

## Enigma y sufrimiento: más allá de recordar

Enigma and Suffering:  
Beyond Remembering

Enigma e sofrimento:  
além de lembrar

Juan Carlos Aguirre García\* <https://orcid.org/0000-0003-0938-2730>

Luis Guillermo Jaramillo Echeverri\*\* <https://orcid.org/0000-0002-8433-4002>



### Para citar este artículo

Aguirre-García, J. C. y Jaramillo-Echeverri, L. G. (2022). Enigma y sufrimiento: más allá de recordar. *Folios*, (55). <https://doi.org/10.17227/folios.55-12447>

Artículo recibido  
13 • 09 • 2020

Artículo aprobado  
02 • 06 • 2021

\* Doctor en Filosofía. Profesor Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

**Correo:** [jcaguirre@unicauca.edu.co](mailto:jcaguirre@unicauca.edu.co)

\*\* Doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Profesor Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

**Correo:** [ljaramillo@unicauca.edu.co](mailto:ljaramillo@unicauca.edu.co)

## Resumen

Este artículo de reflexión tiene como objetivo explorar la tensión entre el sufrimiento como acontecimiento enigmático y su posibilidad de rememoración. La estrategia utilizada para ello inicia con dos metáforas que permiten establecer la diferencia entre dos versiones de enigma: una débil o comprensiva del sufrimiento, y una fuerte o radical del mismo. Posteriormente, a partir de algunos trabajos del filósofo Emmanuel Levinas, se considera la versión radical del enigma en confrontación con la tentativa de reducir el sufrimiento a esquemas cognitivos asimilados a una comprensión estereotipada. Finalmente, se pregunta acerca del sentido de recordar el sufrimiento, aduciendo algunos apuntes respecto a su inutilidad, pero conservando su carácter de perturbación, interrupción y exceso. El resultado del artículo consistirá en una contribución a los intentos por hacer justicia a las personas víctimas frente a la totalización del sistema que los hace personajes bajo la máscara de la representación.

### Palabras clave

ciencias sociales y humanas; comunicación humana; memoria

## Abstract

This reflection article explores the tension between suffering as an enigmatic event and its possibility of remembrance. The strategy used for this begins with two metaphors that allow us to establish the difference between two versions of the enigma: a weak or comprehensive version of suffering, and a strong or radical version of it. Subsequently, based on some works by the philosopher Emmanuel Levinas, the radical version of the enigma is considered in confrontation with the attempt to reduce suffering to cognitive schemes, assimilating it to a stereotyped understanding. Finally, it wonders about the meaning of recalling suffering, adducing some notes regarding its uselessness, but preserving its character of disturbance, interruption, and excess. The result of the article will consist of a contribution to the attempts to do justice to the victims against the totalization of the system that makes them characters under the mask of representation.

### Keywords

social and human sciences; human communication; memory

## Resumo

Este artigo de reflexão tem como objetivo explorar a tensão entre o sofrimento como evento enigmático e sua possibilidade de rememoração. A estratégia utilizada para isso começa com duas metáforas que nos permitem estabelecer a diferença entre duas versões do enigma: uma versão fraca ou abrangente do sofrimento e uma versão forte ou radical dele. Posteriormente, com base em alguns trabalhos do filósofo Emmanuel Levinas, a versão radical do enigma é considerada em confronto com a tentativa de reduzir o sofrimento a esquemas cognitivos, assimilando-o a uma compreensão estereotipada. Por fim, interroga-se sobre o significado de recordar o sofrimento, aduzindo algumas notas sobre sua inutilidade, mas preservando seu caráter de perturbação, interrupção e excesso. O resultado do artigo consistirá em uma contribuição às tentativas de fazer justiça às vítimas contra a totalização do sistema que as torna personagens sob a máscara da representação.

### Palavras chave

ciências sociais e humanas; comunicação humana, memória

## Introducción

Después de los procesos de paz, o en etapas previas a la firma de los acuerdos, es común intensificar estrategias tendientes a preservar la memoria histórica (Palou-Loverdos, 2018). La idea de trasfondo es que tal ejercicio contribuye no solo a garantizar la reparación de las personas víctimas, esto es, a hacerles justicia, sino también a radicalizar el “nunca más”. En ocasiones, más allá de los marcos normativos, la recuperación de la memoria incluye fines terapéuticos como la sanación interior o la posibilidad del perdón. Consustancial a la persona víctima se halla su situación de sufrimiento: una persona víctima es un sufriente (De la Calle *et al.*, 2020). Las posibilidades para la recuperación de la memoria tratarían de hacer que el sufriente exprese (ponga en palabras, diga; pero también, que haga uso de ciertas expresiones artísticas: pinte, dance, cante, se vuelva gesto) su vivencia del sufrimiento; esto aliviaría en parte el pesado fardo que implica el sufrir y, de cierta manera, demandaría del otro una responsabilidad con su dolor, entendido este no solo en sentido físico sino, como lo expresara Miguel de Unamuno (1984), como pena o congoja.

No son pocos los actores sociales y las instituciones que han tomado en serio esta responsabilidad para con el sufriente, aunque siempre se espera que sean más. Algunos organismos gubernamentales y, sobre todo, no gubernamentales, han dedicado esfuerzos para garantizar que la memoria histórica del conflicto y, en especial, de quienes lo padecieron en su propia piel, no quede en el olvido (Betancur *et al.*, 2013). Asimismo, varios académicos han configurado, desde distintas orillas, una narrativa del conflicto que desafía las cifras oficiales y se sitúan de cara al grito desgarrado y desgarrador de las personas víctimas (Fassin, 2016). La honestidad del compromiso augura una sensibilización de las generaciones por venir y la esperanza de una sociedad que pueda aprender de sus atrocidades. No obstante, las formas de responder al sufrimiento podrían conducir a desfigurar el rostro de la persona víctima y hacer de esta un personaje producto del sistema, y de la enunciación de su sufrimiento un espectáculo (Jaramillo y Aguirre, 2015).

