

Dolor en la memoria

JUAN MANUEL GARRIDO

Universidad Diego Portales
Doctor en Filosofía

Resumen

Este ensayo ofrece una reflexión sobre el fenómeno del “dolor ajeno” y sobre los límites y posibilidades de volverlo accesible en la representación y memoria colectivas. Nuestra tesis principal es que el dolor ajeno, al no poder “vivirse” –ni directa ni indirectamente o por empatía– se presenta sólo de manera negativa, aunque no por ello menos concreta y efectiva. La imposibilidad de representarlo se enquistaba, si puede decirse así, en la memoria. Los análisis de este modo peculiar de presencia del dolor ajeno incluyen reflexiones sobre la vida, la muerte y la corporalidad. Adicionalmente, se intenta caracterizar el tipo de obligación y de responsabilidad que nos cabe respecto del “dolor ajeno”. Ello conduce a analizar la acción moral, el mal y el valor de la persona. Por último, haremos una breve interpretación del *pericope adulterae* (Juan 8: 1-9) que nos servirá para poner a prueba algunas de nuestras hipótesis y para resumir nuestras conclusiones.

Palabras clave: Dolor - cuerpo - memoria - acción moral - mal - persona - *pericope adulterae*.

Abstract

This essay proposes a reflection about the “suffering of others”, and about the limits and possibilities of approaching this suffering through collective representation and memory. Our main thesis is that the suffering of others, insofar as it cannot be lived or experienced (neither directly nor indirectly or through empathy), takes place negatively, although effectively and concretely. The impossibility of representing the suffering of others affects and haunts memory and representation. The analysis of this peculiar mode of presence of suffering include reflections on life, death and corporality. In addition, we try to characterize the specific kind of obligation and responsibility that is due to the suffering of others. This leads to considerations about moral action, the problem of evil and the value of the person. Finally, we make a brief interpretation of the *pericope adulterae* (John 8: 1-9), intended to test some of our assumptions and to summarize our conclusions.

Key words: Suffering - Body - Memory - Moral Action - Evil - Person - *Pericope Adulterae*.

Dolor en la memoria

JUAN MANUEL GARRIDO

¿Se puede tener memoria del dolor ajeno?¹ Esta pregunta no sólo expresa la dificultad más o menos manifiesta de los términos que su enunciado combina. En realidad, expresa la dificultad que plantea un imperativo categórico, uno que podríamos formular, provisoriamente, así: debes guardar memoria del dolor ajeno. ¿Cómo, bajo qué condiciones, se puede, efectivamente, obedecer a un mandato como ese? Los imperativos categóricos, casi por definición, enuncian tareas que efectivamente son, o al menos parecen, imposibles. Ello no daña su naturaleza de imperativos categóricos, ni menos todavía su validez universal y necesaria; porque de haber tales imperativos, estos pueden o incluso deben contraponerse a lo posible, es decir, al sentido común, a las opiniones de consenso o de acuerdo y a los diagnósticos teóricos o empíricos, sociológicos, psicológicos, económicos, jurídicos o teológicos sobre los bienes y valores que componen nuestro mundo y nuestras costumbres. Si los imperativos categóricos no fueran imposibles,

¹ Las páginas que siguen fueron redactadas a partir de las notas en que basé mi intervención en el coloquio *Filosofía y Dictadura en Chile. A 40 años del Golpe de Estado*, organizado por el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile (USACH), los días 29, 30 y 21 de mayo de 2013.

intratables, seguramente las acciones que éstos determinan no merecerían el calificativo de morales. Serían acciones –teórica, empírica, psicológica, sociológica, económica, jurídica o teológicamente posibles– que se ajustarían al orden normal y previsible de la experiencia y que no ostentarían la excepcionalidad definitoria de una acción libre, la única que tiene sentido considerar desde el punto de vista moral.

