

Pontificia Universidad Javeriana. Grupo de Filosofía del Dolor

Director: Doctor Fernando Cardona Suárez

Texto: Los Nuevos Heridos.- Catherine Malabou

Relación de lectura. Segunda Parte. Capítulo VIII

Objeción de la neurología: “rehabilitar el acontecimiento”

Protocolante: Andrés Díaz Sáenz

Objeción de la neurología: “rehabilitar el acontecimiento”.-

En un ataque del ejército ruso en la Primera Guerra, el teniente Kauders es herido. El diagnóstico establece que ha sufrido una fisura craneal y tiene dificultades para caminar, sufre de disparidad de los reflejos, dificultades visuales, trastornos de la sensibilidad y **apatía**. El diagnóstico, realizado en 1914 es cuestionado en 1917, *posiblemente a causa de escasez de oficiales*. Es entonces, probablemente, una economía de la guerra la que lleva a un cambio en la “realidad” del diagnóstico. Los psiquiatras, mediante el uso de la electricidad, se empeñan en detectar un acto de simulación en Kauders. El diagnóstico neurológico fue engañosamente transformado en diagnóstico psiquiátrico, y éste apuntaba a un acto de impostura del paciente. Si bien no existían lesiones externas, la pregunta, o más bien, la diferencia entre la aproximación neurológica y la psiquiátrica resultaba inquietante: ¿Cómo era posible que no se hubiera podido encontrar una respuesta distinta? ¿Qué clase de ceguera había allí por parte de los médicos?

A partir de esta pregunta, Malabou planteará las razones de un encuentro, un trabajo conjunto de la neurología y la psiquiatría para encontrar el diagnóstico de las que denomina enfermedades de los nuevos heridos.

Freud abandonará, en el curso de su obra, la teoría traumática de la neurosis. El poder causal de los acontecimientos traumáticos, en particular la guerra, se somete a una legalidad más originaria: la teoría de la libido. Empieza a afirmar que las neurosis de guerra desaparecen junto con los conflictos que las causan. Así, en la integridad de la obra, la postura de Freud está resumida en su conferencia sobre la angustia y la vida pulsional. “¿Qué es en verdad lo peligroso, lo temido en una de tales situaciones de peligro?...No es el daño de la persona que podría juzgarse objetivo, pues no tiene por qué alcanzar significado alguno en lo psicológico, sino lo que él ocasione en la vida anímica”. El problema viene a ser el del **enemigo** interior. Un cuerpo propio que se vuelve rival de sí mismo bajo el efecto de un cuerpo extraño impropio -bala, metralla, explosión.

Es, desde la teoría de la libido, lo sexual lo que cambia de sentido, no el trauma. La estructura del acontecimiento, sea o no traumática, permanece idéntica.

Es importante adelantar desde ya que el concepto de enemigo corresponderá, en todo el siglo XX y XXI, hasta una reciente revisión en el contexto del derecho humanitario, a una construcción del otro como adversario. Esta palabra no solo no fue desplazada con el fin de las

dos grandes guerras del siglo veinte, sino que corresponde a toda una doctrina militar de comprensión de la realidad en términos de rivales a destruir, cuyo uso se hizo más extendido durante la llamada Guerra Fría.

El trastorno por estrés postraumático.

La psiquiatría de guerra abandonó las categorías de neurosis traumática y neurosis de guerra, pero no por los supuestos freudianos: el fin de la primera guerra y por ende, la dificultad de atender los casos que se presentaran impidió, como lo señaló el propio Freud, adelantar una investigación de campo más profunda. Sin embargo, señala Malabou, los padecimientos ocasionados por la guerra no han desaparecido sino que se han complejizado y agravado, hasta el punto que el concepto de neurosis no es suficiente para dar cuenta de ellos. No solamente porque han habido más guerras sino porque las heridas que causan son más preocupantes.