El propósito del presente artículo consiste en defender que, si bien es preciso recuperar la memoria con fines de reparación a las personas víctimas en el contexto de la responsabilidad estatal, es decir, garantizar la justicia que debe prevalecer en todo

Estado democrático por fuera de estas márgenes<sup>1</sup>, la recuperación de la memoria no tendría los efectos optimistas que esperan algunos “expertos” en los discursos sobre las personas víctimas; sus efectos podrían ser más bien adversos por cuanto tenderían a ocultar la hondura del sufrimiento humano y, logrado este cometido, enunciar una declaración de cumplimiento (“He cumplido”) o neutralizar el sufrimiento a la categoría universal y totalizante de víctima. En este caso, el sufrimiento pasaría de ser una desgarradura en la intimidad del sujeto a algo dado (*datum*) susceptible de volverse temática de estudio o estrategia política.

Sin entrar a considerar las motivaciones que cada autor lleve a la hora de aproximarse al sufrimiento de las personas víctimas, este escrito pretende mostrar que cualquier tematización (el relato literal o intervenido de la víctima, la manifestación del sufrimiento en expresiones artísticas que se archivan en medios digitales para reproducirse en variados escenarios, incluso la tematización que las propias víctimas hacen de su sufrimiento) corre el riesgo de tergiversar la radicalidad de la vivencia del sufrimiento por parte del sufriente. En otras palabras, habría una imposibilidad ontológica de tematizar el sufrimiento y, en ese sentido, toda memoria sería un postigo o falsa salida a la infinitud. Aunque nuestro propósito parece vislumbrarse como pesimista, en la medida en que pareciera que todo esfuerzo de recuperación de la memoria debe partir del supuesto de su inutilidad, se trata más bien de una alerta respecto

<sup>1</sup> No queremos decir que dentro de estas márgenes no haya tensiones. Guglielmucci (2018), por ejemplo, se propone “reflexionar sobre la categorización estatal en tanto víctimas [...] y sobre las ambigüedades y confrontaciones inherentes a procesos de demarcación y desmarcación social orientados —entre otros objetivos— a reclamar, otorgar o, incluso, inhibir o rechazar el acceso a mecanismos de justicia transicional en el marco de violaciones a los DD. HH. y al DIH. De esta manera, se busca resaltar las formas en que las categorías de víctima y su contracara (la de victimario) se han vuelto significativas en ciertos contextos —y no en otros— para referirse a hechos de violencia, y las maneras en que sus sentidos han sido disputados por actores con distintos intereses. A su vez, con base en la descripción de una serie de debates sociales, se discuten algunas aproximaciones teóricas que asumen que este tipo de políticas humanitarias —en términos estructurales— tienden a desagenciar a los individuos y a resquebrajar solidaridades horizontales, privilegiando el vínculo con las instituciones jerárquicas del Estado” (p. 12).

al riesgo que implica un fenómeno existencial que es, de suyo, enigma o misterio.

## **Dos modos de aproximarse a lo enigmático del sufrimiento: Midas-Job**

Una de las acepciones del *Diccionario de la lengua española* para la palabra *enigma* es: “realidad, suceso o comportamiento que no se alcanzan a comprender, o que difícilmente pueden entenderse o interpretarse”. En el *Cambridge Dictionary*, esta palabra se define como: “algo que es misterioso y parece imposible de entender completamente”. Decir que el sufrimiento humano tiene un carácter enigmático o misterioso equivaldría a decir, entonces, que, en su forma extrema, no es susceptible de comprensión o, en su forma débil, que difícilmente se puede comprender de manera plena. En cualquiera de estas acepciones, parece estar desafiada la habilidad cognitiva de quien se aproxima a dicha “realidad, suceso o comportamiento”, a dicho “algo” (debe notarse que en ambos casos se le da estatus ontológico al enigma, es decir, no se trata de una ficción o resultado de la imaginación).

El desafío cognitivo podría asumirse como un mero acertijo o adivinanza; en efecto, ambos diccionarios consideran estos como sinónimos poco problemáticos de enigma. Podría decirse que la sinonimia conservaría el carácter de dificultad o de aparente imposibilidad; sin embargo, este carácter, en vez de ser un obstáculo, se convierte en una manera de espolear a la razón. Todo acertijo o adivinanza tiene una respuesta a la que llegar o una solución que dar. En esta primera asunción del enigma se adopta la imagen o el reto que despierta la curiosidad y motiva el juego de las razones hasta hallar el resultado esperado. De antemano hay una respuesta correcta; por ende, si bien difícil, el enigma se puede resolver, lo que echa por tierra su presunta imposibilidad comprensiva; es decir, es posible llegar a cierta comprensión del sufrimiento humano.

Habría otro modo de asumir la palabra *enigma*: radicalizando su forma extrema, declarando —no presumiendo— la imposibilidad de comprensión. En este segundo modo, el enigma rompe o excede

los marcos comprensivos, deshaciendo —cuando no denunciando— las pretensiones totalizadoras y tematizadoras del razonamiento; se podría hablar en este caso del carácter enigmático o misterioso del sufrimiento humano, lo que no implica que no nos podamos aproximar a él a través de las diferentes expresiones de lo humano; esto es, mostrar la desgarradura del dolor sin esperar que nos depare alguna enseñanza (García-Baró, 2012).