¿Se puede tener memoria del dolor ajeno? ¿Bajo qué condiciones se tiene memoria del dolor ajeno? ¿Cómo el dolor ajeno está presente en la memoria o cómo está presente en general? ¿Aspiran a algún tipo de presencia el dolor ajeno y el dolor en general? El dolor del que estoy hablando no es el objeto disponible de un acto voluntario de memoria, que respondería y se presentaría tan pronto yo o cualquiera otro decidiera evocarlo. Justamente estoy hablando de un dolor que no puede, o que ya no puede, ser evocado. Al menos a primera vista. Esto se explica porque el dolor en cuestión no forma parte de las vivencias de quien lo llama. (En realidad, pertenece a la naturaleza del dolor el hecho de ser impresentable, o invivible, pero no es esta la razón que aduzco en este momento para entender la dificultad de tener memoria del dolor ajeno). Por el hecho de ser ajeno, el dolor en cuestión no es susceptible de ser revivificado y de ese modo apropiado en un acto de rememoración. Signifique lo que signifique tener memoria del dolor ajeno, el hecho de que estemos hablando del dolor de otro –pero bien podría suceder que todo dolor, propio o ajeno, fuera el dolor de otro– excluye de plano que estemos hablando de una vivencia memorable. Jamás podría decir con sentido, y sin crueldad, que estoy viviendo el dolor del otro, y menos que devengo el dolor del otro.

Aun ajeno, se podría retrocar, el dolor puede revivirse sólo que de manera indirecta, por empatía. La vivencia indirecta del dolor ajeno o empatía consiste en ponerse en el lugar del otro a través de una operación de la que es capaz la conciencia propia. No asistimos aquí a una apropiación del dolor ajeno. Al contrario, la empatía supone el

reconocimiento de que no es posible vivir el dolor del otro, ni sustituir al otro en su dolor, vivirlo o sufrirlo por él, devenirlo, y que lo único que queda es representarse ese dolor como si fuera una posibilidad de la propia vivencia. La empatía no deniega las limitaciones propias que tiene la memoria del dolor ajeno. Pero estas limitaciones que la empatía comporta son de principio. No se guarda memoria del dolor ajeno, y representarlo como si fuera una posibilidad de la propia vivencia pasa por alto el hecho de que se trata de un dolor del que no se sabe nada, uno que bien podría haber sobrepasado todo umbral y toda conciencia y exceder las posibilidades mismas de ser vivido o experimentado. La empatía representa la vivencia ajena sólo por analogía con la vivencia propia, de modo que ésta deviene norma y prototipo de la experiencia posible del dolor del otro. El dolor ajeno, del que por definición no sabemos nada, escapa, en cambio, al horizonte de la propia experiencia; es un dolor inimaginable, inconmensurable, al menos incomparable con una norma o parámetro que quisiera asignarse a partir de la propia vivencia y del propio cuerpo.

La ajenidad en cuestión trasciende, además, cualquier operación de reconocimiento. Ni siquiera el dolor actual y efectivamente vivido por el otro en la desesperación de un cara a cara podría ser objeto/sujeto de reconocimiento. Menos aún podría serlo un dolor ajeno pasado que debemos recordar. Si el otro pudiera ofrecer una figura de su dolor o si se le pudiera ofrecer una figura donde reconocer ese dolor; si el dolor ajeno que obliga a la memoria pudiera contar con alguna instancia de conmemoración, con toda probabilidad dejaría de doler y por lo tanto, de afectar nuestra memoria. La ajenidad del dolor, su singularidad extrema y constitutiva, resistirá y volverá y penará por detrás de toda acción de reconocimiento y de todo estandarte reconciliativo o conmemorativo. El dolor no duele sino por y desde su extrema singularidad y ajenidad. Encontrarle una figura para su reconocimiento equivale a desvincularlo de su singularidad, a despersonalizarlo

y volverlo objeto de intercambio, darle existencia cultural y simbólica, histórica y pública, en suma, política. Y no es ya ese el dolor que nos obliga.

El dolor que nos obliga es, por último, insignificable, incomunicable, inefable. La experiencia habitual de sentir alivio cuando podemos darle nombre al dolor que sentimos, independientemente de que ese alivio esconda, como seguramente ocurre, una reclusión aún mayor del dolor en las regiones de lo indecible. El dolor duele de no poder decirse, duele en la medida misma en que es reacto a la significación y a la comunicación. No es que el dolor haya de mostrarse de manera directa, sin mediaciones, obra y gracia de alguna intuición mística, pre- o supra-lingüística. Sucede, simplemente, que el dolor no está. Está presente desaparecido y ausente de sus nombres. Pero así es como llega a confundirse con la proliferación de símbolos que lo exploran sin nunca decirlo. Sólo en el ejercicio meticoloso de signos que persiguen destruir su propio referente –el dolor– porque no hacen otra cosa que preguntar por él y ponerlo en cuestión, se logra el vacío de la ausencia que llamamos “dolor”. No es paradójal que la ausencia más punzante del dolor insignificable se presente en la forma del testimonio, sea este real o ficcional, crónica íntima o poesía. La profundidad inefable del dolor, en lugar de consignarse en la palabra, se escribe de ella, pero en ningún caso subsiste sin ella.²