A los psiquiatras les pareció necesario, entonces, proponer una apelación crítica que diera lugar al shock brutal, el impacto del acontecimiento en la constitución psíquica del traumatismo. Al respecto, Abram Kardiner trabajará en la clínica de veteranos de guerra. Si bien al principio intenta reconducir su trabajo hacia el psicoanálisis clásico, renuncia a esa tarea y propone el concepto de “neurosis traumática de guerra”, según la cual los traumas de guerra provocan un padecimiento del “yo efectivo” más que del “yo afectivo” del soldado. Este término designa la parte secreta de la organización psíquica que se encarga de eliminar los estímulos agresivos a través de conductas adaptativas. Sus funciones principales son la organización perceptiva, los movimientos voluntarios, la orientación, la memoria, la inhibición y la supresión. La experiencia traumática se produce cuando el yo efectivo se ve imposibilitado para activar dichas funciones. Entonces no le queda otra opción que reprimirse a sí mismo. Esto se traduce en un “retraimiento afectivo”. El concepto de *lo repentino* es el que se impone entonces en el análisis de tales trastornos. Al carácter inopinado del trauma debe entonces responderse mediante una “terapia de la emergencia”.

Thomas Salmon desarrolla la psiquiatría de la emergencia, una terapia de la inmediatez, basada entre otras en su observación sobre los peligros relacionados con la duración de las evacuaciones o las repatriaciones de los soldados traumados, pues la demora acentúa el riesgo de que se instalen en sus convicciones mórbidas. Propone un tratamiento basado en la “sugestión persuasiva”, con una centralidad de la organización médica, escalonada desde los centros del frente hasta las unidades de la retaguardia, a las cuales se transfieren enfermos graves e incluso desahuciados.

Existe una lentitud para que la vida civil comprenda y reconozca los síntomas asociados a la experiencia traumática de la guerra. El perfil del *Estrés prostraumático* incluye: 1) El estar expuesto a un acontecimiento estresante patente que provocaría malestar en cualquier sujeto. 2) Reminiscencias del acontecimiento 3) Un agotamiento psíquico que se traduce por una pérdida de interés por las actividades habituales, desapego respecto de los demás y

restricción de los afectos 4) Un conjunto de síntomas como pérdida de la memoria, estado de alerta, trastornos del sueño, culpa del sobreviviente, agravación de síntomas al ser expuesto a estímulos que recuerdan el trauma. Según Ruth Leys, es fundamentalmente un trastorno de la memoria.

Judith Lewis Herman declara que las reacciones traumáticas son aquellas que se producen cuando la acción no es de ninguna ayuda. Y cuando no son posibles *la resistencia ni la huida*, y el sistema de autodefensa del sujeto se ve abrumado y desorganizado. Señala y resalta: “UN TRAUMA PSICOLÓGICO ES UNA AFLICCIÓN DE LOS QUE NO TIENEN PODER”.

Ya no es posible ninguna soldadura. El pasado psicológico deja de ser la fuente del presente. El pasado deja de ser la razón del trauma. El estrés postraumático admite la existencia de acontecimientos que constituyen *su propio origen* y que, como tales, ocasionan por su potencia una nueva vida psíquica.

La especificidad del acontecimiento traumático proviene de su *poder metamórfico*. De alguna manera, el acontecimiento traumático inventa a su sujeto. El pasado del individuo traumatizado cambia, se transforma en otro pasado cuando no es pura y sencillamente destruido por el olvido. De allí en adelante entra en escena un *nuevo sujeto*, para asumir dicho pasado que no tuvo lugar. Ya no es el mismo sí que se espera y se ve morir. La separación deja de anticiparse y se cumple precisamente en la metamorfosis. Opera, según Ernst Simmel “un cambio de alma” y de “sepultamiento de la persona” bajo el efecto del accidente. Esta continuidad que se ve puesta en entredicho es el debate neurológico contemporáneo. Desde el punto de vista neurológico, la hipótesis del peligro absoluto designa el riesgo de una desaparición brutal y repentina de la huella que ocasiona la formación de una identidad sin origen y sin memoria, una identidad no interesada o falsamente interesada en sí misma, producto de la plasticidad destructora.

Así, rehabilitar el acontecimiento equivale a tomar en cuenta la discontinuidad provocada por el acontecimiento traumatizante y su poder de transformación destructora de la identidad.

Una teoría general del trauma, entonces, debe tener en cuenta traumas que no concierne solamente a los conflictos armados, sino más bien a todos aquellos sujetos cuya identidad sufrió una profunda metamorfosis bajo el impacto de una catástrofe. Opera, desde el mito, la sustitución de Edipo por Orfeo, la sustitución del purgatorio de la culpabilidad *por el infierno sin memoria*. Esto subraya la catástrofe natural de la política contemporánea. Todos los acontecimientos traumatizantes tienden a neutralizar su intención y a revestir ese carácter de no motivación propio del incidente azaroso, no interpretable. Es por ello que corresponde a la neurología, al psicoanálisis y al neuropsicoanálisis, sobre la base de una redefinición común del trauma, el producir *el sentido de dicha guerra contra el sentido*.