Dos figuras nos vienen a la mente para ejemplificar ambas posturas respecto a lo enigmático y misterioso del sufrimiento: Midas y Job. El rey Midas, gracias a una recompensa de Dioniso, obtuvo el deseo que todo lo que tocara se convertiría en oro, “pero no solo las piedras, las flores y los muebles de su casa se convertían en oro, sino también, cuando se sentaba a la mesa, los alimentos que comía y el agua que bebía” (Graves, 1985, p. 317). Tal vez la exégesis conduzca a relacionar el mito con el peligro de desear y, más aún, de ver cumplidos los deseos; sin embargo, retorceremos el mito para establecer una analogía entre el poder de convertir en oro todo lo que se toca con el poder de convertir en saber todo lo que se piensa. A Midas se le enfrentan “piedras”, “flores”, “muebles”, “alimentos”, “agua”, especies distintas entre sí y distintas al ser de Midas; aun así, pese a su diferencia, pueden quedar convertidas en lo mismo. Todo lo que Midas toca se convierte en oro.

De mismo modo, al pensamiento se le enfrentan entes diversos al ser que los piensa, entes que podrían aparecer, a primera vista, como extraños, enigmáticos; no obstante, pese a su infinitud y diversidad, quedan convertidos en el mismo material del que están hechos los pensamientos. Lo propio que enfrentaba a Midas, lo propio que enfrenta el pensamiento, se diluye en oro/pensamiento, se torna disponible para la mano o la mente que lo aborda, a-prehensible, com-prehensible. En *Metamorfosis*, Ovidio (8 d. C./2003) narra así lo que sobreviene al deseo cumplido de Midas; mejor aún, retrata el lamento al ver cumplido su deseo:

Asustado por la novedad de la desgracia y rico e infeliz, desea escapar de la riqueza y odia lo que hace poco había deseado. Ninguna abundancia

alivia su hambre, una reseca sed abrasa su garganta y con razón es atormentado por el odioso oro y, levantando al cielo sus manos y resplandecientes brazos, dice: “¡Perdóname, padre Leneo! He pecado, pero compadécete, te lo ruego, y arráncame de este brillante suplicio”. (p. 597)

La paradoja que encierra la felicidad de ver todo convertido a la medida de los deseos y la miseria-odio que produce la abolición de la diferencia solo encuentra su resolución recurriendo a la plegaria; o sea, no se resuelve en un combate argumentativo entre Midas y Dioniso, sino en un reconocimiento por parte de aquel del “pecado” que lo autodestruye y en un abajamiento no solo ante un dios, sino, sobre todo, ante el pan o el agua que, vueltos oro-mismidad, dejan de ser otros (*alter*), dejan de refrescar la garganta seca o aliviar el hambre.

Pero todavía falta extender el mito al dominio del pensamiento. A primera vista, las posibilidades del pensar, a diferencia de lo ocurrido con Midas, no se perciben como “mal”; incluso, pareciera que ninguno desea escapar “de esas riquezas”, y si así lo quisiera, no puede hacerlo. Habría un anhelo natural de conocer. No en vano así comienza el Libro I de *Metafísica* (980a): “Todos los hombres desean por naturaleza saber (*oregontai*)” (Aristóteles, 1998, p. 2). A diferencia de Midas —quien no tenía el don, pero lo deseó, lo obtuvo e imploró que lo retiraran nuevamente—, el ser humano tiene por naturaleza (*phusei*) el deseo de saber, es decir, el pensamiento parece ser un atributo al que no se puede renunciar, del que no podemos escapar.

En tal sentido, el pensamiento compartiría con Midas el afán por reducir la diferencia del elemento, de tal modo que este se amolde a las expectativas del deseo. En el caso del pensamiento, ya no se trataría del oro de Midas sino de una asimilación a la mismidad. Provocadoramente Han (2017) comienza de este modo su texto *La expulsión de lo distinto*: “Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo” (p. 9). Y más adelante agrega:

La negatividad de lo distinto da forma y medida a una mismidad. Sin aquella se produce una proliferación de lo igual. Lo mismo no es idéntico a lo igual, siempre aparece emparejado con lo distinto. Por el contrario, lo igual carece del contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa. Una mismidad tiene una forma, un recogimiento interior, una intimidad que se debe a la diferencia con lo distinto. Lo igual, por el contrario, es amorfo. Careciendo de tensión dialéctica, lo que surge es una yuxtaposición indiferente, una masa proliferante de lo indiscernible. (p. 11)

Es interesante ver que en el ruego de Midas puede haber algo del “signo patológico” que percibe Han respecto a nuestra situación contemporánea. El desequilibrio que le produjo a Midas la conversión de la alteridad de los elementos a la mismidad de lo áureo es el mismo desequilibrio-depresión que le produce al ser humano contemporáneo la *expulsión de lo distinto* propiciada por un pensamiento que busca con vehemencia lo idéntico. Como el grito de Midas —y al igual que él, con muchos siglos de distancia a la reflexión actual—, Qohélet sentenciaba, también desde su interioridad, que “donde abunda la sabiduría, abunda el sufrimiento, y a más ciencia, más dolor” (Biblia de América, Eclesiastés 1, 18). El pensar, a medida que se acrecienta, más dolor nos puede causar. Como Midas, el pensante se da cuenta de que el don con el que le dotó la naturaleza es un “especioso daño”; pero a diferencia de Midas y en razón de ser atributo natural, parece no poder escapar de él.

