

TRAGEDIA Y LOGOS: DEL ESTATUTO RETÓRICO DE LA COMPRENSIÓN.

Sergi Pascual Sedó. Universidad de Barcelona.

Dice Aristóteles en un célebre fragmento de la *Política*¹ que el hombre es el único animal dotado de palabra; que ésta existe para manifestar lo conveniente y lo perjudicial así como lo justo y lo injusto; y que la participación comunitaria de estas cosas constituye la *polis*. Pues bien: nuestra pregunta aquí será justamente por el modo en que la palabra puede reunir a los hombres para vivir bien.

La relación que nos interesa podría formularse así: para poder «realizar» la *polis* necesitamos ser capaces de ponernos de acuerdo, y esta comprensión de unos y otros —que es comprensión de nosotros mismos a través del *nosotros* que somos— la ganamos de algún modo en la participación de lo que aparece mediante el *logos*.

Ocurre, sin embargo, que tal comunidad de sentido tiene la problemática estructura de lo que guía a modo de fin y, por ello, está siempre en el horizonte de aquello por conseguir. En otras palabras: el sentido y la palabra se sitúan en el origen como tarea, lo que implica que el fundamento de la *polis* sea, como todas las humanas, una empresa susceptible de fracaso.

En este punto arrancan las reflexiones que aquí se presentan, pues parece que hoy, con renovada necesidad, debemos volver a rumiar la palabra que nos sea propia, aquella cuya ausencia desorienta. La convicción que articula el trabajo propuesto es que podemos reconocer en la crisis de la comprensión² una crisis de la palabra mediante la cual nos entendemos, nos expresamos y nos decimos. Por ello nos acercaremos a la tragedia, por ser el lugar del mal y del dolor aquel en el que el *logos* se torna paradigmáticamente problemático. Acaso allí se nos desvele de nuevo algo de lo que podemos hacer con palabras. El propósito es el de siempre: conseguir una mejor interpretación de quienes somos; los medios, una revisión del *logos* que vehicula nuestro modo de *hacer* experiencia.

Quisiera señalar cuatro momentos en el desarrollo de esta comunicación.

1. Un acercamiento a la noción de *límite* a partir del fenómeno de lo trágico.
2. Una reconsideración de la *palabra* a partir de las reflexiones iniciales a propósito del mal y el dolor.
3. Vuelta sobre uno de los usos del lenguaje que, por ser fronterizo con lo que la realidad nos permite habilitar mediante el *logos*, nos interesa: la *retórica*.

¹ *Política* I 2, 1253 a 7-18.

² «...Paul Valéry... (fue) el primero en detectar la bancarota del sentido común en el mundo moderno, en el que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por *los hechos*, y donde por consiguiente, somos testigos de un tipo de insolvencia de la imaginación y bancarota de la comprensión» (Arendt, H., «Comprensión y política» en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 36-7).

4. Aproximación a la idea de *comprensión* desde la estructura retórica del diálogo y a partir de la relación entre finitud humana y fragilidad del *logos*; esto es: el estatuto de proyecto de la comprensión y la palabra.

1. *Tragedia y logos. La experiencia del límite.*

No podemos desatender, cuando nuestro ánimo apunta a la pregunta por el hombre, la relación que éste mantiene con el dolor, su grado de sensibilidad ante él. Se ha dicho que el hombre debe tener una cierta idea de sí, una interpretación de su propio ser desde la cual poder vivirse. Pues bien: cuando esta cuestión fundamental se olvida (o se aparta), cuando en el relato desde el que nos entendemos a nosotros mismos el sufrimiento y la muerte no aparecen significativamente, entonces la identidad se ve condenada a la fractura, a la dispersión, al fracaso. Tarde o temprano la historia que pretendía ser la suya no da lo suficiente de sí y el yo termina muriendo desangrado por unas heridas que no reconoce como propias³.