De lo que se trata hoy es justamente de hablar del fenómeno de *amalgama*, de la mezcla homogénea de naturaleza y política que obra en todos los tipos de violencia, esa mezcla donde la política se anula como tal para tomar el rostro de la naturaleza y donde la naturaleza

desaparece bajo la máscara de la política. *Esta mezcla heterogénea globalizada entre la naturaleza y la política se marca por la uniformidad global de las reacciones neuropsicológicas.*

Los análisis expuestos llevan a tener en cuenta “las líneas de falla sociopolíticas donde el *self* explotó. La guerra social puede tener la misma fuerza de impacto que una lesión cerebral, y la violencia de dicha guerra puede golpear como una bala. Aun cuando este golpe no siempre tiene el valor de acontecimiento repentino, no deja de tener el mismo sentido bajo esta ausencia de sentido, un conflicto social sin dialéctica, tan antónimo como una catástrofe natural, ausencia que revela *la frialdad misma de la significación política y social hoy día.*

La dificultad para ser afectado, tocado, es el mal de nuestra época, el resultado paradójico de las heridas. Ser herido, en efecto, es ser tocado, alcanzado por el golpe. Pero el tocar genera hoy en día una insensibilidad al tocar, una incapacidad de ser tocado afectivamente, la cual es el signo del que uno fue tocado, es decir, herido. En el caso del trauma afectivo, se habla de un efecto de cristalización, pérdida de la plasticidad. Se revela un lazo indefectible entre *lesión en el cerebro y lesión en el otro*: en ciertos casos, no hay lesión de ningún órgano, es la propia dimensión de la alteridad la que está lesionada.

2.- El tiempo que resta.-

“París, 11 de septiembre, rue Toullier

“¿De modo que aquí vienen las gentes para seguir viviendo? Mas bien hubiera pensado que aquí se muere. He salido. He visto hospitales. He visto a un hombre tambalearse y caer. Las gentes se agolparon a su alrededor y me evitaron así ver el resto. He visto a una mujer encinta. Se arrastraba pesadamente a lo largo de un muro alto y cálido y se palpaba de vez en cuando, como para convencerse de que aún estaba allí. Sí, allí estaba. ¿Y detrás del muro? Busqué en mi plano: Maison d'accouchement. Bien. Dará a luz, eso es natural. Más lejos, rue Saint-Jacques, un gran edificio con una cúpula. El plano indica: Val de Grace. Hôpital militaire. Ciertamente, no necesitaba saberlo, pero no está de más. La calle empieza a desprender olores por todas partes. En lo que puede distinguirse, huele a yodoformo, a grasa de “pommes frites”, a angustia. Todas las ciudades huelen en verano. Después he visto una casa extrañamente cegada. No figuraba en el plan, pero he visto encima de la puerta una inscripción bastante legible: Asile de nuit. Al lado de la puerta estaban escritos los precios. Los he leído. No eran caros”.

Rainer María Rilke inicia los Cuadernos de Malte Laurids Bridge -obra escrita entre 1904 y 1910 y con ocasión a su “peregrinación” a París - con esta descripción de la ciudad, que se corresponde, como sinécdoque, con el hospital militar y con el asilo nocturno. La propuesta de esta sinécdoque resulta significativa: es la enfermedad, ese **no silencio** de los órganos que sin embargo, transcurre en los flujos cotidianos de la urbe, el que da cuenta de una forma de constitución del presente, de la vida cotidiana.

Claude Barrois, psiquiatra militar, propone la metáfora del retorno de Orfeo del infierno para la comprensión de la personalidad traumática neurótica de los sobrevivientes de la guerra. Si bien esta, la guerra, se ofrece como el “escenario” del cual es posible extrapolar esa coincidencia entre lo psicoanalítico y lo biológico, construir una legalidad del nuevo trauma no se agota allí sino que podríamos decir, se ha expandido a las formas contemporáneas de violencia, de crueldad, de desastre. La expansión del miedo, del terror como su expresión máxima, no siempre se ofrece como un hecho explícito, instantáneo, sino que se ha convertido en un “ambiente”, una condición de posibilidad de muerte sin capacidad de huida.

