



Filosofía

gedisa
editorial

Alain Finkielkraut La sabiduría del amor

“Entre la lucha y el idilio, entre la violencia del antagonismo y la paz de la efusión hay lugar para otra forma de inquietud y otro modelo de encuentro: modelo ético, según Lévinas, modelo amoroso en la novela de James; lo cual tendería a demostrar que moral y pasión presentan afinidades a las que no han prestado suficiente atención ni los moralistas de ayer, ni los militantes contemporáneos del deseo.”

Después de un balance escéptico sobre las teorías y las prácticas que se suelen identificar con el amor, Alain Finkielkraut emprende una travesía por la filosofía y la literatura modernas y contemporáneas en busca de lo que podría haber de “verdadero amor”, más allá de las mal disimuladas formas de egoísmo, codicia e impulso de dominar al otro.

Compañero en esta travesía es el gran pensador Emanuel Lévinas. Sus estremecedoras reflexiones sobre el otro, sobre qué es para el ser humano el otro, son el hilo rojo que guía a Finkielkraut en sus incursiones en las ideas de Hegel, Pascal, Barthes y Proust, para mencionar sólo algunos nombres. Y no encuentra grandes concepciones elaboradas y maduras sobre el amor. Lo más auténtico que puede señalar tan sólo son ínfimos granitos, pepitas de oro, pequeños apuntes al margen, observaciones de paso.

Pero la tenacidad de la búsqueda no es en balde. Este libro es una de las aportaciones más intensas y más lúcidas para comprender qué es el amor humano más allá de los tópicos.

Alain Finkielkraut, nacido en París en 1949, es filósofo y autor de numerosos libros, de los que se han traducido al castellano: *La humanidad perdida*, *Ensayo sobre el siglo XX*, *La derrota del pensamiento*, *La memoria vana*, *La nueva derecha norteamericana* y *La aventura a la vuelta de la esquina*.

ISBN 84-7432-239-1



000070



Alain Finkielkraut La sabiduría del amor



Filosofía

Alain Finkielkraut

La sabiduría del amor

Generosidad y posesión



gedisa
editorial

Alain Finkielkraut

LA SABIDURIA DEL AMOR

del amor

por

Alain Finkielkraut

gedisa
editorial

Título original en francés:
La sagesse de l'amour
© Gallimard, París

Traducción: Alfredo Báez
Diseño de cubierta: Sebastián Puiggrós

Tercera edición, febrero de 1999, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 93 201 60 00
08006 - Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-239-1
Depósito legal: B-8.810/1999