La configuración de este fenómeno (ceguera respecto a lo que Nietzsche señalaba como «las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia»⁴) se da a dos niveles distintos: a nivel social comparece como perversión de la memoria colectiva, que ha dejado de operar como criterio fiable respecto de lo humano, pues deja caer en el olvido lo que no puede olvidarse en modo alguno⁵. A nivel individual, esto tiende a constituir a la banalidad en naturaleza, y predispone con cierta dosis de histeria a la escapatoria neurótica hacia lo luminoso.

La memoria del mal, nuestra conciencia de él, nos define como hombres. De nuestra experiencia del dolor depende, sin duda, la posibilidad de decirnos, con alguna propiedad, libres. El hombre no debiera (tampoco es que pueda a medio o largo plazo) rehuir este misterio profundo de su condición: condición mortal, condición *patética* de ser sufriente, vulnerable, quebradizo.

Estas consideraciones generales no quieren sino trazar un primer vínculo, aunque difuso, entre la pregunta por quienes somos y la pregunta por cómo sufrimos. De ahí la insistencia en la centralidad del dolor y su marginación como características de la desorientación contemporánea del hombre respecto de sí mismo. A colación introducimos ahora algunas anotaciones más acerca de la recuperación de la tragedia como patrón de experiencia.

La posibilidad de la tragedia es la negación del carácter accidental del dolor. En otras palabras: donde hay tragedia o puede haberla es allí donde un mal se torna inevitable. Hemos dicho ya que frente a ella caben radicalmente dos posturas: o bien rechazarla, negarla, expulsarla de nuestra presencia, o bien asumirla de algún modo. El problema aquí es el del sentido.

En la discriminación de lo que podemos hacer y lo que la realidad nos permite está en juego, aunque no sólo, un modelo u otro de racionalidad. Por lo que respecta al impulso

³ Cf., p.ej., respecto a lo que aparece como «una clara imposibilidad en nuestra sociedad de asumir el hecho de la muerte», Vicente Arregui, J., *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona, 1992, p. 21-65.

⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1996, p. 26-7.

⁵ Cf. también a modo de ejemplo significativo, Grass, G., *Escribir después de Auschwitz*, Paidós, Barcelona, 1999.

que niega la positividad⁶ del mal, no hay que menospreciarlo simplemente como mera superficialidad del espíritu. Nos sirve aquí también el comentario de Nietzsche según el cual la solubilidad de la existencia tiene sus raíces en la creencia de que podemos conocer el ser y que ese conocimiento nos permite rectificarlo. Según el filósofo alemán ese es el espíritu de toda Ilustración, y ese es el modo de pensar que sitúa el mal en la categoría de error rectificable⁷. Si no fallara el saber, el mal no acontecería. De lo que se sigue, contra la comprensión trágica, su estatuto contingente.

Frente a esta postura, del mal como error subsanable por un saber adecuado, alzaremos aquí una réplica en forma de contraejemplo y un modelo de comprensión alternativo.

En relación a la experiencia particular del sujeto que contradice las pretensiones de tal racionalismo podemos referirnos, entre otros, a tres lugares donde la razón resulta incapaz de reunir en forma coherente la realidad que se le presenta. Los acontecimientos a los cuales me refiero son la muerte, el dolor y la vejez (en el sentido de degeneración, de pérdida de forma). Estos son ejemplos singularmente relevantes, *topos* de nuestra existencia en los que no parece existir la posibilidad de dejar de ver lo que (nos) sucede como un mal inapelable, incorregible, lamentable –trágico. Especialmente revelador resulta el caso de la muerte, en la que aquello que venimos señalando, esa experiencia de límite, y del límite como mal radical, parece incuestionable. Este abismo, tierra estéril para el sentido, inhabilita toda pretensión de iluminación. Frente a ella, la subjetividad se rompe o se disuelve (en el caso del difunto es claro). Y es que la muerte no puede corregirse ni negarse; e intentarlo revela, de algún modo, cierta clase de perversión o locura⁸.