La pregunta: ¿se puede tener memoria del dolor ajeno –o del dolor como tal, pues, como hemos visto, el dolor, por naturaleza, parece ser ajeno, a mí mismo y a cualquier sí mismo–?, esta pregunta, digo, no se limita a expresar la dificultad de encontrar los medios adecuados para presentar el dolor, sino el escándalo ontológico de que el dolor sólo esté presente desaparecido. Y posiblemente sólo así, en su abismo invivible, merece el nombre de dolor. De la ausencia del dolor y de su naturaleza impresentable sabemos por la insistencia de sus signos; pero esta insistencia es tal –una que irrumpe y destruye cualquier representación del dolor– sólo en virtud de la obligación universal y necesaria

² Tras mi exposición, Olga Grau improvisó una reflexión interesante sobre la función de la escritura –en especial, la poética– en la experiencia del dolor. Con lo que acabo de decir, intento hacer eco de su reflexión. Por otra parte, Cfr.: las indicaciones sobre la escritura en Felipe Alarcón, “On the Body: Torture and Writing”, *The New Centennial Review*, N° 12, Vol. 2, 2012, pp. 247-257.

de darle a éste un presente. Si los imperativos categóricos no expresaran tareas imposibles como esta, no serían lo que son.³ No asignarían ninguna verdadera tarea ni determinarían la moralidad de la acción. Una acción moral es una acción libre, es decir indiferente al curso normal de los hechos y de las costumbres, y que no encuentra en los bienes del sentido común –incluso en aquellos supuestamente fundamentales y supremos– orientación alguna para traer al mundo lo expresado en su tarea. A un imperativo categórico se lo reconoce precisamente por ello: obliga incondicionadamente a producir lo incondicionado y a presentar lo impresentable. Y si la acción que el imperativo comanda no se mide con lo incondicionado, si ella misma no se da entera a la forma de lo imposible, probablemente es porque no merece el nombre de acción moral.

Sólo algo ajeno puede tener la capacidad de obligarnos. Ajeno significa que no tiene común medida con lo propio o con el proceso de apropiación de lo propio. La apropiación de lo propio es el proceso de no dejar de ser lo que se es por naturaleza. Aquello capaz de obligar es, por eso, ajeno a la apropiación de sí. Es ajeno a la vida, es decir, a la tarea de no dejar de ser sí mismo como proceso de nutrirse, crecer, decrecer, reproducirse, conocer, actuar, hablar y pensar. Lo ajeno que obliga es más bien un dolor en la vida. Y en la memoria, pues la memoria es un modo de apropiación de lo propio en la vida. Sólo invivible el dolor llega a ser una obligación de la vida. Digamos: un peso –intra-table– para la vida. El dolor no puede vivirse o revivirse, reconocerse o representarse, incorporarse, metabolizarse, categorizarse, significarse, tematizarse, no puede traerse y ponerse enfrente, pararlo o sentarlo y juzgarlo. El dolor arrastra como arrastran los muertos. Los muertos arrastran porque pesan. Y pesan porque son cuerpos. Y ciertamente no me estoy valiendo de metáforas, ni respondiendo con docilidad profesional al título de la mesa a la que he venido a sentarme esta mañana –“Fractura de los cuerpos”–, que tampoco se vale de metáforas. El dolor pesa porque el dolor es cuerpo.

³ Sobre el imperativo categórico. Cfr.: Juan Manuel Garrido, *El imperativo de la humanidad. La fundamentación estética de los derechos humanos en Kant*, Santiago: Orjikh, 2012, y Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, París: Flammarion, 1983.

