ESPACIOS TRÁGICOS: HUMANIZACIÓN DEL MUNDO

MARCELA FORERO REYES*

Cada vez que entramos en una crisis es el absurdo total, comprendí que la dialéctica sólo puede ordenar los armarios en los momentos de calma. Sabés muy bien que en el punto culminante de una crisis procedemos siempre por impulso, al revés de lo previsible, haciendo la barbaridad más inesperada. Y en ese momento precisamente se podía decir que había como una saturación de realidad, ¿no te parece? La realidad se precipita, se muestra con toda su fuerza, y justamente entonces nuestra única manera de enfrentarla consiste en renunciar a la dialéctica, es la hora en la que le pegamos un tiro a un tipo, que saltamos por la borda, que nos tomamos un tubo de gardenal como Guy, que le soltamos la cadena al perro, piedra libre para cualquier cosa. La razón sólo nos sirve para disecar la realidad en calma, o analizar sus futuras tormentas, nunca para resolver una crisis instantánea. (*Rayuela*, Julio Cortázar)

EN EL DÍA DE HOY un nuevo encuentro entre el Presidente Pastrana y el Comandante Marulanda Vélez ha tenido lugar¹. Desde nuestra

---

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

1. El día 8 de febrero de 2001, el Presidente de Colombia, Andrés Pastrana, y el Jefe supremo del grupo guerrillero FARC, Manuel Marulanda-Vélez, se reunieron en

reunión académica en la Facultad de Filosofía podemos preguntarnos ¿qué nivel de realidad encierra ese encuentro? Con la pregunta no pretendo colar en nuestras convicciones cotidianas la sospecha perspicaz de que tal acontecimiento pudiera no ser más que un montaje periodístico, estratégicamente diseñado por los cuerpos de seguridad del Estado o de las FARC; o que pudiera tratarse de un experimento científico en el cual, gracias a las dotes psíquicas de un mentalista poderoso, hubiéramos sido sugestionados hasta el punto de tener un sueño colectivo en el que se programaba y desarrollaba este evento político. La realidad que interrogo no se configura en su victoria sobre la mentira y la ficción, sino en su capacidad para hacer visible el mundo, mejor aún, en su expresión como mundo. Los dominios de la verdad y de la objetividad no concurren con la realidad. He ahí una afirmación escandalosa que pide reflexión.

Deslizando mi voz sobre las palabras de Hannah Arendt digo que actualmente vivimos tiempos de oscuridad. Nuestro presente, la oscuridad, se vincula con el presente de Arendt no sólo por las masacres, los desplazamiento masivos y el exterminio selectivo, sino sobre todo por la pérdida del mundo humano. La oscuridad que me propongo explorar no es la primera, la perversión del corazón, objeto de una ontología del mal; sino la oscuridad como desintegración del espacio público, esa condición política y moral en la cual la verdad, por una parte, y la solidaridad de paria, por otra, operan como disolventes de la realidad.

En esta sociedad de expertos en la que abundamos sin tregua en descripciones y diagnósticos sobre la situación nacional, en un empeño desesperado por dominar nuestra historia, por conocer las causas de lo que nos ocurre, por aliviar el sufrimiento con el unguento de las explicaciones bien fundamentadas; en esta sociedad experimentamos, paradójicamente, el sentimiento compartido de que nuestra realidad nos resulta del todo inaprensible. Se trata de un sentimiento de contradicción: a mayor verdad menor realidad, y en él nos encontraremos inevitablemente atrapados mientras pretendamos vivir en la apuesta por la verdad. Lo que agudiza, sin embargo, esta

---

la zona de distensión del Caguán, en donde se llevan a cabo las conversaciones de paz, desde enero de 1999.

experiencia oscura es la transmutación agónica del sentimiento de irrealidad al ser rebautizado con el nombre de «indiferencia» y ungido con el óleo de la culpa. La pedagogía de los valores, la pastoral, las éticas profesionales, los programas periodísticos de opinión, entre otros, han contribuido de «buena fe» a construir el clima social en el que el juicio implacable de inhumanidad ha propiciado el desplazamiento de todos los habitantes del espacio público hacia sus moradas interiores.