Por otro lado, una cultura que se fundamenta exclusivamente en una tal racionalidad, en movimiento dialéctico deviene irracional, y es entonces cuando muestra sus graves deficiencias y horrorizada tiene que retroceder ante sus productos⁹.

2. El dolor y la palabra.

Llegados aquí quisiera ahora servirme del esquema que Nussbaum plantea para entender el conflicto trágico con el objetivo de ilustrar un modelo teórico que acoge, sin resignarse al irracionalismo, la realidad del mal que intentamos situar.

El conflicto trágico no puede entenderse como un simple desacuerdo. Este conflicto aparece cuando en una situación concreta un sujeto tiene que afrontar un dilema insoluble: aquel en el que se ve obligado a escoger entre dos opciones ambas igualmente valiosas, la no realización de una de las cuales no puede dejarse de ver como una pérdida y un mal. Así, lo trágico en Antígona no es su muerte por un ideal al que cree tener que ser fiel; es posible que su decisión sea la más correcta y sus consecuencias lamentables, pero esto ni anula la tragedia ni la constituye. En el decurso de su actuar inevitablemente deja

⁶ Cualquiera que sea la artimaña de la razón con la que se pretenda resistir a considerarlo en su consistencia propia.

⁷ Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 127. Encontramos en Isaiah Berlin un diagnóstico prácticamente en los mismos términos al respecto de esta cuestión (Berlin, I., *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 1999, p. 159).

⁸ Podríamos expresar esto con la forma elemental del argumento siguiente: Los supuestos desde los que puede negarse la tragedia según el análisis nietzscheano son: 1. El ser puede conocerse y 2. Tal conocimiento nos permite dominarlo. Siendo 1 el antecedente de 2. Ahora bien, si encontramos negado el consecuente, entonces 1 no puede afirmarse, y con ello tampoco que la tragedia sea contingente. Pues bien: resulta que encontramos negado nuestro dominio del ser en lugares como la muerte. Ergo la tragedia no es contingente.

⁹ Cf. Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 149.

de atender a compromisos, obligaciones, relaciones a las que en otra situación, y en esta si pudiese, no dejaría de hacerlo. Y es en esta limitación que se manifiesta en la imposibilidad de abarcar la complejidad irreductible de lo real que el conflicto trágico hunde sus raíces.

Ahora bien: si esto es así, resulta que hay una clase de dolor, que nos nace del mal de nuestra finitud, y que no obstante podemos reconocerlo de algún modo. En el caso del conflicto trágico nos referimos a algo que escapa a nuestro control pero que sí podemos —en muchas ocasiones al menos— conocer en toda su amplitud. Y entonces el conocimiento no es vicio enmascarador o ingenua fe en lo imposible (cuando lo imposible es: que el mal y el dolor no sean) sino que, en relativa medida, actúa como una suerte de bálsamo: no se elimina la tragedia ni la contradicción, pero sí que una conciencia adecuada de ellas, es decir, aquella que se hace cargo de la insolubilidad del problema que se le plantea, ayuda a una consideración más plena y nos habilita en cierta medida para actuar (aunque sea trágicamente). El nuevo giro aquí es la posibilidad de entender la necesidad del mal como consecuencia de nuestra finitud, y por tanto, de la limitación de nuestra atención posible. La tragedia acontece, entonces, cuando la realidad nos devora, cuando nuestras minúsculas fuerzas no dan para mantener aquel orden surgido de nuestras manos y palabras. Es la finitud del sujeto aquello que lo despedaza en cuanto agente y en cuanto paciente: tanto porque se encuentra frente a dilemas en los cuales la elección nunca podrá evitar un mal, como porque es justamente esta imposibilidad la que le rompe, o mejor, la que desvela la fractura esencial de su ser finito, un ser con vocación a la tragedia.