Impreso en Romanyà Valls
Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Introducción	11
I. El encuentro con los otros	13
La tragedia de Adán	17
El pecado original	19
El mal y el bien	21
La ley y el amor	23
II. El amor y el poder	25
El amor y el poder	27
El amor y el poder	29
El amor y el poder	31
El amor y el poder	33
El amor y el poder	35
El amor y el poder	37
El amor y el poder	39
El amor y el poder	41
III. El amor y el poder	43
El amor y el poder	45
El amor y el poder	47
El amor y el poder	49
El amor y el poder	51
El amor y el poder	53
El amor y el poder	55
El amor y el poder	57
El amor y el poder	59
El amor y el poder	61
El amor y el poder	63
El amor y el poder	65
El amor y el poder	67
El amor y el poder	69
El amor y el poder	71
El amor y el poder	73
El amor y el poder	75
El amor y el poder	77
El amor y el poder	79
El amor y el poder	81
El amor y el poder	83
El amor y el poder	85
El amor y el poder	87
El amor y el poder	89
El amor y el poder	91
El amor y el poder	93
El amor y el poder	95
El amor y el poder	97
El amor y el poder	99
El amor y el poder	101
El amor y el poder	103
El amor y el poder	105
El amor y el poder	107
El amor y el poder	109
El amor y el poder	111
El amor y el poder	113
El amor y el poder	115
El amor y el poder	117
El amor y el poder	119
El amor y el poder	121
El amor y el poder	123
El amor y el poder	125
El amor y el poder	127
El amor y el poder	129
El amor y el poder	131
El amor y el poder	133
El amor y el poder	135
El amor y el poder	137
El amor y el poder	139
El amor y el poder	141
El amor y el poder	143
El amor y el poder	145
El amor y el poder	147
El amor y el poder	149
El amor y el poder	151
El amor y el poder	153
El amor y el poder	155
El amor y el poder	157
El amor y el poder	159
El amor y el poder	161
El amor y el poder	163
El amor y el poder	165
El amor y el poder	167
El amor y el poder	169
El amor y el poder	171
El amor y el poder	173
El amor y el poder	175
El amor y el poder	177
El amor y el poder	179
El amor y el poder	181
El amor y el poder	183
El amor y el poder	185
El amor y el poder	187
El amor y el poder	189
El amor y el poder	191
El amor y el poder	193
El amor y el poder	195
El amor y el poder	197
El amor y el poder	199
El amor y el poder	201
El amor y el poder	203
El amor y el poder	205
El amor y el poder	207
El amor y el poder	209
El amor y el poder	211
El amor y el poder	213
El amor y el poder	215
El amor y el poder	217
El amor y el poder	219
El amor y el poder	221
El amor y el poder	223
El amor y el poder	225
El amor y el poder	227
El amor y el poder	229
El amor y el poder	231
El amor y el poder	233
El amor y el poder	235
El amor y el poder	237
El amor y el poder	239
El amor y el poder	241
El amor y el poder	243
El amor y el poder	245
El amor y el poder	247
El amor y el poder	249
El amor y el poder	251
El amor y el poder	253
El amor y el poder	255
El amor y el poder	257
El amor y el poder	259
El amor y el poder	261
El amor y el poder	263
El amor y el poder	265
El amor y el poder	267
El amor y el poder	269
El amor y el poder	271
El amor y el poder	273
El amor y el poder	275
El amor y el poder	277
El amor y el poder	279
El amor y el poder	281
El amor y el poder	283
El amor y el poder	285
El amor y el poder	287
El amor y el poder	289
El amor y el poder	291
El amor y el poder	293
El amor y el poder	295
El amor y el poder	297
El amor y el poder	299
El amor y el poder	301
El amor y el poder	303
El amor y el poder	305
El amor y el poder	307
El amor y el poder	309
El amor y el poder	311
El amor y el poder	313
El amor y el poder	315
El amor y el poder	317
El amor y el poder	319
El amor y el poder	321
El amor y el poder	323
El amor y el poder	325
El amor y el poder	327
El amor y el poder	329
El amor y el poder	331
El amor y el poder	333
El amor y el poder	335
El amor y el poder	337
El amor y el poder	339
El amor y el poder	341
El amor y el poder	343
El amor y el poder	345
El amor y el poder	347
El amor y el poder	349
El amor y el poder	351
El amor y el poder	353
El amor y el poder	355
El amor y el poder	357
El amor y el poder	359
El amor y el poder	361
El amor y el poder	363
El amor y el poder	365
El amor y el poder	367
El amor y el poder	369
El amor y el poder	371
El amor y el poder	373
El amor y el poder	375
El amor y el poder	377
El amor y el poder	379
El amor y el poder	381
El amor y el poder	383
El amor y el poder	385
El amor y el poder	387
El amor y el poder	389
El amor y el poder	391
El amor y el poder	393
El amor y el poder	395
El amor y el poder	397
El amor y el poder	399
El amor y el poder	401
El amor y el poder	403
El amor y el poder	405
El amor y el poder	407
El amor y el poder	409
El amor y el poder	411
El amor y el poder	413
El amor y el poder	415
El amor y el poder	417
El amor y el poder	419
El amor y el poder	421
El amor y el poder	423
El amor y el poder	425
El amor y el poder	427
El amor y el poder	429
El amor y el poder	431
El amor y el poder	433
El amor y el poder	435
El amor y el poder	437
El amor y el poder	439
El amor y el poder	441
El amor y el poder	443
El amor y el poder	445
El amor y el poder	447
El amor y el poder	449
El amor y el poder	451
El amor y el poder	453
El amor y el poder	455
El amor y el poder	457
El amor y el poder	459
El amor y el poder	461
El amor y el poder	463
El amor y el poder	465
El amor y el poder	467
El amor y el poder	469
El amor y el poder	471
El amor y el poder	473
El amor y el poder	475
El amor y el poder	477
El amor y el poder	479
El amor y el poder	481
El amor y el poder	483
El amor y el poder	485
El amor y el poder	487
El amor y el poder	489
El amor y el poder	491
El amor y el poder	493
El amor y el poder	495
El amor y el poder	497
El amor y el poder	499
El amor y el poder	501
El amor y el poder	503
El amor y el poder	505
El amor y el poder	507
El amor y el poder	509
El amor y el poder	511
El amor y el poder	513
El amor y el poder	515
El amor y el poder	517
El amor y el poder	519
El amor y el poder	521
El amor y el poder	523
El amor y el poder	525
El amor y el poder	527
El amor y el poder	529
El amor y el poder	531
El amor y el poder	533
El amor y el poder	535
El amor y el poder	537
El amor y el poder	539
El amor y el poder	541
El amor y el poder	543
El amor y el poder	545
El amor y el poder	547
El amor y el poder	549
El amor y el poder	551
El amor y el poder	553
El amor y el poder	555
El amor y el poder	557
El amor y el poder	559
El amor y el poder	561
El amor y el poder	563
El amor y el poder	565
El amor y el poder	567
El amor y el poder	569
El amor y el poder	571
El amor y el poder	573
El amor y el poder	575
El amor y el poder	577
El amor y el poder	579
El amor y el poder	581
El amor y el poder	583
El amor y el poder	585
El amor y el poder	587
El amor y el poder	589
El amor y el poder	591
El amor y el poder	593
El amor y el poder	595
El amor y el poder	597
El amor y el poder	599
El amor y el poder	601
El amor y el poder	603
El amor y el poder	605
El amor y el poder	607
El amor y el poder	609
El amor y el poder	611
El amor y el poder	613
El amor y el poder	615
El amor y el poder	617
El amor y el poder	619
El amor y el poder	621
El amor y el poder	623
El amor y el poder	625
El amor y el poder	627
El amor y el poder	629
El amor y el poder	631
El amor y el poder	633
El amor y el poder	635
El amor y el poder	637
El amor y el poder	639
El amor y el poder	641
El amor y el poder	643
El amor y el poder	645
El amor y el poder	647
El amor y el poder	649
El amor y el poder	651
El amor y el poder	653
El amor y el poder	655
El amor y el poder	657
El amor y el poder	659
El amor y el poder	661
El amor y el poder	663
El amor y el poder	665
El amor y el poder	667
El amor y el poder	669
El amor y el poder	671
El amor y el poder	673
El amor y el poder	675
El amor y el poder	677
El amor y el poder	679
El amor y el poder	681
El amor y el poder	683
El amor y el poder	685
El amor y el poder	687
El amor y el poder	689
El amor y el poder	691
El amor y el poder	693
El amor y el poder	695
El amor y el poder	697
El amor y el poder	699
El amor y el poder	701
El amor y el poder	703
El amor y el poder	705
El amor y el poder	707
El amor y el poder	709
El amor y el poder	711
El amor y el poder	713
El amor y el poder	715
El amor y el poder	717
El amor y el poder	719
El amor y el poder	721
El amor y el poder	723
El amor y el poder	725
El amor y el poder	727
El amor y el poder	729
El amor y el poder	731
El amor y el poder	733
El amor y el poder	735
El amor y el poder	737
El amor y el poder	739
El amor y el poder	741
El amor y el poder	743
El amor y el poder	745
El amor y el poder	747
El amor y el poder	749
El amor y el poder	751
El amor y el poder	753
El amor y el poder	755
El amor y el poder	757
El amor y el poder	759
El amor y el poder	761
El amor y el poder	763
El amor y el poder	765
El amor y el poder	767
El amor y el poder	769
El amor y el poder	771
El amor y el poder	773
El amor y el poder	775
El amor y el poder	777
El amor y el poder	779
El amor y el poder	781
El amor y el poder	783
El amor y el poder	785
El amor y el poder	787
El amor y el poder	789
El amor y el poder	791
El amor y el poder	793
El amor y el poder	795
El amor y el poder	797
El amor y el poder	799
El amor y el poder	801
El amor y el poder	803
El amor y el poder	805
El amor y el poder	807
El amor y el poder	809
El amor y el poder	811
El amor y el poder	813
El amor y el poder	815
El amor y el poder	817
El amor y el poder	819
El amor y el poder	821
El amor y el poder	823
El amor y el poder	825
El amor y el poder	827
El amor y el poder	829
El amor y el poder	831
El amor y el poder	833
El amor y el poder	835
El amor y el poder	837
El amor y el poder	839
El amor y el poder	841
El amor y el poder	843
El amor y el poder	845
El amor y el poder	847
El amor y el poder	849
El amor y el poder	851
El amor y el poder	853
El amor y el poder	855
El amor y el poder	857
El amor y el poder	859
El amor y el poder	861
El amor y el poder	863
El amor y el poder	865
El amor y el poder	867
El amor y el poder	869
El amor y el poder	871
El amor y el poder	873
El amor y el poder	875
El amor y el poder	877
El amor y el poder	879
El amor y el poder	881
El amor y el poder	883
El amor y el poder	885
El amor y el poder	887
El amor y el poder	889
El amor y el poder	891
El amor y el poder	893
El amor y el poder	895
El amor y el poder	897
El amor y el poder	899
El amor y el poder	901
El amor y el poder	903
El amor y el poder	905
El amor y el poder	907
El amor y el poder	909
El amor y el poder	911
El amor y el poder	913
El amor y el poder	915
El amor y el poder	917
El amor y el poder	919
El amor y el poder	921
El amor y el poder	923
El amor y el poder	925
El amor y el poder	927
El amor y el poder	929
El amor y el poder	931
El amor y el poder	933
El amor y el poder	935
El amor y el poder	937
El amor y el poder	939
El amor y el poder	941
El amor y el poder	943
El amor y el poder	945
El amor y el poder	947
El amor y el poder	949
El amor y el poder	951
El amor y el poder	953
El amor y el poder	955
El amor y el poder	957
El amor y el poder	959
El amor y el poder	961
El amor y el poder	963
El amor y el poder	965
El amor y el poder	967
El amor y el poder	969
El amor y el poder	971
El amor y el poder	973
El amor y el poder	975
El amor y el poder	977
El amor y el poder	979
El amor y el poder	981
El amor y el poder	983
El amor y el poder	985
El amor y el poder	987
El amor y el poder	989
El amor y el poder	991
El amor y el poder	993
El amor y el poder	995
El amor y el poder	997
El amor y el poder	999

Título original en francés:
Le visage de l'autre
© Gallimard, París

Traducción: Alfredo Buc
Diseño de cubierta: Sebastián Paganó

Primera edición, febrero de 1998, Barcelona
Hoja de vida

Reservados todos los derechos para todas las ediciones en castellano

© de Editorial Gedisa, S.A.
Manuel, 460, 08014, Barcelona
Tel. 93 291 67 33
08036 - Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7410-234-3
Depósito legal: B-2210-1992

Impreso en Dinamarca
Vendegår, 1, DK-7450, Carlsborg

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
de impresión, en forma electrónica, mecánica, o por cualquier otro sistema,
sin el consentimiento escrito de la editorial.