Lo que aquí entiendo por verdad es un dialecto y un lenguaje altamente ambiguo y eficiente, en virtud del cual ciertos filósofos, por su parte, condenan el reino de las apariencias, que constituye el ámbito mismo de lo público; y los políticos, los burócratas, los desestabilizadores y los restauradores de un presunto orden racional, por la suya, justifican sus acciones infames y sus agendas de trabajo. La verdad es este camuflaje dialéctico en el que la realidad se comprime hasta desaparecer bajo un tejido apretado de conceptos: paz, sociedad civil, justicia social, gobernabilidad, dignidad humana, reactivación económica, cultura ciudadana, etc. Anticipándome a algunas posibles objeciones de origen wittgensteiniano o foucaultiano, subrayo la idea de que no desconozco el contenido de verdad de este tipo de lenguaje, expresión productiva del poder si se quiere, como tampoco el que posea consistencia lógica y por lo mismo no pueda catalogarse simplemente de ideológico; pero hacia donde dirijo mi atención es hacia el hecho de que su ser es ser verdadero y no real, existencial. Se trata de un lenguaje estructurado bajo las pretensiones de la certeza y no del sentido, y considero con Sartre que en ello hay «mala fe». Sobre este punto dice Hannah Arendt que:

Si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por «lagunas de credibilidad» y un «gobierno invisible», por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales

y otras) que, bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido.²

El escenario de la cita Pastrana-Marulanda precisamente ha sido constituido a través de una multitud de actos de habla y de gestos legitimadores, tales como los discursos del cuerpo diplomático acreditado en Colombia, la aquiescencia defensiva de los mandos militares, las declaraciones desafiantes de los comandantes de las FARC, las entrevistas a los politólogos, la convocatoria de un obispo piadoso a una jornada de oración colectiva, el anuncio del despliegue periodístico, etc. Podríamos decir que el ritual creador de la Historia con mayúscula ha engendrado este evento. Cabe preguntarnos entonces, si la legitimidad de este acontecimiento es lo mismo que su realidad.

En la teoría política de Habermas una democracia deliberativa es inseparable de su legitimidad, esto es, del derecho como garantía de un procedimiento neutral en el que pueda tener lugar el debate público de las diversas posiciones que encierran pretensiones de verdad; lo cual significa que legitimidad y verdad se justifican mutuamente: una «verdad legítima» y una «verdadera legitimidad». Desde este punto de vista, la legitimidad como procedimiento de incrustación de la verdad entre los seres humanos sacrifica el mundo humano, rinde los espacios que se extienden entre ellos al estandarte del consenso racional.

La diferencia introducida por las éticas de la argumentación respecto del carácter atribuido a la verdad, en el sentido de abandonar los presupuestos epistemológicos de la teoría de la correspondencia y girar más bien nuestra atención hacia su condición de construcción intersubjetiva, no las salva, sino que muestra su complicidad con la infamia en el oscurecimiento de nuestra época, a la que han prestado un mayor refinamiento del lenguaje disipador de la realidad.

Esta idea de que existe un modo de pensar y de argumentar correcto, independientemente de los contenidos y motivaciones de nuestra práctica discursiva, unas condiciones universales *a priori*

---

2. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990.

para el entendimiento mutuo, es una idea que nos aplasta, porque apenas intentamos asirla el mundo que habitamos, producto caótico de las conversaciones entre amigos, desaparece bajo nuestros pies. En los Estados occidentales y en los nuestros, situados en las márgenes de Occidente, y en diversas organizaciones sociales al interior de los mismos, la toma racional de decisiones se convierte en lema, en proyecto, en condición de legitimidad de las actividades y las normas; se expresa en discursos, en tinta como océanos fluyendo sobre desiertos infinitos de papel y en millones de agendas mintiendo reuniones deliberativas. Tan sólo dos días ha que en Israel la democracia deliberativa, con toda la pureza de su procedimiento condujo a Sharon al triunfo electoral; sin embargo, el altísimo índice de abstención muestra que un número significativo de israelíes optaron por la «migración interna». Ante el dilema moral planteado por la alternativa «sí» o «no» avasallante de la verdad, escaparon a sus relatos privados de perfección.