El cuerpo –el muerto– es insacrificable. Arrastra y pesa en la medida en que no se le puede introyectar ninguna significación (εἶδος) que pudiera sublimar su desaparición y destrucción, y respecto de la cual el cuerpo se limita a jugar el rol de un mediador. El cuerpo es siempre otra cosa que un alma. En sí mismo, no es otra cosa que alteridad o diferencia respecto del alma.⁴ No existe el interior de los cuerpos, o bien el interior, en el momento mismo en que es señalado como interior y por lo tanto, se lo separa del exterior, se excluye de la exterioridad constitutiva del cuerpo. No hay nada que yo pueda hacer para disolver un cuerpo en función de algo no corpóreo, por ejemplo un sentido o una intencionalidad que la mente, el alma o el espíritu, individuales o colectivos, fueran capaces de inteligir, mentar o vivir. Los cuerpos son estrictamente invivibles y por lo tanto, insacrificables. Ciertamente a los cuerpos se los puede abrir, herir, penetrar, fracturar, mutilar, desintegrar. Lo que así se realiza en el mundo, empero, no es un propósito ni un sentido en general –el de un sacrificio–. Los sacrificios sólo producen destrucción y desaparición de los cuerpos. Nada puede tomar el relevo del dolor de un cuerpo sacrificado. El dolor ajeno del cuerpo se escribe del yugo de su sacrificio, se levanta⁵ contra toda significación que se le pretenda infligir, se retira de todo elemento no corpóreo que aspire a sublimar su exterioridad. Nada ni nadie puede ser puesto en el lugar del cuerpo sacrificado. Por eso, la destrucción del cuerpo de Jesús en la cruz y su disolución cada domingo en la boca de los fieles, jamás abrirá paso a una realidad divina⁶. El cuerpo no se puede intercambiar por otro cuerpo ni por otra cosa que cuerpo. El cuerpo es valor absoluto o dignidad. El dolor del cuerpo sacrificado es dolor perdido, y tal es el dolor en la memoria.

El sacrificio de un cuerpo es, qué duda cabe, un mal. Mal es porque aflige al cuerpo con el yugo de una realidad incorpórea que el cuerpo jamás podría realizar. Nunca un mal es tal porque simplemente exprese causas malignas. Sería insuficiente –e ingenuo–

⁴ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Corpus* (trad. P. Bulnes, Madrid: Arena Libros, 2003), y el comentarios de Juan Manuel Garrido en *Chances de la pensée - À partir de Jean-Luc Nancy*, París: Galilée, 2012, especialmente los capítulos 3 (“Le concept de corps”) y 4 (“Le corps insacrifiable”).

⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo* (traducción de M. Tabuyo, A. López Tobajas y A. del Río Herrmann, Madrid: Trotta, 2006).

⁶ “... algo divino había sido prometido, pero se deshace en la boca”, Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Werke*, Vol. I, *Frühe Schriften*, Frankfurt-a.-M.: Suhrkamp, 2004, p. 369.

limitarse a decir que detrás de los sacrificios se hallan, más o menos ocultas, intencionalidades malignas. El *problema* del mal es que no tiene causas malignas, y no por ello es mal en menor grado.⁷ Pero más allá del problema del mal, explicar la destrucción del cuerpo como efecto de causas malignas es pasar por alto el mal mismo que ha sido infligido a la dignidad del cuerpo. Pues el mal no sería reconocido en el efecto material –corporal–, sino en la causa inmaterial. Se pasa por alto, entonces, la dignidad del cuerpo. En suma, se raya en el mal. Por eso, ninguna comprensión de la intencionalidad maligna alivia el dolor en la memoria y repara en el cuerpo la fractura de su dignidad. El mal en el mal no es el sentido maligno de una acción; el mal en el mal es que el mal no puede ser asumido por ningún sentido, maligno –perversión– o benigno –una “causa” superior–. El mal es lo que duele en el dolor y en la memoria.

La posibilidad del mal es cabalmente humana, para no decir que el hombre o la humanidad del hombre se define por su capacidad de producir el mal. En la medida misma en que estamos hablando de una capacidad completa y exclusivamente humana, no se la podría querer extirpar o denegar sin con ello buscar denegar y extirpar la humanidad del hombre. No se podría eugenicizar al hombre, limpiarlo de su capacidad de producir el mal, sin terminar limpiando y eugenicizando la naturaleza del hombre como tal. La posibilidad del mal es consubstancial a la posibilidad de ser un ser humano. Como Kant piensa, el mal es radical. Puedo elegir el bien porque puedo elegir el mal. Si existe la posibilidad del bien, existe la posibilidad del mal. O mejor, el bien es un bien porque ocurre en lugar del mal, y el mal es un mal porque ocurre en lugar del bien. Si, en cambio, todo en la vida social, ética y política se decidiera en función del azar y de la necesidad de una voluntad suprahumana –divina y/o diabólica–, de una perversión inhumana radicada en lo humano o, finalmente, de quimismos preconscientes que componen la estructura material de nuestro cerebro, entonces no

⁷ Desde luego, estoy aludiendo a la “banalidad del mal” de H. Arendt. La banalidad del mal no es la superficialidad o la accidentalidad del mal, sino el hecho de que la peor atrocidad proviene del mundo humano, común y familiar, no de la irrupción de una causalidad maligna extraordinaria.

tendría ningún sentido guardar un referente para nuestras palabras “bien” y “mal”. Pero el mal ocurre, inerradicablemente.