INDICE

Introducción	11
I. El encuentro con los demás	13
La tragedia de Oblomov	13
El miedo en la oscuridad	17
El rostro	21
Piel con arrugas	28
La vergüenza	30
El animal en la jungla	33
II. El rostro amado	38
La vacilación	40
El eclipse de la belleza	43
Albertine dormida	47
Juntos, pero no todavía	50
El sufrimiento	54
El dominio	56
Eros y comunicación	59
III. Rostro y rostro verdadero	64
De la tontería	65
El privilegio del sobreviviente	71
Germana Stefanini	73
El veneciano desarraigado	77
Rostro y rostro verdadero	79
IV. Desembrujar el mundo	83
Un ateísmo radical	85
Una modalidad del judaísmo	90
El siglo XX	94

V.	La experiencia del prójimo	99
	La objeción del realismo	102
	"En cierto sentido, nada es más molesto que el prójimo"	104
	El odio al otro hombre	111
	La nariz étnica	116
	El rostro tragado	121
VI.	¿Quién es el otro?	128
	El epitafio de Germana Stefanini	128
	El celo compasivo	131
	La tortilla de Condorcet	138
	El monstruo caliente	142

Introducción

En muchas lenguas hay una palabra que designa al mismo tiempo el acto de dar y el acto de tomar, la caridad y la avidez, la beneficencia y la codicia; es la palabra *amor*. El ardiente deseo que tiene un ser de todo aquello que pueda colmarlo y la abnegación sin reservas convergen paradójicamente en un mismo vocablo. Se habla de amor en el caso de la apoteosis de la preocupación por uno mismo y también en el caso de la preocupación por otra persona llevada a su paroxismo.

Pero, ¿quién cree aún en el desinterés? ¿Quién toma por dinero en efectivo la existencia de modos de comportamiento benévolos? Desde los albores de los tiempos modernos todas las genealogías de la moral hacen derivar de la codicia y la ambición, la gratuidad y los actos nobles, del deseo de adquirir. No hay olvido de sí mismo que no se revele en beneficio de uno mismo, no hay prodigalidad sin compensación, no hay generosidad que en secreto y simbólicamente no sea gratificante, no hay ofrenda, por fin, que no traicione la necesidad imperialista de obrar sobre otro y de poseerlo. Toda acción de dar es acción de rapiña y todos nuestros modos de conducta son lucrativos: eso es lo que pensamos espontáneamente y para nosotros la lucidez es lo que hace que se manifieste, bajo la aparente devoción, la realidad omnipresente del egocentrismo. El hombre tal cual es el hombre menos la acción de dar. Desembarazado de los preceptos religiosos o morales y ateniéndose exclusivamente a los hechos, el pensamiento positivo sólo retiene del amor el instinto de apropiación; es el pensamiento normativo el que opone a la voracidad

universal y al reino de cada cual para sí el valor del desinterés: el amor al prójimo define al hombre tal como debería ser o tal como será mañana, una vez que la historia haya borrado su pasado de opresión.

La preocupación por ver claro en la cuestión inspiró esta división. Sin embargo, no es seguro que relegando el amor al prójimo a la esfera del ideal estemos en mejores condiciones para concebir lo real. Por el contrario, bien pudiera ser que tengamos necesidad de conceptos anticuados y de otra realidad diferente de la de la posesión para comprender la relación original con los demás y, a partir de allí, para comprender tanto la relación amorosa como el odio por otra persona.

I

El encuentro con los demás

La tragedia de Oblomov

Inmediatamente después de la liberación, Jean Wahl funda en París, en la calle de Montagne-Sainte-Geneviève, el Colegio Filosófico. Esta institución, hoy completamente olvidada, fue durante algunos años el lugar del pensamiento vivo en Francia. En efecto, allí se oían discursos no académicos, se llevaban a cabo nuevas investigaciones, prospecciones arriesgadas que no tenían su lugar ni en la universidad ni en las grandes revistas cada vez más movilizadas por los combates de la época.

Hay que representarse ese colegio como una especie de espacio que estaba al abrigo de todos los conformismos, como una cuña del saber sustraída a la naciente tiranía de la política y que estaba al propio tiempo liberada de una tradición filosófica pusilánime y soñolienta. La experimentación intelectual podía desplegar allí sin ambages, sin complejos y a veces sin precaución: sólo tenía que rendir cuentas a sí misma.

En un clima de apertura general y de curiosidad por todo, ningún tema, por trivial, por subalterno que fuera quedaba fuera del campo de investigación de la filosofía. Allí ya no había objetos de pensamiento privilegiados o específicos, no había una realidad apriori filosófica: la busca de la significación parecía ilimitada. Entre lo fundamental y lo insignificante no se decidía de antemano, pues se rechazaban las distinciones habituales. Al suspender sus antiguos criterios, la filosofía se *comprometía*, se *encallaba*, se detenía en sectores de la existencia que hasta en-

tonces nunca había frecuentado: orientaba el pensamiento a dominios cotidianos considerados antes indignos de la curiosidad filosófica. El filósofo se sentía liberado: ya no era ese hombre grave, prisionero de una concepción petrificada de lo que es importante y de lo que no lo es, condenado a la perpetuidad de los grandes problemas. El filósofo se reconciliaba ahora con el mundo vivido y todos los temas atraían su reflexión, aun aquellos, y sobre todo aquellos, que antes no había podido tratar sin rebajarse.

¿Cómo explicar esta repentina bulimia? Por el descubrimiento casi simultáneo de Hegel, Husserl y Heidegger. Con ellos, en efecto, la filosofía ya no podía contentarse con ofrecer la respuesta cartesiana "yo soy un ser pensante" a la pregunta "¿quién soy?"¹ La realidad humana ya no se definía tan sólo por la razón o el entendimiento, sino en virtud de estos dos enredos fundamentales: el encuentro con los demás y la relación con el ser. Digo enredo y no conocimiento porque lo que da prioritariamente acceso al ser o a los demás es, no el saber, sino fenómenos anteriores a la reflexión, malestares impalpables, estados de ánimo considerados durante mucho tiempo como ciegos o puramente sintomáticos. Inmenso desbarajuste: la situación se embarullaba en las distinciones entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", entre lo que, en el hombre, es aprehensión del mundo y lo que es manifestación de sí mismo. Las cuestiones últimas se enraizaban en la experiencia inmediata y hechos que se creían de orden puramente psíquico mostraban su poder de revelación. La angustia, por ejemplo, ya no era un rasgo de carácter o una caída momentánea en lo irracional, sino que era un camino de acceso a la nada, directo e irreductible.