Baste por ahora con la cuestión de la verdad, porque no podemos olvidar la otra cara de la misma moneda. Las expediciones colonizadoras del mundo por cualquier pretensión de verdad o de racionalidad terminan expulsando de él las apariencias, las opiniones, las formas de existencia peculiar; las cuales ahora devienen parias. La verdad no se queda con el mundo, lo disuelve, porque el mundo no es otra cosa que el conjunto de las apariencias. Los grupos que encarnan tales apariencias, sin embargo, al ser excluidos del espacio público en el cual su voz puede tener algún sonido, temen desaparecer y optan por afirmarse desde su identidad insultada y despreciada. Estos grupos maltratados suelen formar guetos, en una especie de renuncia a sus particularidades individuales, ganando con ello la pesantez de la amalgama identitaria como lugar de resistencia. La fraternidad en el sufrimiento que surge entre los grupos perseguidos configura una estrategia de sobrevivencia, sin embargo, diluye los espacios entre las distintas personas, sus consideraciones originales acerca de lo que les parece verdadero, es decir, el mundo humano. Los grupos pretenden afianzar por este camino su permanencia en la gran Historia, su presencia como pueblo, grupo o etnia. Esta salida inexorable implica necesariamente una pérdida de realidad porque el juego sutil de las opiniones diversas, el mundo, se desvanece.

Las luchas políticas por el reconocimiento de las identidades de grupo, largamente preteridas, no son sinónimo de esta condición de identificación fraternal en la cual se disuelven las diferencias entre los miembros del grupo. Puede, sin embargo, en condiciones de dramática exclusión social, constituirse en un recurso de resistencia. Que la producción de formas específicas de subjetividad se halle inextricablemente vinculada a los contextos culturales, a los ámbitos evaluativos históricos, no significa que en esos procesos autointerpretativos todo el sentido que conferimos a nuestra existencia se informe homogéneamente. Inéditas interpretaciones de nosotros mismos son indispensables para que se abra el horizonte en el que el mundo humano se expresa y, al mismo tiempo, sólo en un mundo humano nos constituimos como sujetos libres, creadores de identidad personal.

La cita Pastrana-Marulanda se desarrolla en un medio sin contrastes. El dialecto político destaca esta acción como signo de tolerancia, valora la voluntad de diálogo, esto es, el deseo de encuentro de posiciones desencontradas; pero ¿qué posiciones pueden ser más homogéneas en Colombia que las del gobierno Pastrana y el programa revolucionario de las FARC, con sus respectivos apéndices paramilitares y sus narcogrupos financieros? Son ellas piezas del mismo rompecabezas, el que armado muestra los mismos fines y procedimientos: la imposición forzada de ciertos razonamientos o verdades y el ensombrecimiento del espacio público, es decir, la creación de un escenario irreal. La náusea que experimentamos no es gratuita, pues la compactación de nuestros modos de existencia, la intrusión del ser denso en nuestra historia, en otras palabras, el triunfo de los proyectos políticos dominantes que hoy fingen darse cita, como si «lo mismo» pudiera encontrarse, ha sido un triunfo obtenido por la exterminación macabra de todas las consideraciones peculiares acerca de lo que se cree verdadero. En muchos casos, de todos los presentes es sabido, la eliminación ha sido física, pero para la mayoría de nosotros se ha tratado de un destierro de la trama de lo público, aceptado con resignación.