En tal virtud, la figura de Midas y su relación con el pensante podrían corresponderse con la versión débil de enigma; es decir, a pesar de la incomprendibilidad del sufrimiento, de este obtendremos su evidencia. Análogamente, pese a la resistencia de los elementos y seres del mundo, estos pueden convertirse en oro, pueden pensarse. El enigma se resiste al desnudamiento por parte del pensamiento, pero sucumbe a su encanto, no importa el tiempo que tardó en ocultarse y los rincones que usó para esconderse, tarde o temprano el enigma será resuelto, comprendido, develado. No obstante, el

triumfo implica riesgos en una relación pensar-ser: la reducción de lo otro a mismo, la supresión de su diferencia y la insatisfacción del pensante respecto al elemento asimilado.

Ahora bien, se había planteado que hay un modo radical de confrontar el enigma o lo misterioso del sufrimiento, esto es, asumirlo como imposibilidad de comprensión. La figura que nos surge para ilustrar este caso es Job, de la tierra de Hus. Este, siendo un hombre rico y probo, fue sometido a toda clase de afrentas que implicaron tanto la pérdida de sus propiedades como la muerte de sus seres queridos y las dolencias de su propia carne. Si bien el relato bíblico habla de una apuesta entre Dios y “el Tentador” (Job 1, 6-11), por su carácter de fuerzas ocultas al mundo vital de Job, este no hallaría explicación al cambio repentino de su próspera situación. En efecto, a la luz del horizonte comprensivo de Job, estos acontecimientos no tendrían ninguna razón plausible (aun nosotros, que conocemos el trasfondo del relato, no hallaríamos explicación al hecho de un Dios tentado, menos aún, que Dios tolere infligir daño solo para comprobar el nivel de temor que le tiene uno de sus fieles). Por tanto, este sería un caso radical del enigma o misterio, toda vez que cualquier intento por descifrar las razones que se esconden tras este acontecimiento no solo no alcanzarían una comprensión adecuada, sino que, incluso, el intento de formular una comprensión o inteligibilidad del suceso haría injusticia a la persona de Job.

Seguidamente, en el texto bíblico se habla de la presencia de tres amigos de Job, que se enteraron de su penosa situación y el amargo sufrimiento:

Eran Elifaz de Temán, Bildad de Suaj y Sofar de Naamat. Vieron a Job desde lejos y no lo reconocieron; entonces se pusieron a llorar y a lamentarse, rasgaron cada uno su manto y echaron polvo sobre sus cabezas. Luego se sentaron en el suelo junto a él y estuvieron así siete días y siete noches, sin dirigirle la palabra, pues veían que su dolor era muy grande. (Job 2, 11-13)

Esta escena prefigura la actitud ante el segundo tipo de enigma. Su radical incomprendibilidad: sensibilidad, proximidad, silencio. La sensibilidad

permite romper las estructuras cognitivas en las que se suspende el equilibrio que da el estar al tanto de una situación, lo que en últimas garantizaría el dominio sobre esta: si bien sabemos que es Job, nuestro amigo, no lo reconocemos. La sensibilidad ha abierto una dimensión de Job que se escapa a lo conocido, lo que obliga a aproximarse a él y permanecer callados. El infortunio se vive en silencio y soledad, pero se comunica por una serie de gestos que exceden los conceptos —es más, no los requiere— y genera un espacio de dolor compartido. La situación asombrosa y el padecer con Otro solo arrancan silencios. Toda palabra sobra.

Si no fuéramos enfermos de palabra, esta actitud nos habría acostumbrado a padecer acontecimientos enigmáticos de manera radical; pero lo somos, y en nuestro afán por mantener el control en una situación de sufrimiento, nos esforzamos por resolver los enigmas misteriosos con las mismas herramientas con que nos aproximamos al enigma en su versión débil (obtener una explicación o evidencia del porqué del sufriente). Ciertamente la aplicación de tales estrategias de la razón nos tranquiliza, pues nos da la impresión (que luego se torna certeza) de que el enigma fue desentrañado, fue comprendido. No obstante, vemos que la vivencia de Job fue distinta.

Sus “amigos”, Elifaz, Bildad y Sofar, pregonaron discursos perspicaces para infundir un sentido al dolor de Job; estos iban desde la culpa por algún delito no tenido en cuenta (“¿Puede un hombre ser irreprochable ante Dios?”), pasando por la apelación a la justicia divina (“Dios no falta a la justicia”) o a su sabiduría trascendente (“En el mucho saber hay sufrimiento”). El ejercicio de comprensión va tornando a Job de sufriente a culpable, al punto que después de cada discurso tiene que dar respuesta, como si fuera acusado, como si él tuviera que dar razón de por qué sufre, como si en efecto hubiera un porqué al sufrimiento que padece, como un intento de justificación racional de todos los males acaecidos.

Sensibilidad, proximidad y silencio: actitudes ante el misterio radical. Estas se convierten en racionalidad, distancia y locuacidad, estrategias argumentativas de la esfera del pensamiento con

las cuales se confronta el enigma débil, al punto de pretender que estas alcanzan a descifrar la raíz de aquel. Lo que era dolor en todos sus órdenes, incluso el de la carne, se torna explicación que ha de ser discutida racionalmente. El filósofo Philippe Nemo (2005) expone esta situación de la siguiente manera:

Una cosa es inquietarse por este o aquel fenómeno de significación (ser titulado de injusto) o, a la inversa, sentirse satisfecho con esta o aquella palabra (ser finalmente declarado inocente), y otra muy distinta es caer, perdiendo toda referencia, en el abismo. Las palabras valen [...] mientras el mundo está ahí para sostenerlas y corresponderlas. En el vacío del vértigo, pierden sus correspondencias, su sentido, su sal. Interpretar el proceso jobiano que demanda justicia como una especulación acerca de los secretos del mundo equivale a negarse a reconocer el mal, a cerrarse a su verdad. Es contentarse con “palabras” en lugar de con algo que, a partir de entonces, falta. (p. 44)