Mientras el freudismo extendía la competencia de la psicología a todas las manifestaciones humanas, la fenomenología (puesto que ése es el nombre de este método) divulgaba en cambio el drama metafísico que se desarrolla en las pequeñas cosas de la vida. De manera que así las

¹ Véase Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, colección "Tel", pág. 163.

preocupaciones plebeyas se abrían a los problemas aristocráticos del pensamiento y como dice Lévinas en su presentación de *Le temps et l'autre*, colección de conferencias pronunciadas en el Colegio Filosófico: "Las palabras que designaban aquello por lo que los hombres siempre se habían preocupado sin atreverse a imaginarlo en un discurso especulativo asumían la dimensión de categorías".²

La obra de Emmanuel Lévinas sólo era conocida y apreciada entonces por un pequeño círculo de especialistas; se lo escuchaba en el Colegio Filosófico, pero sus palabras apenas encontraban eco en los grandes debates de posguerra. Por lo demás, hubo que esperar más de treinta años para que el público de este filósofo discreto y riguroso desbordara el marco de los técnicos de la filosofía y para que su trabajo tuviera por fin resonancias en la vida intelectual. Atenidos al sentido de la historia o impulsados por la urgencia revolucionaria, los pensadores durante mucho tiempo consideraban *anticuada* esta meditación *inactual* sobre la responsabilidad respecto del prójimo cuando no la ignoraban lisa y llanamente. La recesión del marxismo apartó el obstáculo: hoy se va descubriendo a Lévinas, es decir, se descubre además de la gravedad de su preocupación ética, el inesperado encanto que ejerce la presencia de temas novelescos en el discurso austero de la filosofía.

¿Qué es la existencia? A esta pregunta majestuosa Lévinas responde con la narración de un minúsculo drama, el drama que abruma al pobre Oblomov. Oblomov, célebre personaje de la literatura rusa, padece un mal común: la pereza que este hombre radicaliza hasta llegar a un repudio total de toda forma de acontecimiento. Oblomov aspira a una calma total y nunca logra realizar por completo su ideal. Propietario, vive de las rentas de sus tierras, pero esa ociosidad lo acapara aún en demasía. El hombre tiene que ocuparse de la administración de su dominio, hacer visitas, vivir, en una palabra, y su pereza monumental se revela contra todas esas concesiones. Entonces se

² Lévinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, pág. 12.

enclaustra, huye de toda animación y se refugia en la apatía, y hasta impide que la luz del día entre dentro de las cuatro paredes de su habitación. ¡Nada le vale! En el aire hay siempre demasiada vida para Oblomov, percibe demasiado tumulto y trajín en su inacción: aun cuando dejara de abrir la correspondencia que el correo le trae, aun cuando confiara a otros el trabajo de administrar sus propiedades, expulsara a los últimos importunos, se pasara la vida acostado, en suma, aun cuando decidiera de una vez por todas romper todo lazo con el mundo exterior para abandonarse a una indolencia absoluta, a un sopor sin obstáculos, aun así le quedaría a Oblomov esta realidad, este peso, esta carga, esta empresa de la que no se puede desertar: la existencia. Uno puede hacer huelga en cualquier actividad, menos en ser. Oblomov aparta los obstáculos que se oponen a su reposo sólo para tropezar con este escollo insuperable. Su pereza es un inútil suspiro.

Existir, dice Lévinas en sus conferencias del Colegio Filosófico, es un peso y no una gracia. Es un encadenamiento de uno mismo con uno mismo, es para el yo el hecho de estar sin cesar estorbado por sí mismo, atascado en sí mismo. La existencia se impone con todo el peso de un contrato irrevocable. Uno no es, uno *se es*, afirmación que es como un eco de esta fórmula de Sartre contenida en *L'âge de raison*: "Existir es esto: beberse sin sed".

Esa es la obligación que inspira a Oblomov "una aversión impotente y sin alegría".³ En su lascitud a priori hay una protesta contra la pesada carga de la existencia. Detrás del "hay que hacer", que todas las mañanas lo fatiga con sus fastidiosas recomendaciones, Oblomov percibe un "hay que ser" más inexorable y más desalentador aún. Porque, en efecto, ese perezoso no es el titular de un vil defecto, la víctima de un remoto traumatismo o el representante de una clase afectada de impotencia, sino que es un ser que rechaza, sin tener los medios para hacerlo, su condición de ser. Más que un símbolo social o un índice de neurosis, su letargo es una experiencia ontológica.

³ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1978, pág. 38.

Al evitar todos los enredos y siendo inepto para las grandes tragedias, Oblomov atestigua esta tragedia fundamental: por fatiga o atonía, el hombre se arredra ante la existencia, va arrastrando los pies, a veces quisiera decir "un momento de respiro", pero la evasión es imposible, pues el hombre está encajado en el ser.

El miedo en la oscuridad

Para poder llegar a esta problemática es menester superar dos prejuicios contradictorios: el sarcasmo y el miedo, la suficiencia y el complejo de inferioridad. En efecto, la filosofía provoca una reacción doble de fuga en el lector cultivado, en ese que antes se llamaba el hombre honrado. Como es escéptico, sólo tiene una confianza limitada en esas construcciones nebulosas que no dejan subsistir nada del mundo exterior, en esos sistemas que disecan la vida en el momento mismo en que pretenden tratarla. Ese lector se irrita al ver la experiencia humana encerrada en textos abstrusos y convertida —¡colmo de desvergüenza!— en un conocimiento esotérico, en una ocupación de especialistas seleccionados con cuidado. Lo que el profano no perdona a los filósofos es el hecho de que éstos se adueñen de los problemas de todo el mundo, de que los profesionalicen, de que los oscurezcan y de que por fin los restituyan pero en un lenguaje del que queda excluido todo el mundo.

Pero ese lector burlón es también un lector intimidado: lo que en él desapruueba la abstracción especulativa es el sentido común, aunque al mismo tiempo se siente demasiado limitado, demasiado irremediabilmente ramplón para ser admitido en esas discusiones de iniciados. Al comprobar con resignada tristeza que la reflexión tiene sus principios y que él no está preparado para ejercer el pensamiento puro, renuncia a él por incompetencia. Si evita la filosofía con rodeos lo hace de algún modo con cierto respeto, con un espíritu melancólico de deferencia y de abdicación porque está persuadido de que no se encuentra a la altura de las circunstancias. De una manera

general, menos lo asustan las ciencias humanas que esta disciplina abrupta y soberana que afronta lo esencial sin ninguna mediación. En suma, lo que hoy prevalece es una imagen a la vez soberana e irrisoria de la actividad filosófica: cumbre de todos los saberes y paroxismo de irrealidad, gramática del pensamiento y pura gratuidad verbal. La malevolencia (¿por qué buscar el mediodía a las dos de la tarde?) y la humildad (¿quién soy yo para arriesgarme hasta estas cimas?) se conjugan y divorcian la filosofía de la cultura viva. La fenomenología ciertamente no puso fin a esta segregación: verdad es que la fenomenología demuestra que el mundo se nos revela, no en el conocimiento, sino en nuestras preocupaciones y cuidados, en nuestras aventuras, en nuestra frivolidad misma; la fenomenología hace de lo "pequeño" e insignificante el camino de acceso a lo "grande" y atestigua así una maravillosa predilección por lo ínfimo, pero nada más. La causa está perdida, estos argumentos carecen de poder. Apenas la cuestión del "ser" aparece en el centro de un texto, la mayoría de los lectores se aparta inmediatamente, presa de un mezclado sentimiento de desdén y de terror.