¿Está permitido decirle a otro “Tengo miedo”? La pregunta es de Blumenberg (Blumenberg,1996). Su respuesta es que la filosofía ha evadido esa pregunta o la ha postergado. En el caso de los kantianos, el miedo parecía cubrirse de una vergüenza ante la confianza depositada en el legislador, el tribunal o la instancia pública. El cristianismo, señala, crea y aplaza los distintos fines del mundo, ese acontecimiento catastrófico por antonomasia, en el cual el tiempo del mundo y el tiempo de la vida se unen en su disolución total. Hay un imperativo de Wittgenstein que Blumenberg, en ese acápite sobre el miedo, trae a cuento: “¡No juegues con las profundidades del otro!”.

En todo acto catastrófico, como señala Malabou, aparece como irrefutable “la imposibilidad de fuga”. Si precisamente la constitución biológica del hombre está en su capacidad de medir distancias y huir ante el peligro o refugiarse de él, resulta sintomático que una característica del trauma de guerra sea precisamente la imposibilidad de huir, la pérdida de una mínima, exangüe libertad que recobra su sentido negativo y va contra quien la sufre. Blumenberg, cita a Carl Friedrich von Weizsäcker: “la carencia de miedo es posiblemente una carencia de percepción”.

En el trabajo del mito nos encontramos con tres opciones. Dos de ellas se resuelven en el carácter oracular. La tercera, en la extinción que produce el otro, el descuartizamiento. Sometido a la inmovilidad, Proteo, dios **marino**, se defiende mediante horribles metamorfosis que espantarían a cualquier ser humano. Sin embargo, si ante estas no es posible arredrar a quien lo somete, se convierte en oráculo: entrega profecías y descubre secretos. La segunda corresponde a la noción de **rapto**, una forma también de ser despojado de la libertad, convertido en rehén o sometido a un destino distinto del buscado.

La narrativa antigua griega abunda en esos raptos, siendo particularmente significativo que este era uno de los oficios de Apolo y en particular con las ninfas. Sucede con Dafne, pero, de manera menos explícita, con Telfusa. El sustrato erótico de esos raptos es evidente: ante la seducción, sucede el terror, y ante el terror, la transformación, en el caso de Dafne en árbol (laurel), cuyas ramas serán utilizadas para conmemorar la iluminación poética. Menos explícito pero con una complejidad que resulta poéticamente (y pertinente para lo que nos ocupa) sucede con la ninfa Telfusa. Ante la seducción de Apolo, de quien la ninfa sospecha le robará su conocimiento e incluso la aniquilará, la ninfa acude a la simulación. Intenta engañar al dios sobre un lugar en el cual ella tiene su dominio oracular, y a le manifiesta que es un lugar hostil. Apolo no cede a esa coartada. Se hará con el lugar, previa la muerte del dragón Pitón. En este caso, lo que opera es la transformación del lugar de las ninfas y el dominio de **la fuente**. La

fuerza era el espacio que surtía, el manantial que permitía la renovación del lenguaje. Como un lugar oracular, es allí donde se daba la posibilidad primigenia del habla, no decantada aún en el logos.

La tercera corresponde al viaje de Orfeo, el paso de lo decible a lo indecible que se repliega en sí mismo, representado por Perséfone, precisamente la deidad de lo indecible, que presidía el lugar de los misterios eleusinos y la renovación de la palabra (Agamben, 2014). Orfeo llega al lugar del olvido, atraviesa el Leteo, último río o lago, el lugar presidido por Perséfone la indecible, la muñeca (pupa), en la cual el silencio y la cristalización (no resulta casual que del muerto se diga, peyorativamente y en el mundo gore de los “hashaschines”, “se ha hecho muñeco”) ya no permiten una traducción (logos) sino el olvido, la sustracción de todo manantial, la imposibilidad de trascender el misterio en palabra. Si ya el canto se hace imposible para Orfeo, el lugar de ese silencio será, en todo caso, la vida, o por lo menos lo que le resta de vida, pues prontamente es descuartizado por las sacerdotisas de Dionisio.