La aproximación jobiana a lo enigmático, entonces, consiste en tomar lo enigmático, lo misterioso, como acontecimiento que excede la tematización, la especulación o la racionalización: acontecimiento imposible de comprender. El enigma radical, a diferencia de su versión débil, contraviene no tanto al pensamiento sino a la sensibilidad y, en consecuencia, su ruta transita no del acontecimiento al desciframiento sino del acontecimiento a la proximidad, fuente de la responsabilidad por el Otro.<sup>2</sup>

### El sufrimiento como enigma radical

En 1982, el filósofo Emmanuel Levinas publicó un artículo titulado *El sufrimiento inútil*. Para los propósitos del presente artículo no se explorarán las relaciones técnicas del problema en el marco de la fenomenología con relación al sufrimiento;<sup>3</sup> más bien, se mostrará, a la luz de Levinas, cómo

2 Desde la perspectiva del filósofo Emmanuel Levinas, puede explorarse, de manera detallada, esta ruta distinta hacia la sensibilidad. Una aproximación a este asunto puede encontrarse en Aguirre (2017).

3 Un trabajo en este sentido es Aguirre (2010) y en Jaramillo y Aguirre (2012).

el sufrimiento es un caso de enigma radical. Es importante mencionar que el autor ya había establecido, en el artículo *Enigma y fenómeno* (2005), una distinción entre lo que se ha considerado en este escrito como enigma débil y enigma fuerte o radical, solo que el filósofo de la alteridad lo aborda desde la confrontación enigma-fenómeno. En su lenguaje rapsódico (Critchley, 2015), Levinas denomina el enigma como “esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse” (2005, p. 297). Su contracara es el fenómeno, que para Levinas consiste en “el aparecer discreto y victorioso” (p. 297). Habría entonces una distinción entre lo que aparece y en su aparecer funda un sentido, y lo que se manifiesta “sin manifestarse”, es decir, aquello que, si bien aparece, no pretende agotarse en su manifestación. Para Levinas es claro que el enigma inaugura una nueva modalidad:

Lo esencial radica aquí en la manera en que el sentido que está más allá del sentido se inserta en el sentido que sigue estando en el orden, la manera en que uno brilla como ya apagado en el otro; la manera en que avanza, aunque batiéndose en retirada. El enigma no es un simple equívoco en el que las dos significaciones tienen iguales oportunidades y la misma luz. En el enigma, el sentido exorbitante ya se ha borrado en su aparición. (2005, p. 297)

Si releemos las citas de Levinas, vemos que en sí mismas se hacen incómodas, no solo por su carácter abigarrado, sino porque parecen estar diciendo algo y a la vez desdiciéndose. Es propio del estilo de este autor (que comparte con otros de su generación) romper la sistematicidad del lenguaje, tratando de realizar con la palabra aquello que está enunciando. En efecto, el enigma fuerte causa estupor, como el causado por Job a sus amigos; del mismo modo el lenguaje de Levinas nos causa el mismo estupor. Lo que se quiere resaltar en este apartado es que un enigma (radical) que escapa al fenómeno nos

perturba en cualquiera de las acepciones.<sup>4</sup> La perturbación sería, para Levinas (2005), la actitud ante el enigma radical:

La perturbación no es, pues, el estallido de una categoría demasiado angosta para el orden que este mismo estallido dejará de brillar en el interior de una categoría más amplia. Ya no es el choque de una incomprensión provisional que pronto deventrará intelección. La perturbación no perturba en tanto que irracional o absurda. Lo irracional, en efecto, se ofrece a la conciencia y solo se ilumina en el seno de una inteligibilidad en la que acaba por situarse y definirse. Nadie es irracionalista sabiendo que lo es. (p. 299)

Tanto la definición de enigma, como la nueva modalidad que inaugura y la perturbación que provoca, pueden aplicarse de manera excelsa al acontecimiento —que excede el fenómeno— del sufrimiento así: en primera instancia, la tensión entre el “manifestarse sin manifestarse” del sufrimiento puede percibirse sin dificultad: “El sufrimiento es sin duda un *dato* de la conciencia, cierto ‘contenido psicológico’, como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación” (Levinas, 1993, p. 115). En este sentido, no podría tomarse el carácter enigmático del sufrimiento como si fuese algo oculto o absolutamente escondido; al contrario, hay una “certeza” personal o interpersonal del sufrimiento; por ejemplo, sufro ante la pérdida de un ser amado o ante el fracaso de una relación; veo el sufrimiento de una madre a quien le han arrebatado ante sus ojos la vida de su hija. Habría, en este caso, un vínculo con el carácter manifestativo del fenómeno: el sufrimiento, como todo fenómeno, se da a una conciencia que lo recibe.

Sin embargo, y en segunda instancia, Levinas (1993) afirma que “este mismo ‘contenido’ se da pese-a-la-conciencia como lo inasumible. Lo inasumible y la ‘inasumibilidad’” (p. 115). Y más adelante agrega: “se trata de un exceso, de un ‘demasiado’ que

4 Debido a que a veces las palabras van perdiendo sus sentidos, es preciso recordar las acepciones que tiene el DRAE para *perturbar*: “1. Inmutar, trastornar el orden y concierto, o la quietud y el sosiego de algo o de alguien; 2. Impedir el orden del discurso a quien va hablando; 3. Dicho de una persona: Perder el juicio”.

se inscribe en un contenido sensorial, que penetra como sufrimiento las dimensiones de sentido que parecen abrirse e incorporarse” (p. 115). De acuerdo con esto, el sufrimiento se distingue de cualquier otro contenido de conciencia por cuanto, a diferencia de este, el sufrimiento se da pese-a-la-conciencia, es decir, priva a la conciencia de su rol activo, como configuradora o constitutiva de sentido, y se instaura a pesar de la conciencia que lo contiene; por ello Levinas dirá que “el sufrimiento es pasividad” (p. 116).