Con todo, Lévinas debe a la gran distinción heideggeriana entre el estar aquí y el ser, entre lo que existe (individuo, género, colectividad) y el hecho o el evento de la existencia el haber podido hacer revivir desde el interior la experiencia del mundo más pueril y la más especulativa que se pueda imaginar: el miedo experimentado por el niño que está solo en la oscuridad. Hacer revivir y no interpretar como hace la psicología. "El nuevo estremecimiento filosófico"⁴ introducido por el autor de *L'être et le temps* permitía suspender la explicación por la madre: cuando el niño no puede dormir, y todas las luces están apagadas, se pone a escuchar el murmullo impalpable de la noche y entonces lo que aprehende es, en su pureza, la existencia sin existente, la forma anónima del ser.

En toda la habitación reina el silencio, las cosas parecen retornar a la nada y sin embargo el oído al acecho

⁴ Lévinas, *L'existencialisme, l'angoisse et la mort*, en *Exercices de la Patience*, nº 3/4, 1982, pág. 26.

percibe una extraña batahola en la inmovilidad. No hay nada, pero ese vacío es denso, esa paz es un alboroto, esa nada está poblada de minúsculos temblores y deflagraciones inasibles; no hay nada sino el ser en general, el inevitable rumor del *hay*. Siempre *hay*, aun cuando no haya algo; eso es lo que comprueba el niño. El espanto nace en él al sentirse como absorbido por esa existencia sin contornos y no una existencia de formas monstruosas o de imágenes fantásticas que aparecen a favor de la oscuridad. El espanto infantil quita el velo a la existencia en lo que ésta tiene a la vez de impersonal y de continuo, es algo que no se detiene nunca. ¿Qué es eso? El evento de ser.

En el silencio nocturno lo que horroriza es, no la muerte, sino el ser. Uno está menos aterrado por la cesación de la existencia que por esa existencia *incesante* que lo envuelve a uno. No hay pausa alguna en ese concierto, no se da ningún desgarrón en la perpetuidad del ser. De suerte que en la noche el niño, que tiene una experiencia heideggeriana, abandona al mismo tiempo la atmósfera de esta filosofía. En la angustia no tiene la revelación de la nada, pero en el espanto se le revela su imposibilidad. En medio del silencio más puro, cuando están suspendidas las actividades cotidianas, cuando todo duerme alrededor, lo que surge en lugar de la nada es un chapoteo casi inaudible, una atmósfera, una materialidad. La existencia no queda abolida. ¿Espanto irrisorio? Tal vez lo propio del hombre proceda de esta experiencia más determinante que la angustia de la nada: el horror del ser.

Al llegar el día, cada cosa vuelve a ocupar su lugar, cada objeto vuelve a adquirir su nombre. El ser se cubre con un velo, se desparrama en realidades distintas. El mismo yo retorna a su identidad. Se yergue, emerge de la indeterminación, asume un ser que es de nuevo su ser junto con otros seres. La luz torna a personalizar el mundo y disipa la pesadilla del *hay*. Victoria incompleta, sin embargo, pues existir supone suspender el anonimato del ser, forjarse un dominio privado, un universo propio —la identidad—, pero al mismo tiempo significa no poder huir de la existencia, ausentarse de ella. Existir es permanecer, en virtud de estar encadenado a uno mismo, adherido a la pegajosa

liga del ser. Sartre, y en esto está muy próximo a Lévinas, dice que la existencia es una espesura que el hombre no puede abandonar. Ese peso, esa imposibilidad de romper con la existencia, esa presencia continua del yo frente a sí mismo es el tributo que cada uno de nosotros paga a la universalidad del *hay*. De ahí procede, como se vio, la languidez de Oblomov. En efecto, más allá de sus móviles circunstanciales, la pereza y la fatiga son malestares metafísicos, momentos en los que el que existe asume la existencia a regañadientes porque se siente definitivamente atrapado en ella. Se da cuenta de que al erguirse no está salvado sino que por el contrario se encuentra aún atascado.

“El yo (*je*) siempre tiene un pie cogido en su propia existencia.

Exterior en relación a todo lo demás, el yo es interior en relación consigo mismo, ligado a sí mismo. Está permanentemente encadenado a la existencia que asumió. Esta imposibilidad para el yo de no ser sí mismo marca el carácter fundamentalmente trágico del yo, el hecho de que esté clavado a su ser.”⁵

Lo lógico es el cautiverio en el ser y no la angustia de la nada. Lo trágico está en el hecho de que el yo se encuentra encadenado a sí mismo; no se trata de lo trágico de un poder ejercido sobre el yo por una fuerza ajena a él. Nuestra filosofía espontánea opone la libertad —posesión de sí mismo— a la alienación, que es dominio del otro. Nuestra filosofía espontánea así como la moral más corriente (ser dueño de sí mismo) y los discursos modernos de la liberación reclaman para el sujeto una autonomía y quieren asegurar el desarrollo pleno de su propia realidad al emanciparlo de las fuerzas exteriores a las que empero permanece sujeto. Pero la pereza, la fatiga o el insomnio, sensaciones a las que no se ha prestado suficiente atención, nos colocan por encima de esta tradición filosófica y por encima de esta modernidad; dichas experiencias descubren en el fastidio y el malestar de ser uno mismo la

⁵ Lévinas, *De l'existence à l'existant*, pág. 142.

alienación por excelencia. Quien impone la servidumbre original es, no el *otro*, sino *el ser*, pues el primer amo es el sí mismo que estorba sin remisión al yo, y el lazo inicial en el que la conciencia se descubre cautiva es el lazo de la identidad. Más profundo y más determinante quizá que el deseo de ser uno mismo, de encontrarse, de purificarse de las escorias extrañas, es el sueño de verse liberado de su sí mismo, de escapar a la fatalidad de retornar a uno mismo.

El rostro

En 1947, Lévinas publica *De l'existence à l'existant*, con una faja en la que se puede leer “Donde no se trata de angustia”. De manera igualmente provocativa, no se trata tampoco en primer término de una cuestión de lucha en los grandes análisis posteriores de la relación social, del encuentro del ser humano con otro ser humano. Hablo de provocación porque junto a la angustia heideggeriana lo que domina el pensamiento de Lévinas es la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, la guerra de las conciencias. Para ilustrar este conflicto original Sartre eligió la situación en apariencia más apacible y más insignificante:

“Estoy en un jardín público; no lejos de mí se extiende el césped y a lo largo de ese césped hay unas sillas. Un hombre pasa cerca de las sillas.”⁶

La decoración es neutra y no existe ninguna trama. Todo está tranquilo, no pasa nada. Ninguna relación me liga a ese desconocido que deambula en el mismo jardín en que yo estoy. Lo que me hiere en pleno corazón y sin remedio posible es el hecho mismo del otro. Y ese hecho es violencia. Con una mirada el pacífico paseante me expulsa del paraíso en que me hallaba y me hace ver mi caducidad. Alguien me ve y eso basta para hacerme cambiar de mundo. Antes yo era libertad pura, conciencia liberada de toda imagen, “transparencia sin memoria y sin consecuen-

⁶ Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pág. 311.

cias”; pero de pronto me he convertido en alguien. Observado, escrutado, medido por una desdeñosa mirada o aun simplemente percibido por una mirada extraña, tengo una naturaleza que no puedo recusar y que no me pertenece, mi ser es ahora exterior, está enredado en otro ser. Dicho de otra manera, la aparición del otro en mi ambiente suscita un doble malestar: su mirada me reduce al estado de objeto y ese objeto se me escapa puesto que es para otro. Empantanarse y desasirse, caída y alienación: por el simple hecho de ser visto quedo de golpe petrificado, adherido a mí mismo y despojado de mí mismo. Bajo la mirada del otro, soy esto o aquello y no tengo ningún dominio sobre esa realidad petrificada.