“Bien” y “mal” sólo pueden decirse de la acción humana, que es acción y es humana porque tiene el poder de exceptuarse del orden normal y previsible de los hechos, de las costumbres y del encadenamiento impuesto por una serie de hechos y de significaciones. Es decir, tiene el poder de iniciar y de crear sucesos y significaciones imprevisibles que produzcan, por primera vez y a partir de nada, imágenes de mundos repudiables –es el “mal”– o por el contrario, imágenes de mundos deseables –es el “bien”–. En otras palabras, la acción humana es tal porque es libre –libre del yugo de causalidades y de significaciones que la determinen. Esto significa, en primer lugar, que una acción humana se encuentra en medio de una desorientación teórica de principio acerca de lo que es bueno o malo. Saber de antemano qué es bueno y qué malo sin duda ahorraría la tarea de decidir qué es bueno y qué malo, pero bueno o malo sólo pueden predicarse de decisiones. Además, contar con certezas acerca de lo que es bueno y malo sólo conduciría a paradojas indeseables. Produciríamos el mal a sabiendas de las consecuencias de nuestros actos, sin margen para la equivocación, el engaño, o la pasión, y sobre todo sin margen para la debilidad, nunca demasiado humana, que consiste en buscar un escape a la situación de tener que decidir cómo debemos actuar. La existencia del mal resultaría de una naturaleza torcida que, salvo en los casos en que fuera corregible, es exterminable de derecho. Sería insensato e inhumano no exterminarla –con la tranquilidad de estar exterminando a enemigos de la humanidad (“La orden para ti no es matar hombres, sino / enemigos”⁸). La posibilidad del mal dejaría de ser humana y pasaría a ser an- o infra-humana– mientras que ser bueno sería lo mismo que ser humano.

El mal es producido por un prójimo humano, o mejor: por uno mismo o por un sí mismo en tanto que prójimo humano. Por prójimo humano entiendo no un caso de la

⁸ Heiner Müller, *Mauser (Werke, IV: Die Stücke, 2*, Frankfurt-am-Mein: Suhrkamp, 2001), p. 253.

regla o del concepto universal de ser humano, como sea que vayamos a definir ser humano. El prójimo humano es un ser capaz de –o condenado a, para recordar la elocuente expresión de Sartre– actuar libre y responsablemente. El prójimo humano es aquel que, al igual que cualquier vecino o hijo de vecino, tiene que decidir qué hacer cuando está lanzado en una situación que lo obliga a actuar, a inventar la regla para su acción, porque ninguna imagen, idea o concepto de la humanidad de la acción le está dada que pueda servirle de ideal o prototipo para guiarlo en su tarea.⁹ La acción es tal, una acción, porque proviene única y exclusivamente de la obligación de actuar libremente. El prójimo es entonces aquel que habita esencialmente en la posibilidad radical del mal. Puede tener el coraje de asumirlo o la tentación de ignorarlo y de refugiarse en normas, saberes, costumbres o bienes recibidos, y que pueden ser inalienables e incuestionables o meramente acordados y consensuados. Pero en el prójimo y sólo en él recae la responsabilidad de crear el valor de la acción, y una acción libre crea valor incluso cuando persigue anularse a sí misma como acción y suprimir su insoportable libertad.

Según se lee en uno de los relatos fundacionales de nuestra cultura –poco importa acá que muchas veces se objete la autenticidad del pasaje, aunque eso podría ser sintomático y merecer interpretación–, Jesús bajó una mañana del Monte de los Olivos, fue al Templo –un lugar para la transmisión de normas, bienes, saberes o costumbres que deben guiar nuestra acción– y se puso a hablarle a los presentes (Juan 8: 1-3). Lo interrumpió un grupo de fariseos y de escribas que le llevaron una mujer que había sido sorprendida en adulterio. La ubicaron en medio de los presentes y la exhibieron como el caso de un crimen conocido por todos, a la espera de que Jesús pronunciara el castigo que dicho delito traía como consecuencia, a saber, el apedreamiento (Deuterónimo 22:21-22, Levítico 20:10). Por alguna razón era importante para los fariseos y escribas que Jesús pronunciara el castigo –en Juan 8:6 se precisa: “Le decían esto para ponerlo a