De este modo, el sufrimiento está relacionado con lo inasumible: lo que no se puede asumir en el ámbito de la conciencia, ya que excede cualquier categoría en la que pretenda clasificarse. No puede pasarse inadvertido que la excedencia radica en su carácter sensorial (“contenido sensorial”), lo que indica que el pensamiento que recibe el *dato* de conciencia y el acontecimiento del sufrimiento que suscita la perturbación de la conciencia se ubican en dos órdenes *per se* imposibles de asumir o adecuar: el de la sensibilidad y el de la inteligibilidad. Finalmente, *contra* el optimismo fenomenológico de dar sentido al “fenómeno” del sufrimiento se alza la radicalidad del exceso que hace explotar los sentidos a través de los cuales la conciencia se aproxima.

En tercera instancia, al distanciarse del fin cognoscitivo al que parece conducir toda aproximación, se le abre al acontecimiento del sufrimiento un nuevo camino cuyo signo no es la claridad del concepto o la agudeza comprensiva, sino una dimensión interpeladora.<sup>5</sup> Al respecto, dice Levinas (1993):

El mal del sufrimiento —pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad—, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido, un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro

5 Debemos al filósofo Alexander Nieto la necesidad de reflexionar sobre este concepto-categoría en el modo de aproximación a los otros, en especial, en la esfera de la investigación cualitativa (Luna, 2020).

yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? (p. 117)

La ruta del acontecimiento ético del sufrimiento como enigma radical nos sitúa en un ámbito pre-reflexivo, donde más allá del concepto —pues todos los conceptos se quedan cortos ante la irrupción del sufrimiento—, nos sitúa en el terreno del ruego, la plegaria. Hemos vuelto entonces a los siete días de silencio de los amigos de Job; este se da antes de que él pronuncie su quejido y ellos balbucean unos discursos que intentan asumir lo que por esencia es inasumible.

### ¿Tiene algún sentido recordar el sufrimiento? Apuntes para declarar su inutilidad

Es indiscutible el papel de la memoria en la configuración de nuestra subjetividad. La película *Memento* (2000), por ejemplo, nos expone la incapacidad de un sujeto para almacenar nuevos recuerdos (amnesia anterógrada). Este individuo pierde su noción de yo al no haber un núcleo integrador de sus vivencias, siendo susceptible a todo tipo de manipulaciones. La memoria, en este sentido, es constitutiva de nuestra identidad y por tanto es ineludible apelar a ella. Asimismo, la memoria es fundamental en nuestros procesos de conocimiento, aunque, en exceso, implicaría una dificultad de pensar. Borges (1978) señala así esta tensión: “[Funes] había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. *Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer*” (p. 490. Énfasis añadido).

Tanto *Memento* como Funes relatan dos casos extremos de memoria: el primero como carencia y el segundo como exceso. Por lo general, tratamos de conservar el equilibrio entre esos dos puntos pudiendo mantener nuestra identidad, esto, al integrar situaciones a nuestra experiencia de vida, y siendo capaces de pensar, tomando distancia de dichas situaciones y considerándolas atentamente en reflexión. En tal sentido:

La memoria no es solo voluntaria, es acontecual; no es conceptual, es vivencial; no es prevista, es

sorpresiva; no es pública ni privada, es íntima; no pretende la verdad absoluta, exige la justicia; no se condena, se recupera... La memoria interrumpe nuestras certezas, pone en cuestión nuestra voluntad, remueve nuestro yo y lo sacude hasta toparnos con la presencia del Otro. (Jaramillo, D. *et al.*, 2020, p. 155).

Respecto a la memoria y su relación con el sufrimiento, Levinas nos recuerda que el sufrimiento se presenta como algo dado (dato, *datum*) a una conciencia, es decir, puedo ver el sufrimiento propio o el de otros y este llega a mi corriente de vivencias, por lo regular alterándola.<sup>6</sup> El sufrimiento llega a ser parte de nuestra corriente de vivencias, al ser susceptible de ser recordado tal y como lo analizó Husserl (2002); o sea, puede ser recordado o bien como siendo o bien como recordado. En el primer caso, el sujeto se enfrenta al sufrimiento que está padeciendo, se trata de un sufrimiento que todavía se vive como presente, recuerdo fresco que desgarrar como si aún se clavara en la carne. En el segundo caso, ha mediado una distancia temporal y, por consiguiente, si bien el recuerdo del sufrimiento no nos deja inmunes, es decir, aún puede hacernos derramar lágrimas, este se ha anclado en la esfera de la memoria, se ha fusionado con otros recuerdos, ha pasado a ser parte de nuestro haber.

El primer sentido de recuerdo albergaría el enigma radical. La exposición extrema al sufrimiento —sea este corporal o anímico, personal o ajeno— rompería toda posible conceptualización, irrumpiría / perturbaría el dominio de la conciencia y dejaría sin razones al pensamiento. El segundo sentido se alinea con el enigma débil; permitiría una consideración a distancia y, debido a ello, sería propicio volverlo tema, un algo por considerar. Asimismo, daría espacio a la esfera del pensamiento, entendido en su sentido mínimo como: “olvidar diferencias”, “generalizar”, “abstraer”.