“... el otro es para mí a la vez quien me robó mi ser y lo que hace que haya un ser que es mi ser.”⁷

De manera que porque el otro me mira me tiene cogido. Y Sartre describe todas las formas del deseo —desde la violencia sádica a la dulzura del amor sentimental— como otras tantas artimañas o estratagemas de guerra que el sujeto pone por obra para liberarse de ese dominio. Frente al otro, que me posee al verme como yo no me veré nunca, soy “proyecto de recuperación de mi ser”.⁸

En la base de la conciencia de sí mismo está, no la reflexión, sino la relación con el otro. La realidad humana es social antes de ser razonable; es social y belicosa. La vida es una novela en la que todo es lucha; ésa es la dura lección de Hegel. Todo es combate, aun los momentos más dulces, aun los gestos idílicos que parecen celebrar la paz, aun la melodía mimosa de la transparencia de las almas o de la fusión de los cuerpos. Con un rigor sin piedad, la descripción fenomenológica pone de manifiesto la agresividad y las maquinaciones que se urden detrás de la inocencia de la caricia. “La caricia no es un simple rozamiento, sino que es la modelación. Al acariciar a otra persona hago nacer su carne bajo mis dedos. La caricia es el con-

⁷ Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pág. 431.

⁸ *Ibid.*, pág. 431.

junto de la ceremonia que encarnan al otro”.⁹ ¿El exquisito contacto de las epidermis? Una trampa tendida al otro para que, al renunciar a su mirada y a su libertad, se convierta en presencia ofrecida; es una incitación a la pasividad, un intento de incorporar el ser deseado en su carne para que ya no pueda escaparse y para que yo cese de vivir bajo su mirada. Por tierna o ferviente que sea, la caricia está animada por el deseo de hacer inofensivo al otro, de desarmarlo, de transformarlo en objeto y de cercarlo dentro de los límites de su puro estar presente para que no me trascienda por todas partes. Esta es para mí una manera de tomarme insidiosamente el desquite, de no encontrarme ya expuesto a la mirada del otro, de no ser dependiente, de no estar poseído y de ser por fin dueño. Por obra de la caricia a mi vez yo petrifico y arrastro a la inercia a aquel o a aquella cuya mirada me adhirió al ser. Decididamente no hay armisticio alguno en la lucha de las conciencias. El soldado con licencia continúa siendo un combatiente: el reposo del guerrero es también una artimaña de guerra.

Lo que le interesa a Lévinas (y también a Sartre) es la situación por excelencia en la que uno no está solo. Y, fiel en esto a la lección de Hegel, Lévinas hace remontar el nacimiento del sujeto al enredo con los demás. Pero ese enredo es muy singular: lo que manifiesta no es ni un conflicto ni un idilio. Para describir el encuentro con el otro, Lévinas hace a un lado tanto el modelo bucólico como el modelo combatiente. Rechaza tanto la bobería de la reciprocidad amorosa sin nubes como la imagen despiadada de la lucha para el reconocimiento. Sin abandonar al encanto almibarado de las utopías retrospectivas, sin caer en la nostalgia sonriente y empalagosa de una edad de oro en la que los hombres se amaban, Lévinas se rehúsa por otro lado a conceder a la guerra el privilegio del origen. En una época en la que la lucidez, tanto en filosofía como en política, parece confundirse con el descubrimiento del conflicto, tenemos pues a un filósofo que se atreve a afirmar:

⁹ *Ibid.*, pág. 459.

“No es seguro que la guerra estuviera en el comienzo”.¹⁰ La guerra no es el hecho original del encuentro y, por lo demás, tampoco lo es la paz, si se entiende por ella la simpatía espontánea de corazones o “el feliz encuentro de almas fraternales que se saludan y que conversan”.¹¹ La relación social es “el milagro de la salida de sí mismo”¹² y sólo secundariamente oscila entre los dos polos de la armonía y de la guerra. Antes de ser la fuerza alienante que amenaza, que ataca o que hechiza al yo, la otra persona es la fuerza eminente que rompe las cadenas que atan el yo a sí mismo, que lo desatasca, que lo libera del fastidio, que lo desocupa de sí mismo y que lo libera así del peso de su propia existencia. Antes de ser mirada, el otro es rostro.

Rostro y no destino, figura plástica ofrecida al disgusto o a la admiración; rostro y no texto en que los movimientos del alma se inscriben y se exponen a la paciencia del desciframiento. Valéry dice que “Una obra de arte debería siempre enseñarnos que no habíamos visto lo que vemos”. La obra filosófica de Lévinas nos enseña, no a verlo de otra manera, sino a no identificarlo ya con lo que la vista puede obtener de él. Esa obra filosófica no despierta nuestros sentidos adormecidos proyectando una nueva luz sobre una realidad con la cual manteníamos una relación utilitaria o mecánica, sino que nos despierta de la percepción misma, ya sea esta estética, ya sea escrutadora, ya aprecie en el rostro el juego de la apariencia o la riqueza de los signos, ya busque un indicio de gracia o reciba la gracia, ya tenga la pasión del aspecto o la pasión del secreto. En el rostro hay visión, pero no debemos dejarnos engañar por ese parentesco óptico: el rostro es la única pieza de caza que nunca puede cobrar el cazador de imágenes, el ojo regresa siempre con el morral vacío en lo tocante al rostro del otro; ese rostro abandona las formas

¹⁰ Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1974, pág. 234.

¹¹ *Ibid.*, pág. 178.

¹² Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976, pág. 63.

que toma, hace fracasar la representación, es la impugnación perpetua de la mirada que yo echo sobre él.

“Llamamos rostro, en efecto, la manera en que se presenta el otro, *al superar la idea del otro en mí*. Esta manera no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en presentarse como un conjunto de cualidades que se formen una imagen. El rostro del otro destruye en todo momento (y desborda la imagen plástica que me deja) la idea adecuada a mi medida.”¹³

El rostro es algo que se escapa permanentemente. Lo que lo define de manera positiva es el hecho de sustraerse a la definición, esa manera de no mantenerse nunca del todo en el lugar que le asignan mis palabras más agudas o mi mirada más penetrante. En el otro siempre hay un exceso o una diferencia en relación con lo que yo sé de él. Esta desmesura, este exceso constante del ser apuntado respecto de la intención que lo apunta tiene el nombre de rostro. “Encontrar a un hombre es mantenerse alerta por obra de un enigma”.¹⁴

El rostro no es pues esa forma sensible que habitualmente se presenta con ese nombre, sino que es la resistencia que opone el prójimo a su propia manifestación, el hecho de que se sustraiga a su propia imagen, el hecho de imponerse más allá de la forma y de no dejarme entre las manos más que su despojo cuando yo creo poseer su verdad.