Dijimos antes que el problema aquí era el del sentido. Y es que la experiencia del límite, del dolor, es aquella en que topan problemáticamente lo disperso, la fractura irremediable, con el acto mismo de integrar esto que nos pasa. Y es aquí, en el modo de apropiarnos del dolor, que nos ponemos en juego. Conviven en nosotros la necesidad de comprender lo que vivimos como formando parte de un relato en el que ciframos nuestra identidad, con la realidad de lo que no se deja decir porque es absurdo, porque nos rompe y porque en la medida que le damos nombre, sentido, parece que dejamos de reconocerlo como lo que es: aquello a lo que la palabra no llega. Que nuestra afectividad esté configurada literariamente, como aquí mismo veíamos el año pasado¹⁰, tiene mucho que ver con el problema que ahora apuntamos: el decir (o el callar) de lo roto. Tenemos también experiencia de esto: que cuando el dolor es muy intenso no hay manera humana de dar cuenta de ello; el único testimonio posible es el silencio. Hay males, como la muerte, frente a los cuales la palabra aparece como una traición a lo acontecido: y es que allí lo acontecido se resiste a ser acompañado por el logos.

No es necesario llegar a tal extremo para comprender que la tragedia no se deja mirar (ni decir como si se viera): por eso Edipo se arranca los ojos, y por eso también el decir que a ella refiere reclama un modo distinto del ordinario. La palabra, que de suyo reúne, debe respetar aquí la dispersión. El relato, cuya médula es el sentido que articula lo ocurrido, debe ahora construirse desde el absurdo. Se trata de un nombrar que no da unidad, porque las formas en que aparece el dolor están todas resquebrajadas. En definitiva: sí, como decía Aristóteles, la participación en lo que comparece mediante la palabra es lo

¹⁰ Cf. Vicente Arregui, J., "La configuración literaria de la afectividad", conferencia pronunciada en el Congreso "Emociones" organizado por el Dpto. de Filosofía de la Universidad de Málaga en abril de 1999.

que constituye la polis, tenemos que indagar ahora por cuál es esa clase de palabra que respeta lo que no es pleno ni perfecto y el modo como, en esa imperfección que le es propia, puede construirse la comunidad¹¹.

3. La salvación retórica de la finitud.

Si volvemos otra vez la mirada a la propuesta de Nussbaum no nos será muy difícil extraer un par más de implicaciones relevantes para nuestro problema. La caracterización que veíamos allí del fenómeno trágico estaba centrado en los hombres que actúan. Y vimos que en la medida que por nuestra limitación no somos capaces de atender a la pluralidad de instancias que en nuestro discurrir ordinario nos reclaman con vehemencia, nos veíamos condenados inexorablemente a conflictos, disyuntivos, de resolución insoluble. Nuestro régimen de atención es variable pero siempre limitado.

Recordemos también el punto crítico que señalábamos a propósito de la palabra que versa sobre el dolor: que ésta, en tanto que narra, tiende a mostrar un cierto sentido de lo narrado. Y que, a pesar de nuestra tendencia a integrar lo que nos sucede en la historia que somos, los capítulos dolorosos de ésta son justamente los que no respetan la unidad y se mantienen, por absurdos, en un margen desde el que no se dejan poseer.

Pues bien: admitiendo que hay ocasiones en las que no podemos ir más allá del silencio —queda dicho ya—; y admitiendo también que, sin necesidad de situarnos en ese extremo, tampoco podemos dejar de reconocer el mal en su carácter específico de mal a menos que prefiramos el autoengaño; finalmente lo que tenemos que ver es como podemos, pues de hecho lo hacemos, restituir nuestra unidad tras la fractura. Esto implica siempre encontrar alguna clase de sentido y operar de algún modo sobre la memoria que es condición de posibilidad de la praxis. Veámoslo.

Al inicio de este trabajo hablamos ya de algunas perversiones de la memoria que tenían que ver con su anulación o banalización. En esos casos, se dijo, la rehabilitación para la acción se efectuaba mediante un ejercicio de superficialidad. Pero entonces el mal y el dolor no se respetan, y nuestra identidad resulta mutilada a causa de un olvido indigno.

