, pero que se busca, para encontrar la paz, y el dolor como castigo; existe el "dolor consentido", un dolor que se consiente para transformarlo en amor, y así poder sublimarlo, y existe el "dolor infligido", el dolor que se profiere por el puro placer de verlo desarrollarse en el otro, entrando así en el círculo perverso del sadismo.

En todos estos casos, el dolor es una "punción de lo sacro", una herida en lo profundo del yo, en su estancia secreta, ya que arranca al hombre de sí mismo enfrentándole a sus límites, conduciéndole a sus extremos, aunque se trata de una punción que lesiona con una inaudita crueldad.

Encontramos aquí, como dice el filósofo E. Levinas, "en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad". El dolor, por ser algo no exclusivamente físico, pone al sufriente en relación aislada y en una perturbadora soledad que no puede trascenderse ni superarse, pegándonos a una enmudecida mismidad inundada de sufrimiento. Y por eso mismo, en la experiencia del dolor lo que se pone en cuestión es el compromiso con la existencia. En la fase más avanzada de su enfermedad, Ivan Ilich no sufre ya únicamente por su terrible dolor físico. Su malestar es un malestar moral y profundamente existencial: lloraba a causa de su impotencia, de su terrible soledad, de la crueldad e indiferencia de la gente, de la "crueldad de Dios", de la "ausencia de Dios": "Era cierto lo que decía el médico, que los dolores de Ivan Ilich debían de ser atroces; pero más atroces que los físicos eran los dolores morales, que eran su mayor tormento".

En el dolor todavía no elaborado éticamente, el sujeto está como atado a cada instante de su existencia de ser doliente, aislado e incomprendido, incapaz de superarse en su dolor y de percibir que este puede ser compartido y, así, aliviado de algún modo. Su sufrimiento tiene un contenido que produce más dolor aún: la imposibilidad de alejar de sí su sufrimiento, la imposibilidad de comunicarlo, la radical inevitabilidad de un dolor que jamás se trasciende, que se pega al cuerpo no dejándolo descansar.

Ante el dolor no hay refugio posible: en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. El ser que se duele, el ser al que le duele todo, y por dolerle "le duele hasta el aliento", como diría Miguel Hernández, es así el ser que no encuentra morada donde acogerse, porque la casa que le es más cercana, su propio cuerpo, ya no es habitable, aunque no puede escapar de ella. Para Levinas, esta experiencia es, por así decir, una exposición trágica al dolor, una exposición radical, porque el doliente se expone a la presencia carente de sentido del ser. Una exposición maligna, porque de ahí no se puede escapar, no hay huida posible ni retroceso: "Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada".

De ese dolor del que no se puede escapar, pronto se aprende que no hay escapatoria, es decir, que el dolor lo "es" todo, que "nada" hay fuera de él y que, por tanto, la nada, ese no-ser del dolor que podría no estar, no es posible. Sólo se ve dolor, una forma de dolor, una presencia de dolor perpetuo. Lo único que cabe es la esperanza de la muerte, la muerte como final del dolor, pero al mismo tiempo la muerte como rasgo inherente de una vida sin sentido. Y es que *el dolor necesita espacio para poder expresarse*. Por eso las formas esenciales de desahogo del sufrimiento, dotadas de un elevado poder simbólico, son el *grito*, el *llanto* y el *canto*. Si el grito retrotrae al hombre al hombre a una fase prelingüística y precultural, en tanto que indica una incapacidad del doliente para articular su experiencia del mundo, y en el llanto, que es una suerte de reflexión sintiente, la subjetividad del doliente se objetiva

como lágrima y deviene imagen, en el canto el dolor adquiere voz, modulación y tono.

La experiencia del dolor es, como dato de la conciencia, como contenido y presencia, si bien amenazante y temida, de la conciencia humana, una experiencia que amenaza el sentimiento de identidad y rompe la unidad vital del individuo. Pero como dato de la conciencia, el dolor y el sufrimiento que a partir del primero se elabora nos descubre un fenómeno dentro de las fronteras de nuestro propio cuerpo, de los espantosos límites, como decía Kafka, del cuerpo humano. Como una transformación terrible, el dolor se vivencia así como una "metamorfosis", y nos proyecta a una dimensión inédita -temida, por desconocida, y quizá irracional- de la existencia humana: "Es un rostro ajeno y devorador que no da tregua, que nos persigue con su tortura incesante", dice Le Breton. En esta dimensión inédita, el dolor paraliza el pensamiento, obstaculiza el ejercicio de la vida, demora el transcurrir de la existencia, que se vive pesada y agotada, y acrecienta un sentimiento de desgracia permanente que sólo el doliente puede rumiar hasta quedar consumido.