La dificultad consiste en pretender que un enigma radical (lo inaprehensible o inadecuación por excelencia) pueda configurarse como enigma

<sup>6</sup> Decimos “por lo regular”, pues se dan casos de “empatía cero”, como los planteados por Baron-Cohen (2012).

débil (aprehensible o inteligible) y, de acuerdo con esto, elaborar sentidos. En el caso específico del sufrimiento, el problema se halla en tratar de dar un sentido al sufrimiento, enigma radical, bajo las estrategias propias del enigma débil. En otras palabras, caer en el error de abordarlo de manera categorial como si fuera susceptible de comprensión. La actitud que subyace a esta pretensión es la misma que se expuso en el ejemplo de Midas, a saber: la necesidad de com-prehensión, de tomar (aprehender) todo lo que nos circunda, de hacerlo a la medida de nuestro pensamiento en el sentido dado por Han (2017): expulsar lo distinto, agrupar todo en un género, alejarse de lo concreto y situarse en el dominio de las categorías. El sufrimiento, como otros “fenómenos” (que se manifiestan sin manifestarse), reclama más bien la actitud de Job.

Hemos pretendido entonces dejar claro que una aproximación al sufrimiento en el contexto del enigma débil puede producir discursos que se esfuerzan por recordar experiencias o vivencias de sufrimiento. De igual modo, puede conducir a generar simpatía entre quienes leen estos discursos despertando la solidaridad social o la acción; incluso, puede hacer que quien recuerda su dolor logre reconciliarse con episodios vividos en el pasado y perdonar. En síntesis, el sufrimiento mismo adquiere un carácter de utilidad; lo que era el mal radical adquiere una función en el orden personal o social. No obstante, un sufrimiento así, domesticado, vuelto familiar, aun útil, pierde la fuerza perturbadora que está en su origen, cuando no contribuye, en exceso de visión, a invisibilizarlo, tensión que expone magistralmente Herzog (2020).

No obstante, esto no quiere decir que no sea importante escuchar a las personas víctimas que sufren por las atrocidades cometidas contra ellas y en quienes el mal se presenta con todo su rigor; tampoco insinuamos que no se exija justicia de manera vehemente frente a los vejámenes cometidos. Paul Ricoeur considera que “la justicia no puede existir sin pasión” (2008, p. 233); por ello mismo es imperante escuchar a las personas víctimas, dado que estas no llegan a un tribunal a hacer una lamentación vaga de sus sufrimientos sino a erigir

el grito de la indignación, lo que comporta, según el mismo Ricoeur, múltiples exigencias, de las cuales resaltamos las siguientes:

En principio la de comprender, recibir una narración inteligible y aceptable de lo que ha sucedido. En segundo lugar, las víctimas exigen una calificación de los actos que permita poner en su sitio la justa distancia entre todos los protagonistas. Y quizás es preciso todavía oír, en el reconocimiento de su sufrimiento, la de una petición de excusas dirigida por quienes sufren a los políticos. Es solo en último lugar cuando viene su exigencia de indemnización. Pero por encima de todo, la sabiduría para todos es recordar que, en nuestras investigaciones, se dará siempre lo intrincado en la toma de decisiones en común y, en la desgracia, siempre de lo irreparable. (2008, p. 233)

Para este autor, a pesar de nuestras exigencias y nuestra capacidad de indignarnos por el sufrimiento que pesa sobre nuestro ser, siempre nos queda la congoja, el vacío insondable, siempre lo irreparable. Pero aún se espera la expresión de excusas por parte de quienes cometieron los vejámenes; esto, en expectativa de un “remordimiento —expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable— [que] anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara” (Levinas, 2006, p. 9). No es solo racionalizando el sufrimiento o asignando un valor monetario a la atrocidad como se esperaría que se repare a las personas víctimas, se trata más bien de atender el mandato radical de una alteración que nos increpa a conocer una verdad que demanda la justicia, lo cual excede todo acto evocativo.

Podemos concluir entonces que una rememoración del sufrimiento desde la perspectiva de un enigma en sentido débil conduce a una tergiversación del sufrimiento, toda vez que este es ante todo un enigma (si no “el” enigma) radical, lo que implica reconocer que la aproximación a este acontecimiento rompe cualquier intento de comprensión y por tanto se tornaría inútil dicha rememoración. Por último, quedaría por responder la pregunta: ¿tiene algún sentido recordar el sufrimiento desde la perspectiva del enigma radical? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué tipo de memoria podría surgir y

cuáles serían sus modos de expresión? Las respuestas están por construir y el camino por recorrer.

No se descarta, sin embargo, que algunas experiencias narradas se hayan aproximado al sufrimiento como enigma radical; de igual modo, tampoco habría un modo “correcto” de aproximarse a este acontecimiento. Pero si hubiera un criterio, este tendría que cumplir dos funciones: la primera, denunciar los discursos que, basados en buenas intenciones, pretenden dominar la vivencia del sufrimiento, haciéndola disponible a maniobras políticas donde la justicia jurídica queda a veces atada de manos; la segunda, mover a la responsabilidad antes que satisfacer la comprensión, incluso a riesgo de no comprender. En cualquier caso, si lo esbozado respecto al enigma radical tiene algún asidero, la rememoración del sufrimiento no podría tener ninguna utilidad, ningún para qué. Es preciso confiar en que nos hallamos en un terreno allende las razones en las que puede existir una proximidad a la “comprensión” del sufrimiento, aun cuando en su enigma radical este se nos oculte.