Sobre el fin de lo sagrado señala María Zambrano: “Solo Platón pareció bordear esos abismos infernales al no temer esos espacios desiertos del no-ser. Pero el no ser quedó siempre referido al ser, salvo en esos “algo” que en el Parménides aparecen como ejemplo de lo que “no hay idea”: lo que sobra de los cuerpos vivos, los deshechos de la materia, todo eso de lo que “no hay ni idea”. Y aquello de lo que no hay ni idea quedó, simplemente, al margen de la idea. De la idea que comenzó siendo el ser para ir exigiendo cada vez más la presencia” (Zambrano, 2020)

Alejémonos por un momento de esa traducción poética y mítica y volvamos al texto de Malabou. El mito que propone Barrois en relación con los nuevos heridos apunta a que su comprensión no se agota en la guerra. Pero no porque la guerra, como señalaba con cierto optimismo Freud, hubiera terminado, sino porque, como bien señala Junger, los dispositivos bélicos se han transformado, o para decirlo en sus palabras, se han “movilizado”. Por supuesto que no se quiere con ello simplificar la diferencia entre tiempo de paz y tiempo de guerra. Pero tampoco puede desconocerse, como lo han propuesto la sociología y la historiografía del siglo XX y se reitera en este nuevo siglo, que después de las dos guerras vino la llamada guerra fría (y el término **cool** trasciende desde el campo bélico hasta una forma de comprender el mundo); luego las guerras de baja intensidad (cuyo argumento de fondo es diferir la aniquilación atómica mediante “pequeños conflictos”), las guerras asimétricas (el partisano, las guerrillas, hoy el terrorismo), y los conflictos **gore** (bandas criminales tipo narcotráfico mexicano o colombiano, con sus secuelas de descuartizamientos, masacres focalizadas, extorsión a poblaciones, bandidaje). Formas todas del terror, del miedo, pero a diferencia del supuesto blumenbergiano que hace del miedo una potencia engendrante, con incapacidad de huida, con pérdida del horizonte e imposibilidad de un refugio.

La guerra ya no se experimenta solamente en el campo clásico al que aludía Sun Tzu o más recientemente Clausewitz, conflictos de fronteras o ejércitos que buscaban la solución en el enfrentamiento tácticamente calculadas que concluían en el cuerpo a cuerpo (guerras imperiales) sino de otras maneras. Pasamos en un siglo de la guerra napoleónica a la guerra

de gas, el tanque, el caza o el bombardero, la bomba nuclear como dispositivo de aniquilación definitiva, y guerras asimétricas, terrorismo y crimen masivo, con la ciudad como espacio reticular, ya no solamente escenario del botín o del saqueo, sino del mensaje, del espectáculo al cual se remite el terrorismo como una forma de ampliar psicológicamente el impacto. La pérdida de identidad en la guerra, como en esa canción de postpunk de Víctor Tsoi (en quien por demás se congregan la condición de inmigrante, de testigo de guerras y de víctima de un accidente mortal), que cantan los rusos y los ucranianos en un paradójico caso de comunidad frente a la muerte: si muero en el campo de combate, queda en el uniforme un número de serie y el grupo sanguíneo. En todo caso, se habla de un no retorno a la ciudad, metáfora de aquello que ya no podía hacer Orfeo: volver con la memoria poética con la cual se había marchado.

En su prólogo a la obra de Patricia Highsmith, escritora que se ha leído como “best sellers de suspenso”, Graham Greene, quien además de escritor fue periodista de guerra y espía del Reino Unido en la segunda guerra y en los posteriores conflictos en África, señala que buena parte de la literatura de la escritora norteamericana se basa en una nueva disposición afectiva propia de la Guerra Fría: la sospecha respecto del otro, el estigma al otro. Sobre la sospecha señalaba Freud, en su texto sobre Lo Siniestro, que corresponde a un sentimiento de inhospitalidad (**unheimlich**), el destierro del espacio que nos acoge, la metamorfosis de la confianza en la suspicacia frente al otro. La práctica de políticas aislacionistas (muros, cortinas de hierro), la creación de pequeñas estructuras de excepción y de **homo sacer** respecto del otro, migrante, negro, homosexual) moldea un hombre sin esperanza, atrapado en el miedo de sus designios.