¿Cómo podemos recuperarnos como residentes del mundo?
¿Cómo humanizamos el mundo sin caer en la trampa de la verdad?
¿Cómo regresamos todos, los parias torturados y perseguidos y los

parias culpabilizados? Hannah Arendt nos narra la manera en que para los europeos fue posible hacerlo en su momento:

Después de la Primera Guerra Mundial experimentamos el 'dominio del pasado' en un torrente de descripciones sobre la guerra que variaban enormemente en forma y calidad: naturalmente, esto no sólo sucedió en Alemania sino en todos los países afectados. Sin embargo, pasarían treinta años antes de que apareciera una obra de arte que mostrara con tanta transparencia la verdad interior del hecho que fue posible decir: sí, esto fue lo que sucedió. Y en esta novela de William Faulkner titulada *Una fábula* se describe muy poco, se explica aún menos y no se 'domina' nada en absoluto; su final son lágrimas que el lector también derrama y lo que queda más allá de esto es el 'efecto trágico' o el 'placer trágico', la frustrante emoción que nos permite poder aceptar el hecho de que algo como esta guerra haya podido suceder.³

La repetición de los hechos en el sufrimiento, el lamento, constituye la dimensión trágica de la vida; sólo en él se revela el significado de la acción y en virtud suya tal acción se introduce en el curso de la historia. En el dominio de la acción lo visible son los principios guía, las metas preconcebidas y los motivos apremiantes; mientras que en el ejercicio poético e histórico se encadena el significado de ésta a una narrativa recurrente en la cual relacionamos los hechos entre sí y con nosotros mismos, lo que solemos llamar sentido o realidad.

Clément Rosset⁴ nos muestra la manera en que a lo largo de la historia de la filosofía y de la cultura occidental, en general, hemos intentado evadir la realidad, a través de múltiples intentos de encontrar su fundamento fuera de ella. La ininteligibilidad de la realidad, esto es, su incompatibilidad con la verdad, nos agobia e impulsa a buscarle principios externos (las Ideas platónicas, Dios, las estructuras *a priori* de la subjetividad o del lenguaje, etc.), pero ello supone una disolución de la realidad y la consecuente proclamación del «principio de realidad insuficiente». Semejante negación de la

---

3. ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Op. cit.*

4. ROSSET, Clément, *El principio de crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994.

realidad, sin embargo, se debe más que a su carácter ininteligible, a su insoportable crueldad constitutiva: la realidad es cruel y es real, es decir, no sólo es cruel, sino que ineludiblemente es así. Y como a los seres humanos esta realidad nos es dada sin atenuantes, sin que poseamos la condición psicológica para contenerla, tenemos que admitir que la crueldad de la realidad siempre nos rebasa y por eso, en cuanto nos toca, tendemos a evadirla mediante el dispositivo de una explicación, justificación, interpretación o expectativa que nos sustraiga artificiosamente de la condición del sufrimiento.

Para Clément Rosset ciertamente la realidad es cruel, pero igualmente es transitoria, pues el principio de incertidumbre que la informa hace que nunca haya en ella algo perenne y absoluto, de manera que el tono fatalista que la define también la relativiza. Hannah Arendt cree, en esta línea, que el sentimiento trágico de la realidad no alivia el dolor, no resuelve ningún problema, no domina nada definitivamente porque no es el ámbito del juicio ni de la verdad. El sentimiento trágico sirve, no obstante, de condición necesaria para la humanización del mundo, gracias a que la conversación sólo es posible en el lugar donde ninguna verdad se ha erigido en absoluto, dejando espacio entre los hombres para establecer y restablecer los significados de la narración; esos espacios entre los hombres precisamente son el mundo humano, el espacio público.