Este engaño es positivo y esta derrota es saludable. Para salir de sí mismo hay que perder el poder; porque el otro no se deja asimilar, no llega a ser mío y mis experiencias no son todas ellas las peripecias de un retorno obligado a mi isla natal. En el mundo sólo el rostro de los demás puede separarme efectivamente de mí mismo y hacerme conocer aventuras que no sean odiseas. Contemplo el rostro pero no lo absorbo: maravillosa impotencia sin la cual la vida, aun la más extravagante, tendría la monotonía de un viaje de uno mismo a sí mismo.

¹³ Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971, pág. 21.

¹⁴ Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pág. 125.

Poner buen rostro, cambiar de rostro, a rostro descubierto, conservar el rostro impasible, todas estas expresiones revelan las dos acepciones contradictorias que tiene la palabra "rostro" en el lenguaje corriente. Este término designa a la vez la apariencia y la esencia que se disimula en él y que se traiciona en él, los fingimientos, los artificios que impiden a la mirada llegar a la verdad del ser y aun a esa misma verdad una vez que han sido arrancadas las máscaras. Pero lo cierto es que entre confesión y comedia el rostro tiene esta fascinante particularidad de ofrecerse y de sustraerse al saber. Es el lugar del cuerpo en el que el alma se muestra y se disfraza. Uno compone un rostro, y a pesar de sí mismo pregona con él sus emociones más secretas. Uno se maquilla el rostro para gustar o para engañar a las miradas que están al acecho y uno lo exhibe empero "como una confidencia que se ignora" (Sartre). Cada cual quiere manejar su propio rostro, servirse de él como de un arma, convertirlo en un sortilegio o en una superficie impenetrable; cada uno quiere disimular sus propias negruras en la perfidia de una sonrisa o sus penas y preocupaciones en un aspecto regocijado. Los más hábiles lo logran; el alma de los menos dotados exhibe ante el público el desorden íntimo que se proponían sustraerle.

Pero, nos dice Lévinas, esta antítesis de ser y de parecer no es decisiva. Anterior a la dualidad de lo oculto y de lo descubierto, anterior a los entrelazamientos vertiginosos del alma y del cuerpo, es la desnudez del rostro. El rostro del otro está desnudo antes de ser ficticio o auténtico, pintoresco o trivial, seductor o repugnante, confidencial como un secreto por fin divulgado u opaco como un jeroglífico indescifrable. Desnudo, despojado de sus propiedades más íntimas o más aparentes, exterior a la mentira y a la verdad, distinto de su reflejo en mí, retirado y como faltando a su presencia, "el rostro es esa realidad por excelencia en la que un ser no se presenta por sus cualidades..."¹⁵

¹⁵ Lévinas, *Difficile liberté*, primera edición, 1963, pág. 326.

Pero esa realidad sobre la cual yo no tengo ningún dominio es una piel que no está protegida por nada. Desnudez que rechaza todo atributo y que no viste ningún ropaje. Es la parte más inaccesible del cuerpo y la más vulnerable. Trascendencia y pobreza. Muy alto, el rostro se me escapa al despojarme de su propia esencia plástica y siendo muy débil me inhibe cuando miro sus ojos desarraigados. Si está separado, sobrepasa mi poder. Sin defensa queda expuesto y me infunde vergüenza por mi frialdad o mi serenidad. Me resiste y me requiere, no soy en primer término su espectador sino que soy alguien que le está obligado. La responsabilidad respecto del otro precede a la contemplación. El encuentro inicial es ético, el aspecto estético viene después.

A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desgarrado como un llanto suspendido, el rostro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración: su miseria no me da lástima; al ordenarme que acuda en su ayuda esa miseria me hace violencia. La humilde desnudez del rostro reclama como algo que le es debido mi solicitud y hasta se podría decir, si no temiera uno que este término hubiera sucumbido al ridículo, mi caridad. En efecto, mi compañía no le basta a la otra persona cuando ésta se me revela por el rostro: ella exige que yo esté *para ella* y no solamente *con ella*.

De modo que no soy yo quien en primer término es egoísta o desinteresado, sino que es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba y a pesar de mí mismo mi "ser se encamina hacia otro".¹⁶

Se dice que el amor no se manda. Sabiduría superficial. El rostro del otro me intima al amor o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. Por supuesto, puedo volverle las espaldas, puedo desobedecer o rebelar-

¹⁶ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1979, pág. 67.

me contra su conminación, pero nunca estará dentro de mí poder no oírlo. Es pues vano querer oponer los rigores de la ley al fervor del amor. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda *amarlo*. Y ciertamente está, por un lado, más alto que yo en virtud de su negativa a dejarse identificar y, por otro lado, más bajo que yo porque se encuentra a mi merced. Pero la humildad y la altura son las dos modalidades de su supremacía, del ascendiente que ejerce sobre mi ser.

“El rostro se me impone sin que yo pueda permanecer sordo a su llamado u olvidarlo, quiero decir, sin que yo pueda dejar de ser responsable de su miseria.”¹⁷

Piel con arrugas

Envejecer es retirarse progresivamente del mundo de las apariencias

Goethe

El rostro no es un paisaje. Escrutarlo, por más paciencia y perspicacia que en ello se ponga, es ya errar su blanco. confundirlo con su efigie. “El rostro con el que el otro se vuelve hacia mí no se resuelve en la representación del rostro.”¹⁸ Esta concepción resueltamente no figurativa presenta así una excepción. Lévinas revela aquí su proclividad a la abstracción.

“El otro hombre dispone de su rostro que no está encerrado en la forma de la evidencia, sino que está desnudo, despojado de su forma, desprovisto de su presencia misma que podría enmascararlo aun como

¹⁷ Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, pág. 49.

¹⁸ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 190.

su propio retrato; piel con arrugas, rastro de sí misma, presencia que en todo momento es una retirada al vacío de la muerte con una eventualidad de no retorno.”¹⁹

Piel con arrugas: éste es el único elemento descriptivo, la única marca observable que el filósofo del rostro concede al lector. Pero lejos de dar cuerpo a lo otro, esta materialidad singular subraya aún más su carácter evanescente. Concretas, visibles, las arrugas sustraen al mismo tiempo al rostro del poder de la visión. En virtud de su desgaste, de los surcos que lo atraviesan, el rostro se me escapa y al mismo tiempo me manda que no lo deje solo. Presencia precaria y como roída por una ausencia, el prójimo no está todo entero en lo que veo de él: las arrugas lo excluyen de la mirada que lo capta. Las arrugas lo retiran y apartan de mi vida. Y precisamente porque se marcha, el rostro se impone. Piel con arrugas, me reclama y me abandona, me conmina y me hace a un lado, se me escapa por obra de lo que lo pone en peligro y no me incumbiría si, en su presencia misma, no estuviera a punto de eclipsarse.

En la acepción común, el rostro es solamente rostro joven. ¿Qué es, en efecto, la vejez sino el inexorable derrumbamiento, la deformación de los rasgos, los estragos que produce el tiempo en los seres hasta hacerlos irreconocibles? La vejez es devastación del rostro. Lévinas invierte completamente esta perspectiva y dice implícitamente que cualquiera que sea su edad civil, el *rostro es viejo*. La vejez no es lo que lo desfigura, es lo que lo define. Un imperceptible desfallecimiento esfuma la plenitud o la gracia de las fisonomías más juveniles. Las arrugas que echan a perder la belleza del rostro lo constituyen al mismo tiempo como esa realidad evasiva e imperativa cuya responsabilidad me incumbe. Piel con arrugas, el

¹⁹ Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Pág. 15.

otro no es el adversario de mi yo sino que es la carga que me está confiada.