Consecuencias de este laceramiento de la existencia sufriente son el quedar arrojados fuera del mundo, es decir, expulsados del mundo común, la pérdida de confianza en el propio cuerpo y el agudizamiento del sentimiento de una permanente soledad. Todo ello se traduce en el fortalecimiento de una relación solitaria, aunque privilegiada y como autista, del sujeto con su propia pena. El saber que se obtiene de la experiencia del dolor es, así, un saber incomunicable e intraducible en un discurso: no hay palabras que lo expresen, no hay razón que lo explique o lo permita comprender.

El dolor es, pues, un dato de la conciencia, pero "pese a la conciencia" misma. Es un dato que pesa sobremanera, imposible de llevar pero, en cualquier caso, algo que debe soportarse. El dolor es, pues, un *mal-estar*. Aquí reside su dimensión inasumible, su sin sentido. Es la forma que adopta lo que, en el seno de la conciencia, no puede soportarse, la forma que adopta el "no-soportar-se". Por eso el dolor es *pasividad*: al que sufre le pasan cosas y su actitud, de paciente y de sufriente, es la actitud propia de quien recibe el sufrimiento que sufre. "En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia. Exactamente un mal".

El mal del dolor es la articulación más profunda del absurdo. Carente de sentido, lo mínimo que puede decirse de él es que es inútil, que su ser consiste en un ser "para nada", en una perversa gratuidad. De ahí que la vivencia del dolor sea una vivencia de un tiempo sin final: no parece acabarse nunca, y pese a todo, su final es el absoluto fin sin sentido de una muerte que termina, tanto con el dolor como con la existencia misma. Por eso se dice que el mal del dolor es "in-sensato", pura necesidad y absurdo.

Aquí reside gran parte de lo terrible del dolor proferido a otros, como en el caso de los campos de concentración: el hombre que lo sufre se repliega en sí mismo, consumiéndose, y se aleja de los demás. Se necesita una fuerza psicológica y moral extraordinaria para ser capaz de comunicarse con los demás en situaciones de dolor permanente y extremo: "La impresión de que nadie lo comprende, de que su sufrimiento es inaccesible a la compasión o al simple entendimiento del prójimo, contribuye a acentuar esta tendencia. El dolor es una experiencia forzosa y violenta de los límites de la condición humana, inaugura un modo de vida, un encarcelamiento dentro de sí que apenas da tregua". El dolor, por tanto, contiene una dimensión de incomunicabilidad, y es ésta la que anuncia la imposibilidad de nombrar, decir o comentar las condiciones del sufrimiento, y la que nos trae la imagen de una muerte viviente, de un sujeto a medias entre la vida y la muerte, de una muerte inserta en la existencia.

Al mismo tiempo, el malestar del dolor y de quien sufre es provocador: es lo inasumible, pero también el grito que pide auxilio, compañía. Porque hay una diferencia entre el "sufrimiento en mí" y el "sufrimiento en otro". Este último, que no puedo pretender justificar, es el que me solicita, el que hace de mí un próximo, alguien que debe responder acercándose al otro que sufre. De este modo, la experiencia del sufrimiento del otro se constituye en el nudo esencial de una nueva forma de entender la subjetividad humana, de una subjetividad receptiva al otro y del otro, de una subjetividad que se erige en supremo principio ético, más allá de toda reciprocidad y de todo contrato.

El sufrir el sufrimiento del otro es, al final, el modo de aprender su dolor, la forma que adopta el aprendizaje de dolor: lo "a-prendo", es decir, no lo agarro, sino que lo acompaño, no lo encierro en una explicación, en ningún discurso, en ningún concepto, porque el dolor del otro no se puede pretender explicar ni justificar. Mi dolor puede tener sentido, pero no el del otro, tratar de entenderlo, como argumentándolo, es una forma de inmoralidad.