La concepción de solidaridad de Richard Rorty⁵, a pesar de apelar a la dimensión poética en la que ampliaciones imaginativas del potencial de crueldad presente en la propia vida sirven de límite moral e igualmente conducen a la identificación con cualquier ser humano sufriente, queda sujeta, no obstante, a un residuo de verdad. Este residuo se expresa en la comprensión de sí mismo como un liberal solidario, que a través de incesantes redescrpciones del mundo, aspira a alcanzar un dominio de sí y una responsabilidad respecto de los otros, a través de la benevolencia. El sentimiento trágico al que me refería más arriba no tiene tal pretensión de dominio, es más bien la modulación de sí mismo, y no de las acciones, en la conmemoración del sufrimiento. En ello, desde luego,

---

5. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1982.

más que advertir imaginativamente nuestro poder de crueldad, tenemos que aventurarnos en una poética de nuestra existencia vulnerable, de nuestra aptitud de dependencia, en la línea en la que MacIntyre introduce un vuelco en su misma catalogación de las virtudes.

En *Dependent Rational Animals*, MacIntyre⁶ llama la atención sobre el modo en el que recurrentemente nuestras tradiciones filosóficas saltan presurosas sobre el reconocimiento de la condición de fragilidad y de dependencia a la que todos los seres humanos estamos abocados, en nuestra temprana infancia y también en la vejez, y en el caso de algunos de nosotros durante toda la vida, por ejemplo por invalidez mental o física. El pensamiento liberal hace referencia a la enfermedad y a la miseria propias sólo como imagen desconsoladora, como un recurso pedagógico que nos permite experimentar desagrado por ellas y conciencia de aquello que los sistemas políticos y económicos deben proponerse erradicar como tarea. El acento se pone entonces en las virtudes de la independencia y la autonomía, entre las cuales se destaca la de la benevolencia, una práctica de atenuación del sufrimiento ajeno, pues los miserables y desdichados son siempre los otros. Este desprecio del dolor propio y especialmente de la dependencia que nos vuelve existencia necesitada e incompleta coincide con la negación de nuestra animalidad constitutiva. Pretendemos definirnos humanos por la diferencia con los animales, nos afirmamos racionales y prescindimos de nuestra dimensión animal, sin reparar en que con ello abandonamos el mayor recurso que poseemos para dar forma a una comunidad en la que las discapacidades, las deformidades, el abandono y, en fin, toda la gama de fragilidades y contingencias que nos constituyen pueden ser asumidas como responsabilidad común de grupos humanos cohesionados alrededor de ciertas concepciones compartidas del bien.

El humanismo moderno ha pretendido ignorar la vulnerabilidad y la dependencia de los seres humanos reduciéndolas a objeto de práctica terapéutica, al tipo de cosas que debe ser aislado en clínicas y asilos para ser observado, tratado, curado. La muerte y el

---

6. MACINTYRE, Alasdair, *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago, 1999.

sufrimiento han sido marginados de la vida, como lo otro que no cabe en nuestra concepción de nosotros mismos, en cuanto sujetos racionales y autónomos y que, por tanto, debe ser traducido al lenguaje de la ciencia, la política y la técnica, como desafío del progreso. Sin embargo, este fenómeno de desatender la realidad propia que tenemos más a la mano no ha sido sólo una evasión moderna, también los griegos en su consideración de la vida buena intentaron dominar la fragilidad humana. El hombre magnánimo de Aristóteles es el más autosuficiente de los hombres, evita compartir con otros sus penas, pero en cambio comparte con ellos sus bienes y su alegría; de manera que la virtud a destacar es la generosidad. Excepcionalmente, MacIntyre se encuentra con las virtudes de la dependencia y de la vulnerabilidad humana en el *Tratado de la caridad* de Santo Tomás (*Suma Teológica*, 2-2, 117, 5). Un rasgo predominante en la filosofía aristotélica es la consideración de las virtudes éticas en la perspectiva del alma humana. La razón práctica no opera por negación de las funciones animales del hombre, sino contando con ellas y este aspecto integrador de la animalidad en la vida moral es relevante para Santo Tomás; a partir de cuya consideración MacIntyre cree que debe corregir la visión de las virtudes, tal como las presentó en *Tras la virtud*⁷ y en sus otros libros.