⁹ Para Kant, un prototipo de esa índole lo constituye la vida de Cristo (Cfr.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en Ak. VI). Como veremos, sin embargo, no es seguro que las enseñanzas de Cristo no contradigan la idea misma de un ideal o prototipo práctico para la acción moral.

prueba, a ver si podían acusarlo de algo”–. Acaso los propios fariseos reconocían, en el fondo, que el acto impersonal y mecánico de calificar este delito y de asignarle su pena estaba, también él, fundado en una libre decisión de juzgar. La respuesta de Jesús fue, primero, frialdad y silencio –nadie está obligado a condenar a nadie–, y, segundo, la conocida frase de 8:7 –“aquél de entre ustedes que esté libre de pecados sea el primero en lanzarle una piedra”–, frase que salvó a la mujer del mortal castigo.

Importa tratar de entender por qué la frase de Jesús –no fue otra su acción– fue tan efectiva. ¿Acaso con ella se derogó la ley de los escribas y fariseos, o se modernizó y reemplazó por otra, salvando a la adúltera del castigo de tortura y muerte? No es así. Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπι^ς αὐτήν βαλέτω λίθον. El significado de esta máxima en 8:7 depende de cómo entenderemos ὁ ἀναμάρτητος, que es costumbre traducir por “el que esté libre de pecados”. ¿Qué significa “estar libre de pecados”? Si ninguno de los presentes lanza la primera piedra –si ninguno se atreve a negar, violar, vejar, deshumanizar– a la adúltera, no puede ser, simplemente, porque todos ellos alguna vez han cometido algún pecado. Si fuera ese mero dato contingente el que respalda el saber de Jesús en ese momento, no sólo se habría expuesto a que se presentara alguien que estuviera libre de pecados y empezara a maltratar a la mujer; además, podríamos abrigar la esperanza de que si alguna vez fuera posible crear seres humanos que nazcan y mueran libres de pecado –seres humanos gloriosos, o seres humanos superados, limpiados y mejorados, higienizados y eugenetizados–, entonces erradicaríamos el pecado de la faz de la tierra.

Ἄμαρτία era la condición propiamente humana del héroe trágico, aquello que, según Aristóteles, permitía que el espectador se identificara con el personaje y sufriera con el relato de sus infortunios, la mayor parte del tiempo inevitables. Ὁ ἀν-αμάρτητος significa, por consiguiente, aquel que se exceptúa de la condición humana, o el que se encuentra más allá de la posibilidad de sufrir el destino trágico de lo humano. La

ἄμαρτία es la posibilidad de fallar o de fracasar. La posibilidad de producir o de dejar que acontezca el mal. El ἀναμάρτητος es, entonces, por definición, un infra-, supra-, in- o an-humano. La ἄμαρτία no es un accidente que, por alguna causal extraordinaria, aleja al hombre de su esencia o lo hace tropezar y caer en un grado de ser menor del que le corresponde por naturaleza. La ἄμαρτία no es una condición transitoria, corregible, perfectible; es, por el contrario, inexpugnable, incorregible, imperfectible.

La mujer había sido sorprendida en el acto mismo (ἐπὶ αὐτοφώρῳ) de cometer adulterio (8:4). Fariseos y escribas esperan que se reconozca en ello el caso de un crimen y de una perversión. Pero las palabras de Jesús –“lance la primera piedra ese de entre ustedes que sea infalible y que no viva en la posibilidad del mal”– desligan ese cuerpo depositado en medio de todos (ἐν μέσῳ), listo para recibir la corrección purificadora, del yugo de su crimen, y dejan manifestarse “el acto mismo” en tanto tal, es decir, en tanto que libertad. El cuerpo sorprendido “en el acto mismo” de transgredir la ley –es decir, en el ejercicio creador de la libertad, productor de la humanidad– le da forma o figura a la posibilidad del bien y del mal, es decir, a la humanidad como tal. El crimen hubiera sido, entonces, apedrear a la mujer, y no porque el acto de apedrearla se hubiera correspondido con la definición de un crimen o pecado en algún otro código humano o divino, sino porque el sacrificio de la mujer –del cuerpo en el acto de cometer adulterio– hubiera pasado por alto la humanidad –la libertad, la falibilidad– de ella. En medio de todos, su cuerpo ajeno deviene resistencia pura a la identidad del crimen o pecado que se le imputa. La libertad –la humanidad– es lo que se expone en la posición de su cuerpo desprovisto de ley y de significación. Y es el cuerpo libre, falible –escrito de la ley y de la significación– lo que obligó a los presentes.