En los casos en los que se ha guardado silencio, que es señal de la profundidad del mal y el dolor, la unidad no se reestablece más que de un modo precario, y si puede decirse, fracturada. El dolor deja tras de sí un rastro vivido como cierta forma de invalidez para la acción, lo que es indicativo de que el sujeto en tanto que principio de operaciones no se ha recuperado (ni acaso tenga la intención de hacerlo) más que parcialmente¹².

Por último quisiera señalar una clase de restitución de la unidad cuya posibilidad nace en el mismo sitio en que nace su necesidad: en las relaciones entre los hombres. Ayuda a entender esta clase de fracturas —que podríamos llamar políticas, pues nacen de la vida en comunidad— la caracterización de ascendencia nussbaumiana de lo trágico como fruto amargo de la finitud, como limitación de la atención posible. Veamos. El complejo de relaciones humanas y el hecho que cada una de ellas nos interpele reclamando

¹¹ Pues el peligro de la palabra perfecta es el totalitarismo.

¹² Aunque tal extremo, probablemente, tampoco esté en su disposición de modo completo; pues, como ya señalé Aristóteles, no cabe más, si acaso, que un dominio político (esto es: no despótico) de las pasiones. Y la conciencia de ello es fundamental para el asunto que nos ocupa.

una adecuada atención lleva implícito ya desde el origen el que, en algún momento y con un poco de mala suerte, puedan desbordarnos. Esto es: que nos sitúen en la trágica disyuntiva de tener que renunciar a nuestro vínculo con *alguien*. Sobra decir que tal disyuntiva resulta trágica porque significa abandonar, y eso es un mal de nuestra finitud que causará dolor, a alguien que nos importa. Tales son fracturas dolorosas que inspiran compasión y vienen a coincidir con la definición de la tragedia que Aristóteles nos da en su *Poética*.

Pero si es en nuestras relaciones que nos hacemos vulnerables, también es en ellas que nuestra fragilidad e incluso nuestras heridas pueden cuidarse. Es en el diálogo entre amigos que la posesión de uno mismo tras la fractura se hace posible, aunque las heridas de la tragedia siempre dejen cicatriz (y aún esta sería una versión demasiado ilustrada: acaso tengamos que decir que las heridas de la tragedia quizás nunca dejan de sangrar, pero el diálogo ayuda a evitar que nos desangremos del todo). Ahora bien: ¿qué es lo que ganamos en un diálogo así entendido?

La salvación retórica de la finitud tiene que ver con esa misión que aquí encomendamos a la palabra: construir los puentes que nuestras acciones no llegaron a realizar. Esto es: nos ofrecemos palabras que, sin pretender ser o mostrar aquello que no ha sido, ganen para sí una perspectiva desde la cual la dispersión que introduce la tragedia aparezca un poco más habitable, más humana, con una forma que salve la absoluta disgregación. Este es el regalo que para sí comparten los amigos en el diálogo: la voluntad de querer ganar una perspectiva desde la que puedan mirarse con buenos ojos, salvando la distancia, y (sin con ello olvidar el dolor de la fractura) conseguir recuperarse para la acción concertada¹³. Esta operación en la que comprendemos al otro más allá de sus limitaciones, de sus fracturas, de sus males, es por decirlo así un reconocimiento de amigo: aquel en el que pasamos por alto ciertos matices y retenemos, en cambio, ciertas palabras y acciones que estimamos relevantes para poder restituir la unidad. Decidimos el valor de los gestos, las acciones y las palabras de modo que salvamos así retóricamente nuestra finitud¹⁴.