Si tenemos en cuenta la virtud de la caridad en su contexto, esto es, la amistad con Dios y con los demás seres humanos, podemos comprender lo que significan las virtudes de la misericordia o disposición a la piedad y la de la beneficencia o disposición a hacer el bien. Esta última virtud, plenamente racionalizada, se convertiría dentro de la tradición liberal en el pilar de la justicia distributiva, pues trasplantada al orden de la organización social adquiere la forma de benevolencia como reciprocidad imparcial. Ella, sin embargo, es inseparable de la misericordia en la tradición cristiana y, como el mismo significado etimológico lo indica (*miser*: mísero, sufriente y *cordis*, de *cor*: el corazón), la misericordia es un impulso desde el corazón, desde el sentimiento profundo, hacia el que sufre. Ese impulso es amoroso y, de la misma manera que en el *Banquete* de Platón, los amantes, quienes se hallan poseídos por un dios (*eros*),

---

7. MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1982.

van hacia el amado para proporcionarle toda suerte de bienes y felicidad, en la dimensión cristiana el amor hacia el afligido nos lleva a la beneficencia o generosidad. El amor que nos inspira a asistir al sufriente en sí mismo no tiene ninguna función terapéutica, el énfasis está puesto en el sentimiento y no en las acciones que él inspira. Se trata, además, de un sentimiento en el que me constituyo a mí misma como sujeto vulnerable, necesitado igualmente de misericordia. No hay en ello verdad alguna, tampoco dominio de algo, ni alivio de mi dolor o del dolor del otro; es el sentimiento trágico en el que se abren los espacios entre los hombres, para que puedan reconocerse en su diversidad de apariencias, limitadas y reales.

¿Es ésta una moral de esclavos? ¿Una moral de corderos impotentes para dominar el mundo? Éstas son preguntas que siempre brotan como un estallido en nuestro medio filosófico secularizado ante la sola mención del cristianismo, los prejuicios de la crítica racional poseen mayor beligerancia hoy que en el siglo XVIII, porque son defensivos de lo que ahora configura las tradiciones académicas dominantes, las tradiciones ilustradas y post-ilustradas. Independientemente de la crítica nietzscheana a las virtudes cristianas de la compasión, la pretensión que me resulta especialmente significativa en su pensamiento moral es precisamente la de mostrar que en lo que han fallado las tradiciones cristiana y liberal es en la desnaturalización del hombre, en la exaltación de unas virtudes desarraigadas de la corporalidad, de la animalidad humana. La voluntad creadora de sí ha de pasar por una crítica de la verdad, porque bajo el peso de esta última, las apariencias en las que devenimos sutilmente se presentan ahora como si fueran irreales. Pero también ha de pasar por una afirmación de la naturaleza corporal, en virtud de la cual muerte y sufrimiento se integran al todo pleno de la vida humana.

La cita Pastrana-Marulanda ha tenido lugar en medio de una multitud de escoltas de lado y lado, en un escenario en el que cada uno ha hecho su mayor despliegue de fuerza. Esto no sólo en las instalaciones concertadas del Caguán, sino en todo el territorio colombiano, hoy reducido a un mapa consolidado de pueblos y regiones dominadas por uno y por otro, sin espacios alternativos. Sin espacios. "¡Son las tácticas de la guerra!", dirán algunos, pues para que una negociación de paz prospere es necesario mostrarse fuerte. El

lenguaje adecuado en estas circunstancias es, o bien el de la ambigüedad en la crítica y la condena frente a lo que sucede, o bien el de una autolegitimación de las acciones y omisiones de cada una de las partes en el conflicto, amparándose en principios políticos y verdades morales de dudosa procedencia. Ningún lamento, desde luego, aunque la palabra pueda aparecer entre las otras palabras, entre amenazas veladas y procedimientos técnicos y proyecciones de un territorio y una economía sin seres humanos.