### Consideraciones finales

En el artículo, se trató de explorar la tensión existente entre el sufrimiento como acontecimiento enigmático que signa lo humano y la posibilidad de su rememoración. Esto a partir de dos metáforas. Se estableció una diferencia entre el enigma débil y el enigma fuerte o radical, tratando de mostrar las dificultades de abordar el sufrimiento desde la óptica del enigma débil. Finalmente mencionamos el modo como el sufrimiento seduce los esquemas cognitivos, llamando a la comprensión y, en cierta medida, dotándolo de sentido y utilidad; no obstante, advertimos el riesgo que esto implica y la necesidad de aproximarnos al sufrimiento con una actitud de responsabilidad que preserve su carácter de perturbación, interrupción, exceso. No se trata, sin embargo, de una propuesta acabada sino de notas que plantean un punto que requiere discusión. En cualquier caso, la motivación en este trabajo fue el interés por hacer justicia epistémica a las personas

sufrientes que, como en ocasiones ocurre, pierden su rostro y adoptan o se les imponen máscaras de personajes. Queda un largo camino por recorrer frente a lo pactado en el acuerdo de paz, sobre todo en el componente de las personas víctimas frente a un sistema de justicia, verdad, reparación y no repetición, promovido por una “justicia transicional que busca llevar a juicio a los perpetradores, revelar la verdad acerca de los crímenes pasados, brindar reparaciones a las víctimas, reformar las instituciones abusivas y promover la reconciliación” (Paul van Zyl, citado por Valencia L. *et al.*, 2019, p. 366).

## Referencias

- Aguirre, J. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. *Alpha*, 30, 169-180. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012010000100013>
- Aguirre, J. (2017). El concepto levinasiano de sensibilidad: Función gnoseológica, ambigüedad y proximidad. En W. Silva y T. Arbeláez (eds.), *El humanismo del otro: La puesta en vilo de las humanidades* (pp. 109-136). Editorial Bonaventuriana.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Gredos.
- Baron-Cohen, S. (2012). *Empatía cero: Nueva teoría de la crueldad*. Alianza Editorial.
- Betancur, M., Girón, J., Urrego, A., Marín, M. y Bedoya, J. (2013). *Los retos de la paz y la potencialidad de la memoria para avanzar hacia un proyecto societal democrático e incluyente: Informe de derechos humanos*. Instituto Popular de Capacitación.
- Biblia de América*. (1999). Sígueme-Verbo Divino.
- Borges, J. (1944). Funes el memorioso. En *Obras completas 1923-1972* (pp. 485-490). Emecé.
- Cambridge dictionaries online*. (2011). <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/>
- Critchley, S. (2015). *The problem with Levinas*. Oxford University Press.
- De la Calle, C., Castañera, C. y Giménez, P. (2020). La incomunicabilidad del misterio del sufrimiento. *Comunicación y Hombre*, 16, 303-315. <https://doi.org/10.32466/EUFV-CYH.2020.16.605.303-315>
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo Libros.
- García-Baró, M. (2012). El dolor no enseña siempre. *Revista Crítica*. <http://www.revista-critica.com/la-revista/monografico/analisis/385-el-dolor-no-ensena-siempre>
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos I*. Alianza.
- Guglielmucci, A. (2018). Yo (no) soy una víctima. Categorización institucional y (des)marcación social durante procesos de justicia transicional en Argentina y en Colombia. En B. Londoño y L. González. (eds.), *La voz de las víctimas: Reto para la academia ante el posconflicto* (pp. 11-44). Editorial Universidad del Rosario.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Herzog, B. (2020). *Invisibilization of suffering: The moral grammar of disrespect*. Palgrave Macmillan.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.
- Jaramillo, L. y Aguirre, J. (2012). Una mirada al mundo ético de la vida a partir de la experiencia del dolor clínico. *Revista UDCA Actualidad & Divulgación Científica*, 15(1), 9-17.
- Jaramillo, L. y Aguirre, J. (2015). De personajes a personas: Una aproximación ético-epistemológica a la investigación en educación. *Revista de Investigaciones UCM*, 15(26), 146-156. <https://doi.org/10.22383/ri.v15i2.51>
- Jaramillo, D., Cortés, E. y Jaramillo L. (2020). Experiencia, memoria y responsabilidad: La escuela como lugar de encuentro y donación. *Teoría de la Educación*, 32, 147-162. <http://dx.doi.org/10.14201/teri.21167>
- Levinas, E. (1993). El sufrimiento inútil. En *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 115-126). Pre-Textos.
- Levinas, E. (2005). Enigma y fenómeno. En *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (pp. 289-308). Síntesis.
- Levinas, E. (2006). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Luna, A. (2020). *Sufrimiento y encubrimiento en las personas que han sido víctimas del conflicto social y armado colombiano* [proyecto de maestría]. Universidad del Cauca.
- Nemo, P. (2005). *Job y el exceso del mal*. Caparrós.
- Ovidio (2003). *Metamorfosis*. Cátedra.
- Palou-Loverdos, J. (2018). Memoria y justicia transicional en los acuerdos de paz de Colombia. *Novum*

*Jus* 12(2), 113-127. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2018.12.2.6>

Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.<sup>a</sup> ed.).

Ricoeur, P. (2008). *Lo justo 2: Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Trotta.

Todd, J. y Todd, S. (productores) y Nolan, C. (director). (2000). *Memento* [cinta cinematográfica]. Newmarket Films Team Todd.

Unamuno, M. (1984). *Del sentimiento trágico de la vida*. Sarpe. [Publicado originalmente en 1912].

Valencia, L., Valencia, G. y Banguero H. (2019). *La reestructuración unilateral del acuerdo de paz: A dos años de la firma del Teatro Colón*. Unicatólica.