El dolor de los otros es el fenómeno mismo del sufrimiento en su inutilidad. Por eso una sensibilidad ética, consciente de la diferencia entre el dolor propio y el ajeno, no puede justificar el dolor del prójimo o pretender buscar un argumento que lo domestique, dejando su conciencia a salvo y ligera de la pesada carga del rostro de dolor de los demás. Quizá entonces lo que hay que hacer es acusarse sufriendo en presencia del dolor de los demás, acogerlo y aceptarlo, y tratar de responder de él con firmeza y discreción. Esta es la aventura de la subjetividad, después de los desastres de este siglo, una aventura que, en su discreción, "no puede ofrecerse como ejemplo ni narrarse como discurso edificante. No podría convertirse en predicación sin pervertirse".

Los relatos de los supervivientes de los campos de concentración son, en este sentido, profundamente aleccionadores, aunque su lectura nos enfrenta a una situación sumamente paradójica. Porque si hasta los

mismos supervivientes fracasan, en cierto modo, ante la tarea de asimilar personalmente, mediante la escritura y el testimonio, su propia experiencia vivida, ¿cómo van a poder asimilar la atroz experiencia no vivida y en parte irrepresentable los lectores de tales escritos? Y sin embargo, la lectura de esos textos, la atención sería a esa experiencia, por muy demoledora y desestabilizante que sea para la seguridad de nuestro yo -o quizá precisamente por eso, por su poder destructor de una identidad asegurada- nos muestra algo que nos da a pensar. Nos muestra la lección de un cierto cansancio, de un modo de sufrimiento existencial. Nos muestra, como en cierto sentido le pasaba a Lóri, la protagonista del relato de Clarice Lispector *Aprendizaje o el libro de los placeres*, la suprema lección que resulta del cansancio del *esfuerzo del animal liberado*.

El superviviente liberado se enfrenta, en su incorporación al mundo de los seres humanos libres -al mundo de la palabra y de la cultura- a la ardua tarea de tener que hablar desde ese mundo y desde esa palabra, del lado nocturno del mundo. Además se enfrenta a la casi imposible misión de tener que vivir *a pesar de*. Es como si el superviviente que ha pasado por la experiencia terrible de ese dolor y de ese sufrimiento inenarrables tuviese que pensárselo dos veces antes de admitir las palabras que Ulises, el otro personaje de la novela de Lispector, le dice a su amada Lóri: "Lóri, dice Ulises, y de repente pareció grave aunque hablase tranquilo, Lóri: una de las cosas que aprendí es que se debe vivir a pesar de. A pesar de, se debe comer. A pesar de, se debe amar. A pesar de, se debe morir. Incluso muchas veces es el propio a pesar de el que nos empuja hacia delante."

El superviviente, habiendo recuperado su cuerpo, se ve obligado a vivir de nuevo con una identidad rota, marcado por una experiencia de dolor que tiene que aprender a elaborar simbólicamente para volver a dar sentido a su existencia de animal liberado. Una y otra vez se repite, quizá, la misma martilleante pregunta que Anne Michaels, en su novela *Piezas en fuga*, pone en boca de Jacob Beer, un joven muchacho polaco salvado por el científico humanista Athos Roussos: "Sobrevivir era escapar al destino. Pero si te escapabas de tu propio destino, ¿en la vida de quién te metes entonces?"

Así pues, todo parece indicar que el olvido, que el silencio, que la renuncia a la obligación de recordar de nuevo lo vivido es la mejor alternativa para revivir. No obstante ese derecho al silencio, que no cabe cuestionar de ningún modo a quien no necesitamos recordarle cuáles son sus obligaciones, cabe preguntarse si revivir es tanto como vivir humanamente. La pregunta no tiene fácil respuesta. Wladyslaw Szpilman, autor del impresionante relato *El pianista del gueto de Varsovia*, sabe que es así al interrogarse a sí mismo al final de su propio testimonio escrito: "Al día siguiente debía comenzar mi nueva vida. ¿Cómo iba a hacerlo si detrás de mí no había nada excepto muerte? ¿Qué energía vital podía extraer de la muerte?"

Quizá esas preguntas aguarden mucho tiempo su respuesta. Pero, para

bien o para mal, nosotros, que vivimos en el tiempo de "después de", quizá sí tenemos la obligación, no ya de proporcionar una respuesta, sino de aprender a repensar de nuevo, a partir de una experiencia que no hemos vivido, lo que significa vivir y morir, y también amar, como seres simplemente humanos.