La digitalización produce una nueva espacialidad: el tránsito de geo-grafía a info-grafía parece haberse consumado (Schlogel, 2007). Tal como el mundo antiguo estuvo centrado en el Mediterráneo, el medieval, orientado hacia Jerusalén, Roma o La Meca, el colonialismo e imperialismo hacia Lisboa, Castilla, Londres y París, el digitalizado se orienta en densidad hacia el espacio trasatlántico. La confrontación ya no se apoya en armas tradicionales, incluidas las nucleares, sino en la economía (lo cual da al traste con esa utopía del comercio de la paz kantiana) y tecnologías de la información (ciberguerra, colonización rampante de datos y la intimidad, modulación entre lo local y lo global a partir de tecnologías de control, dispositivos urbanos, estados de excepción localizados). El conflicto no se agota en determinadas geografías; se desterritorializa. El “espíritu” de la frontera no se acredita solamente en las líneas del mapa, sino en los “horizontes” de la analítica, en las esferas del ciberespacio. Y la aproximación a lo real ya no es solamente un acto de orientación en el espacio cotidiano, sino una fijación de tipo “dron” (Con los principios que señala Chamayou en su *Teoría del Dron*: mirada permanente tipo vigilancia; totalización de perspectivas u observación sinóptica; archivo total de **todas** - valga la redundancia- las vidas; fusión de datos; esquematización de las vidas; detección de anomalías y anticipación preventiva, entre otros). Demasiado apocalipsis, por supuesto.

Claro que quien esto escribe, en la paz del escritorio, mientras suenan los trenos de la música gregoriana de Semana Santa y al fondo se observan en la tarde los edificios del centro internacional y el neblinoso azul de las montañas, podría, como afecto lector y por demás marginal pupilo de Blumenberg, acogerse a una metáfora optimista, uno de los fines posibles y diferidos de todo cristiano (el tiempo que vendrá y no llega o aún ha llegado y no lo comprendemos, o comprendiéndolo, no lo vivimos). Podría ser aquella de *El Viejo y el Mar*, cuando el filósofo rescata la tenacidad del viejo Santiago ante el pez que ha capturado en medio del mar y que se empeña en llevar a la costa, tarea que le permite llevar por lo menos, después de una lucha intensa contra la resistencia del animal, llevar a la playa los despojos del gran pez espada. Aún en la metáfora apocalíptica resuena otro modo de esperanza, otra posibilidad de vida. Es posible entonces, como señala Sara Ahmed, cambiar la orientación, es decir, dar un giro a la metáfora, dar un rodeo, un cambio de lugar (meta - phoré), reconstituir el objeto, o quizás destruirlo para hacerlo otro, por voluntad, sin esperar el accidente, lo increíble en su rigor y que nos sobrepasa, como derrumbe, desastre, enfermedad catastrófica. Dejar un legado, ir donde el notario y levantar un acta por si llegaren los tiempos del olvido en vida, el coma de Cerati o Schumacher, donde todavía no se llega al punto final, donde todavía el relato no termina sino que se ha hecho otro.

Malabou parte de una observación que yo llamaría poética, retórica (no tanto como metáfora sino como sinécdote y quizás como metonimia) y por supuesto (o por eso mismo) transida de dolor, una orientación que va desde el encuentro, quizás la visita al asilo o el encuentro en algún locus familiar: su anciana abuela ha enfermado de Alzheimer. Morir antes de estar muerto, dice, no saberse mortal. El libro que escribe es un “a posteriori”, confesión que resulta fundamental porque nos refiere a una temporalidad y a una espacialidad, pero no solo, o no tanto la de ella, como filósofa, sino de la propia “paciente”, palabra que ofrece acá un giro porque, sumergida en el Leteo, es la propia Malabou quien se obliga al tiempo de la paciencia. Comprender al otro que se ha convertido en “una nueva versión de ella, la obra de la enfermedad, su realización, su **escultura propia**”, aunque, se pregunta. ¿no tiene que morir en carne propia” y no debemos olvidar, con Lessing, que la escultura, el monumento, así como también lo poético, son formas de la plasticidad y podríamos atrevernos a decir “tiempos de la plasticidad”. Pero, dice Yeats a propósito del Viajero de Bizancio:

*“Aquél no es país para viejos. Los jóvenes
Tomados del brazo, los pájaros en los árboles
-Aquellas generaciones que se mueren- cantando,
Las cascadas de salmón, los mares atestados de verdes,
Pescado, carne, o aves, elogian todo el verano
Todo lo engendrado, nace y muere.
Atrapado en esa música sensual descuida todo
Monumentos de intelecto que no envejece”.*

Monumentos de intelecto que no envejece, aunque en soporte de papel o digital: En el escritorio, en el reposo corporal y la interrogación, el esfuerzo “cerebral” oracular (hermenéutica) escribe el libro. Escultura de papel, monumento de hojas o de energía del

código binario, su anciana abuela no ha muerto aún, como no se muere en el coma de Gustavo Cerati. Pero este es el caso de un joven en vilo de vida y muerte, y el de la anciana es el de una anciana que ha ido más allá de un tiempo, hasta el día en que “realmente” se muere. Temporalidad de Malabou frente a la temporalidad de su anciana abuela, que ha cruzado, sin morir, la frontera del tiempo. ¿Qué tiempo de la enfermedad es este? ¿Qué tiempo, leve antes de ser destrozado por las bacantes, es aquel en el cual Orfeo regresa y ya no quiere cantar, o acaso es despedazado por las sacerdotisas de Dionisos precisamente porque no solo no quiere, sino que “ya no puede cantar”, o, palabra de ley, ya no debe dejarse cantar?

Seguramente, si hoy consideramos El Viejo y el Mar desde esa sinécdoque sufriente del Alzheimer, tendríamos que proponer otro final: sumergido en el Leteo, el viejo olvidaría primero el viaje, luego el pez espada, luego la costa, e incluso, mar adentro, quizás no regrese. O si, arrastrado por las olas del propio olvido, el mar lo llevara a la playa, el muchacho ya no sería espectador del hundimiento del viejo flaco y de ojos azules, Santiago, ya no tendría solamente que ayudarlo a cargar los rollos de sedal o el bichero y el arpón y la vela arrollada al mástil, sino que todo ello cobraría, con o sin escritura, la necesidad de un monumento, una nueva forma de articular, como la fuente, un nuevo logos. ¿Tendría el joven semejante misericordia? ¿Podría la carne joven del muchacho ser el soporte, el archivo, de ese no lugar? ¿No es ese archivo, libro, piedra, huella, el lugar de la paciencia? ¿Y no es la paciencia el lugar de la paz? Posiblemente tendría que haber una nueva orientación, levantarse del escritorio, ir al asilo, al hospital. De alguna manera lo hacemos en esta comunidad llamada Grupo de Filosofía del dolor. Pues somos pacientes también, y en mayor o menor medida heridos algunos de una guerra invisible, y cuidadores de otros destinos.

Si la etimología latina nos devuelve al “*pati*”, sufrir, también alude a un equilibrio, a una resistencia, como señala Aristóteles a propósito de la “*metriopatía*”: Con ella se consigue sobreponerse a las emociones generadas por las desgracias o aflicciones. Pero supone una poliorcética, una disciplina que se encarga de construir fortalezas, baluartes y fortificaciones.

Y **paz** corresponde a una estabilidad, a un tiempo de pacto y de tributo. ¿Qué tipo de pacto hay, hoy, entre el anciano y el joven, en general el ciudadano que todavía tiene la fortaleza, los enclaves, qué tiempo de tributo? ¿Qué podemos soportar de ese tiempo en coma, que no alcanza aún la nada, la transmigración o la pascua de un punto final? Cerati no ha muerto, su plasticidad es canción, estuvo en coma, tiempo de espera, de prudente espera, de espera con miedo de los otros, los ciudadanos, incluso los cuidadores. ¿Qué se esperaba? Un tiempo que, al traspasar la coma, alcanzara la rehabilitación, restituyera el acontecimiento inicial, volver a ser el joven que era, o, por el contrario, en su carne misma, alcanzara el consuelo de la muerte. Un buen morir, euthanatos, tema de ley, de heteronomía, pues perdida o por lo menos en trance de perder la autonomía, -la capacidad de responder (responsabilidad)-, la ley fija y esa fijeza no es siempre la esperanza sino la sucesión, último libro del cánón jurídico. Debemos dejar que **suceda**, que **legue** (es decir, **dar ley** para desencarnar y hacer homenaje a esa ley que procura el arconte bajo el pre-texto que supone morir en carne propia). Termina ahí el tributo, nace otro. Pero este alude, como la ley, a la carga pública, a la violencia hecha norma,

constructora de normalidades y por supuesto, de nuevas formas de enemigo y nuevas formas de conflicto y acaso guerra. ¿Qué tipo de fortaleza supondría una nueva metriopatía?