Las palabras de Jesús permitieron que el cuerpo de la adúltera se presentara ante las conciencias de los presentes –“los que escucharon”, 8:9– como la figura misma de la

humanidad. La conciencia de la propia libertad, a la que despiertan las palabras de Jesús, es simultáneamente conciencia de la infinita resistencia del cuerpo ajeno a toda idea o significación predeterminada que lo identifique como caso de un crimen inhumano –me-recedor de tortura y asesinato. No es que el cuerpo de la adúltera fuera, en sí mismo, indiferente a la tortura y al asesinato, que están lejos de ser meras ideas abstractas. Haber lanzado las piedras hubiera sido algo más que violentar a la mujer con la significación, la ley o el símbolo. Hubiera producido lo irreparable. Lo irreparable es negarle a un cuerpo la capacidad de desasirse de las apropiaciones que le son infligidas: anular su posibilidad de hacer cuerpo, de encarnar presencia, de manifestarse, de exponer y reivindicar su irreductibilidad a la vivencia, a la empatía y al reconocimiento; impedirle vaciar la idea y descontruir la significación con el uso de la palabra, la escritura y la voz. Ciertamente el cuerpo, incluso aniquilado, incluso desintegrado o desaparecido, resiste a la apropiación y permanece ajeno; de hecho, es así –en su pasividad total– como se escribe del duelo y de la conmemoración, y se impone como porvenir y tarea, como dolor en la memoria. Pero ese cuerpo ya no responde, ni crea presencia, ni le da oportunidad al porvenir.

El cuerpo ajeno nunca puede ser tratado meramente como el mediador de una significación o idea que busque ejecutarse en el mundo, y debe siempre al mismo tiempo considerarse como capacidad de iniciar por sí mismo la manifestación de sí –o de desasirse de toda significación e idea preasignada para su manifestación. El cuerpo ajeno no es sólo medio, instrumento apropiable; es a la vez inapropiable o fin en sí. La enseñanza de Jesús –o la voz de la conciencia figurada en el cuerpo del otro– se deja entonces transcribir de esta manera: “actúa de tal manera que te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la del otro, en todo momento a la vez como fin y nunca meramente como medio”.¹⁰ No está mal para un idiota –como lo llamaba Nietzsche, aludiendo al personaje de Dostoievski–, cuyo cuerpo sacrificado constituye uno de los

¹⁰ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak., IV, p. 436. Cfr. mi comentario en *El imperativo de la humanidad. La fundamentación estética de los derechos humanos en Kant*, op. cit.

paradigmas más relevantes con que nuestra cultura ha buscado representarse el dolor ajeno. Cuerpo que, con dolor y sangre, y con palabra y enseñanza, se escribe de/en su destino –es decir de/en el así llamado “cristianismo” –o “cristianismos”–. Nada es más poderoso y llamativo en la historia del cristianismo que su capacidad de reformatión y de revolución¹¹, como si el cristiano estuviera llamado a medirse no con lo que está dado en los Evangelios –que no por nada Nietzsche llamaba *Disangelios*¹²–, sino con lo que queda estrictamente por venir en ellos: el cuerpo de Cristo. Nada está escrito de una buena vez y para siempre. Tampoco la verdad del cristianismo. El imperativo de la humanidad, formulado por Jesús en Juan 8:7, no deja por escrito ninguna verdad, menos aún alguna ley para normar la conducta. No representa la figura ideal de la humanidad que la historia debe producir y reproducir, ni siquiera se ofrece como un principio regulativo o heurístico para la acción. Por el contrario, el imperativo de Jesús desorienta la acción y obliga a presentar la libertad al desnudo, pues reafirma la absoluta falta de norma, de figura ideal o de principio regulativo para la acción humana. Le da figura y forma a la humanidad sin forma ni figura.