4. *Contra el logos tiránico, el futuro. La comprensión como proyecto.*

La construcción de la polis requiere de la participación comunitaria de lo que aparece mediante la palabra porque suponemos que con ésta lo que comparece es la comprensión. Pero hemos visto también que en tanto que seres finitos, nuestra pretensión de vida en común tiene tendencia a la tragedia, y por tanto para fundar la polis, es decir, para conseguir reunirnos con vistas a vivir bien, debemos estar restituyendo constantemente nuestra unidad mediante usos de la palabra cuya especificidad podemos caracterizar así: conciencia

¹³ Seguimos también aquí la idea de Arendt, para quien «*poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente» (*Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1998). «De hecho considero que sólo se puede actuar concertadamente y que sólo se puede pensar por sí mismo» («Arendt sobre Arendt», en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998).

¹⁴ Debo reconocer aquí el oportuno comentario de Dante E. Klocker al respecto: pues también en la terapia psicoanalítica se pretende una restitución de la unidad del agente tras la fractura por mediación de la palabra. Creo que el punto central allí es también un ejercicio retórico, es decir: es por la particular posición del psicoanalista que su palabra aparece revestida de una particular autoridad; lo que, en algunos casos, permitirá establecer esa perspectiva desde la que el paciente pueda recuperarse a sí mismo. El caso de los amigos es análogo en el sentido de que por su condición de amigos les reconocemos la capacidad de crear en nosotros ese ángulo de la mirada que nos permitirá volvernos a poseer de algún modo como principio de operaciones. En ambos casos nos ponemos en las manos -interpretativas- de otros.

del abismo¹⁵. Finalmente, según vimos, tal especificidad, cuando no deviene silencio, resulta ser un modo retórico y vive en el diálogo entre amigos, porque la única manera de salvar las heridas de nuestra convivencia con los hombres nace con desplazamientos de la mirada cuya condición de posibilidad reside, justamente, en la voluntad de entenderse más allá de la realidad fracturada.

Con estas últimas consideraciones quisiera concluir, advirtiendo algo muy simple, a menudo menospreciado, pero de importancia capital para interpretar nuestro intento de vida en común: y esto es, que dos no se ponen de acuerdo si uno no quiere.

Las implicaciones de esta constatación son complejas y profundas. Por lo pronto resulta que, contra la lógica de algunas de las prácticas sociales más extendidas, en la comprensión, en la convivencia, la cuestión del fundamento —es decir, la palabra entendida como discurso que articula desde una supuesta racionalidad compartida— tiene que dejar su sitio a la cuestión de la retórica —a la palabra entendida como diálogo en el que se intenta construir una perspectiva que nos permita ganar unidad, y por tanto, poseernos como principio de operaciones compartido¹⁶.

Podríamos citar ahora a Platón, para quien el diálogo era la forma del pensamiento mismo y para quien la verdad comparecía en el diálogo entre amigos, lo que no está, como se ve, muy lejos de lo que aquí se ha querido señalar. O también a Gadamer, para quien la fusión de horizontes, que será la condición de posibilidad de la comprensión y que no resulta ser sino una construcción dialogada de una perspectiva inédita, es la forma de la conversación¹⁷ y ésta, la conversación, un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo¹⁸. Pero continuemos.

La necesidad del diálogo aparece con la de ganar una perspectiva desde la que comprender el mundo, pero, sobre todo, se impone a la posibilidad de cualquier expresión tiránica del logos (entendiendo a ésta por aquella que pretende imponerse desde sí misma apelando a su intrínseca racionalidad) porque uno de los problemas del ponerse de acuerdo, y sin duda no el más marginal, es el del *pathos*. Y es que en la medida que el dolor y la fractura son propios de nuestro ser frágil y vulnerable, de nuestro ser *plural*, la palabra que busca la comunidad es una palabra siempre problemática: no esta escrita en ningún sitio, por el simple hecho de que su exigencia más grave es justamente la de reunir respetando la problematicidad de nuestra finitud dolorosa, lo que no puede nunca conseguirse sin la expresa colaboración de los implicados (tal y como ocurre en el diálogo, que muere en discurso si nuestro interlocutor no nos acompaña en él). No puede haber acuerdo sin reconocimiento, sin dialogada salvación retórica de nuestra finitud.