Reincidimos en la pregunta: ¿Qué tiempo es este, residual, quizás horrible, desierto? ¿Un tiempo restante? Al respecto, Blumenberg señala que en el verano de 1979 aparece por primera vez, como invención periodística, la expresión “el tiempo restante”. Estímulo verbal apocalíptico, tiempo de miedo impreciso. Se anuncia, dice, un tiempo de provisionalidad. La negación de los derechos de los vivos tiene acaso un dejo apotropaico, la cesura numérica del calendario, pero también de peligro, de necesidad de dejar a un costado lo que ya no es útil, lo que no sirve (no tributa). Acude a un término de la empresa, de la producción industrial y hoy postcapitalista: “temporizar”. Esa palabra, señala, sugiere precisamente que el tiempo crea algo que ningún otro factor lograría generar. “Y aun cuando pueda cultivarse la más mínima esperanza al respecto -y casi se estaría por preguntar - ¿qué esperanza no se puede cultivar?- el tiempo restante deviene un tiempo del que cada vez hay menos, tiempo de espera, Adviento de una plenitud de los tiempos profanada de un modo peculiar. Tiempo restante (...) una de las formas de devaluación con que, continuamente, el poderío de los futuros se cierne aniquilador sobre los presentes (Blumenberg, 1997).

Cuando, al final de la guerra en Libia, el depuesto presidente Mohammar Gadafi es capturado por la hueste victoriosa, ésta se apresta a violarlo y lincharlo. Gadafi, antiguo dictador, acusado de crímenes de guerra, suplica misericordia. En el furor de la sangre, el nuevo ejército hace caso omiso de esa súplica. Se trata ciertamente de una situación extrema, horripilante. Que en esos momentos la palabra misericordia, piedad del corazón, sea “clamada” no solo no es fortuito sino que alude a una virtud vocativa (en el sentido declinativo del latín), que solo puede ser gritada pues quien la enuncia ha perdido su autonomía: un otro nos apela, ese otro habla desde la carne misma, desde el ser siempre el otro que somos todos, en trance de muerte, es decir, en trance que es todavía (tiempo restante) vivir en distancia de sí mismo.

Caso extremo, caso de guerra que nos regresa a este, nuestro tiempo: ¿Qué clase de piedad? ¿Es un territorio del logos? Zambrano señala la insatisfacción que deja el Eutifrón en punto a esa pregunta. “Desde esa ausencia de hoy podríamos llegar a decir: “piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro”. Cuando se habla de ella, se alude al trato con aquello que no está en el mismo plano vital: un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible o innominado, algo que es y no es. Una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos, que linda o más allá de los linderos del ser. Y precisamente alude a la distinción aristotélica entre sustancia y esencia, cualidades y accidente, mediante la teoría de la definición: el ser se dice de muchas maneras. Así, decir y ser se ubican en el horizonte del logos en una perfecta correlación. Sin embargo, cuando surge la pregunta por la piedad ni siquiera estaba formulada la teoría de las ideas, señala. ¿Se dice siempre la piedad en el logos? ¿Está dentro del territorio del logos?(Zambrano, 2020). La búsqueda de Malabou es encontrar sentido al sinsentido. Una plasticidad negativa que, en todo caso, podríamos también atender (como pacientes, como cuidadores, como ciudadanos) atendiendo al sentido oracular anterior al logos racional en el cual se debate el hombre. Sentido de comunidad, razón poética, y en todo caso, nuestro **¿propio?** clamor.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. La muchacha indecible. 2014

Ahmed, Sara. Fenomenología Queer. 2019.

Blumenberg, La posibilidad de comprenderse. 1997.

Chamayou, Gregoire. Teoría del Dron. Nuevos paradigmas de los conflictos del siglo XXI. 2016.

Calasso, Roberto. La locura que viene de las ninfas. 2008.

Greene, Graham. Prólogo a Patricia Highsmith, El Temblor de la falsificación. 2016.

Schlogel, Karl. En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica. 2007.

Zambrano, María. El hombre y lo divino. 2020.