El pasaje del Evangelio que hemos comentado es quizás el único que muestra a Jesús escribiendo. Aprovechemos de releerlo entero:

Un grupo de escribas y de Fariseos trajeron a una mujer que había sido sorprendida cometiendo adulterio y la colocaron en medio de los presentes. Le dijeron [a Jesús]: “Maestro, a esta mujer la pillaron en el acto mismo de cometer adulterio. La ley de Moisés prescribe que apedreemos a alguien en un caso así. ¿Qué dices tú, entonces?” Le dijeron eso para ponerlo a prueba, a ver si lo podían acusar de algo. Pero Jesús se agachó y se puso a escribir con sus dedos en la tierra (τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν). Como seguían ahí preguntándole, se paró y les dijo, ‘lance la primera piedra ese de entre ustedes que sea infamable, y que no viva en la posibilidad radical del mal’. Y de nuevo se agachó y se puso a escribir en la tierra (ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν). Los que escucharon empezaron a irse uno a uno, primero los más viejos, hasta que quedó solo, y la mujer en el medio. (Juan 8:3-9)

¹¹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La décloison. Déconstruction du christianisme*, 1, París: Galilée, 2005.

¹² “Quiero contar la verdadera historia del cristianismo. La palabra misma, ‘cristianismo’, es un malentendido; en realidad, ha existido sólo un cristiano, y murió en la cruz. El ‘Evangelio’ murió en la cruz. Desde aquel momento, lo que se llama ‘Evangelio’ es lo opuesto a lo que él vivió: una ‘mala nueva’, un *Disangelio*. Es falso hasta no poder pensar que una ‘creencia’, como la fe en la redención de Cristo, es lo que distingue a un cristiano. Sólo la *praxis* cristiana, una vida como la que vivió el que murió en la cruz, es cristiana...” F. Nietzsche, *El Anticristo (Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, tomo 3), § 39, p. 211.

No se sabe lo que Jesús escribía con los dedos en la tierra, ni siquiera si su escritura daba a leer algo. Una célebre representación de Bruegel el Viejo sugiere que Jesús está escribiendo su imperativo categórico –“Die Sonder Sonde is die...”– (ver fig. 1). La escena que representa Bruegel se sitúa después de que Jesús hubiera hablado y de que sus palabras hubieran evitado el castigo de la adúltera –algunos de los presentes ya empiezan a irse y piedras han sido devueltas al suelo–. Pero si ocurrió como Bruegel lo representa, debe insistirse en que lo que Jesús deja por escrito es solamente esto, a saber, que ninguna acción debe limitarse a seguir una ley escrita o que el espíritu de la ley no ha de recogerse de ninguna letra. El espíritu de la ley se escribe de la ley. Es creación y libertad. Quizás deba decirse que el espíritu de la ley es la ausencia total de espíritu, es decir, la obligación de legislar cada vez en cada acción sin ley y sin espíritu de la ley, simplemente a partir de nada. De ahí, probablemente, que otra de las célebres representaciones de Jesús con la adúltera, hecha por Nicolas Poussin, prefiera dejar ilegibles los signos en la tierra (ver fig. 2). Y si capturan, para no decir que obligan, la atención de los presentes, es justamente porque son ilegibles, igual de ilegibles que un cuerpo ajeno.



Fig. 1. Pieter Bruegel el Viejo, *Cristo y la adúltera* (1565).



Fig. 2. Nicolas Poussin, *Cristo y la adúltera* (1653).

Bibliografía

- Alarcón, Felipe, "On the Body: Torture and Writing", *The New Centennial Review*, N° 12, Vol. 2, 2012, pp. 247-257.
- Garrido, Juan Manuel, *El imperativo de la humanidad. La fundamentación estética de los derechos humanos en Kant*, Santiago: Orjikh, 2012.
- , *Chances de la pensée – À partir de Jean-Luc Nancy*, París: Galilée, 2012.
- Hegel, G.W.F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Werke, vol. I, *Frühe Schriften*, Frankfurt-a.-M.: Suhrkamp, 2004.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants Gesammelte Schriften, Akademieausgabe VI.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Gesammelte Schriften, Akademieausgabe IV.
- Müller, Heiner, *Mauser*, Werke, IV: Die Stücke, 2, Frankfurt-am-Mein: Suhrkamp, 2001.
- Nancy, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, París: Flammarion, 1983.
- , *Corpus*, (trad. P. Bulnes), Madrid: Arena Libros, 2003.
- , *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, (traducción de M. Tabuyo, A. López Tobajas y A. del Río Herrmann), Madrid: Trotta, 2006.
- , *La décloison. Déconstruction du christianisme*, 1, París: Galilée, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Kritische Studienausgabe, ed. Colli-Montinari, tomo 3.