Termino. Un logos tiránico, ya se ha dicho, no da para la construcción de la polis porque su límite es la consideración del hombre en tanto que paciente, y esto significa que cada hombre es, en último extremo, quien tiene el poder para salvar, por lo que a él concierne, la fractura dolorosa, colaborando así con ello a construir la unidad necesaria. De esta limitación del logos tenemos toda experiencia por lo mucho que nos molesta

¹⁵ Conciencia del abismo: de la precariedad de nuestro decir de lo real, de la fractura entre la idea y lo que acaece; memoria de que aquello de lo que tenemos experiencia es siempre «más profundo» y que por tanto no se agota en nuestra representación.

¹⁶ No se trataría tanto del intento una constitución intersubjetiva del fundamento apelando como idea regulativa a una situación ideal de diálogo (garante del fondo de racionalidad del asunto), como de una asunción de la finitud insuperable desde la que se plantea todo diálogo y, por lo mismo, del reconocimiento de todo posicionamiento retórico de la verdad.

¹⁷ Cf. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1996, p. 467.

¹⁸ Cf. *Id.*, p. 463.

que alguien nos diga cómo debemos sentirnos respecto a algo¹⁹, especialmente respecto aquello que nos duele.

Y este último apunte acaso sirva para indicar una línea en que estas reflexiones podrían continuar. Y es que si esto es así, si resulta que para ganar una perspectiva de sentido respecto a la dispersión, la exigencia de una unidad del sentir ante ésta (la fractura dolorosa) parece una demanda prácticamente inalcanzable, quizá resulte que la manera que los hombres tenemos de ganar esa posición, no sea sino mirando al futuro. Acaso podamos decir por ello que la comprensión tiene un estatuto de proyecto. Que ello sea así es solidario con la idea de que es la comprensión que ganamos en esa mirada lo que constituirá la polis. Y es que en definitiva, el dolor no desaparece, pero en la medida en que somos capaces de mirar al futuro podemos recuperarnos como agentes, y en la medida que nos comprendemos los unos a los otros, en esa recuperación de la palabra y de la acción nos construimos a nosotros mismos. Y eso es un proyecto, retórico, de sentido.

Sergi Pascual Sedó
 Marina, 74- 2ª
 08912 Badalona (Barcelona)
 E-mail: sps-ask@retemail.es

¹⁹ Encontramos en este punto, quizás, la radical aporética de todo idea de comunidad (y el asunto, ciertamente, podría remitirse por extensión a la cuestión de los nacionalismos): y es que topamos con una aparente imposibilidad de decir lo *patético* -los afectos que también somos- de un modo que trascienda el particular, pues ahí el dar nombre es un gesto que parece exigir conformidad de parte de lo nombrado, y eso, en el caso de los humanos, no puede ganarse sin la colaboración explícita de los implicados. Sólo yo puedo decir (o permitir que digan por mí) cómo me siento. Y es que decirlo es un acto hermenéutico cuya tensión reside en el hecho de que la palabra que pretende explicar qué siento está esencialmente ligada a un cierto imperativo, fruto de una polaridad irreductible entre la inmediatez de lo vivido y la generalidad de la palabra. Es por ello que interpretarnos es siempre una suerte de violencia -subsumir lo particular de la experiencia bajo la generalidad del nombre-; y entonces el nombrar se convierte en una decisión sobre el ser, decisión que, por cuanto me atañe, no puede tomarse al margen de mí. De ahí que en cierto sentido sólo yo, que soy el único que puede acceder a mi intimidad, puedo reconocer una interpretación de mi identidad. Y cuando ésta aparece, cuando se pretende decir -o proponer- quienes seamos (tanto a nivel individual como colectivo), tales afirmaciones quedan siempre y esencialmente pendientes de la conformidad de aquel o de aquellos a cuyo sentir también se está determinando por medio de palabras. Que sólo en el espacio compartido del diálogo se pueda hallar una verdadera comprensión, un uso acertado de la palabra, tiene que ver con este fenómeno.