La vergüenza

En el Talmud se encuentra el siguiente apólogo: Un sabio dice a su hijo: “¡Qué mal redactado está este documento!” El hijo replica en seguida: “No fui yo quien escribió esta acta, fue Judá el sastre”. “¡Nada de calumnias!””, replica entonces el padre. Otra vez, mientras lee un capítulo de los Salmos, el mismo sabio exclama: “¡Qué bien escrito está este ejemplar!” “No fui yo quien lo escribió, fue Judá el sastre”, dice el hijo. “¡Nada de calumnias!””, lo corta de nuevo el padre. Y entonces se explica que nunca hay que hablar bien del prójimo pues por ese camino se puede llegar a hablar mal de él.²⁰

En una primera consideración puede decirse que el sentido de esta moraleja es el de que todo elogio lleva consigo la inminencia de su propia inversión. Siendo el hombre lo que es y como la envidia reina sobre la multiplicidad de las pasiones humanas, uno no puede exaltar el valor de una persona sin deleitarse de antemano con las perfidias que lo harán rodar de su pedestal. Cuanto más se distingue el otro, más lo detesto por la admiración que me veo obligado a tributar a sus hazañas: será menester que ese otro me resarza después de las coronas de laurel que trenzo para celebrar sus éxitos o sus excelencias. Mis alabanzas exigen ser vengadas. La prudencia aconseja pues callar el elogio a fin de no sucumbir enseguida a la tentación de denigrar a la persona alabada.

Pero esta moraleja desengañada no agota la riqueza del relato talmúdico. El sabio replica a su hijo dos veces exactamente en los mismos términos, lo cual establece

²⁰ Véase *Aggadoth du Talmud de Babylone*, traducido y anotado por Arlette Elkaïm-Sartre, Verdier, 1982, pág. 990.

entre la apología y la calumnia un lazo de equivalencia y no sólo de causalidad. Admire uno su habilidad o ridiculice su torpeza, Judá el sastre en ambos casos es *calificado*. Aquí está la violencia primera y no en el carácter despectivo o halagador de los términos empleados. Oponer al elogio más espontáneo un perentorio “¡nada de calumnias!” significa denunciar la agresividad de esa inocente actitud: hablar de alguien, darle el tratamiento de la tercera persona.

Sin duda si seguimos al pie de la letra la prescripción talmúdica, nos veríamos condenados al silencio o al lenguaje de la pura invocación; en efecto, decir “él” ya sería hablar mal de alguien. Pero esta moral no ha de aplicarse puntualmente. Nos recuerda solamente que las demás personas no pueden ser nunca un tema como cualquier otro y que ese “él”, pronombre de la no persona, es ciertamente “la palabra más perversa de la lengua”.²¹ Se habla del prójimo por toda clase de buenas razones, pero también para no tener que responderle; uno cubre de predicados la desnudez de su rostro para no oír su llamado; uno le asigna cualidades para esquivar su emplazamiento: ésa es la esencia de la calumnia, y la mentira no es más que una agravación de esta fundamental escapatoria.

Nuestro sabio sin duda colocaría en el orden de la calumnia los generosos lemas que hoy celebran la diferencia y convierten en valores las formas de vida o las particularidades étnicas que antes eran escarnecidas o desdeñadas. Verdad es que no hay nada peor que erigir nuestro propio modo de ser en norma universal y negar el nombre de seres humanos a aquellos cuyas costumbres nos son extrañas o que exhiben otro color de piel. Ciertamente la diversidad de las culturas debe ser defendida sin cansancio contra las pretensiones del etnocentrismo. Existe empero un punto común entre la valoración de la diferencia y su exclusión: el hecho de confundir al prójimo con sus particularidades. Al pasar del desprecio a los negros o del temor a los ne-

²¹ Roland Barthes, *Barthes par lui-même*, le Seuil, 1975, pág. 171.

gros a la fórmula "Black is beautiful" se realizó un gran progreso, pero en los dos casos el rostro permanece encadenado a su manifestación, condenado a la expresión ininterrumpida de un mensaje unívoco. La idolatría perpetúa la difamación.

Si el otro es lo que es, deja de ser otro. Su exterioridad queda englobada y su fuerza imperativa disipada en beneficio de su imagen. Uno no libera al otro dotándolo de una esencia única aunque sea prestigiosa; así uno se libera de él. En suma, el rostro identificado con su diferencia es un rostro despojado de su alteridad. Ese rostro ya no acusa, ya no suplica; ha dejado de darnos vergüenza. La calumnia restableció el orden.

La turbación frente al otro precede, en efecto, a las ideas que nos hacemos de él. Verdaderas o falsas, de alabanza o de difamación, esas ideas nacen quizá todas ellas de un mismo deseo: escapar a nuestro cuestionamiento original. "En virtud de la vergüenza conferimos a los demás una presencia indudable", dice Sartre. Y Lévinas podría decir por su cuenta esta frase que hace del malestar la experiencia primera de la socialidad. Sólo que concebido por Sartre como mirada, el otro me petrifica y me convierte en objeto, adhiere mi ágil libertad al ser, en tanto que descrito por Lévinas como rostro, el otro impugna la tranquila seguridad de mi derecho al ser. Lo que me detiene, lo que paraliza mi espontaneidad es, no la mirada cosificante del otro, sino su soledad y desamparo, su desnudez sin defensa. Lo que de pronto me hace enrojecer de vergüenza y me embaraza es, no la alienación de mi libertad, sino mi libertad misma: no me siento agredido, siento que yo mismo soy el agresor. El rostro del prójimo me acusa de perseverar en el ser, egoístamente, sin consideración por todo lo que no sea yo mismo. Y la timidez que de ello resulta es la inquietud moral que surge en mí. En virtud de la vergüenza, yo no llego al conflicto, a la lucha a muerte de las conciencias, sino que llego al escrúpulo, a la conciencia de mi injusticia natural.

De manera que el rostro del otro es doblemente saludable en la medida en que libera al yo de sí mismo y en la medida en que lo desembriaga de su complacencia y de su

soberbia. Lévinas da a estas sencillas palabras "yo soy" o bien el sentido trágico de una prisión o bien el sentido de una fuerza arrolladora de conquista. Desazón e imperalismo. Fatalidad y vitalidad salvaje. "Encadenamiento a sí mismo en el que el yo se ahoga en sí mismo"²² y perseverancia en el ser en la cual el yo, escuchando la locura de su deseo o prefiriendo la sabiduría de su interés sólo tiene la preocupación de sí mismo. Ser, alienación original, significa estar uno clavado a sí mismo, pero también significa (y ésta es la primera violencia) invadir el mundo sin precaución. Al mismo tiempo es estar empantanado y desparramarse, formar *consigo mismo* una pareja tristemente indisoluble y ser *para sí* en una indiferencia soberana por todo lo demás. Esta doble manera del ser da al enredo con el rostro un contenido ético y un sabor novelesco. El rostro, al dar vergüenza al sujeto por su dinamismo devastador y por sus cálculos interesados, prescribe, tiene la fuerza de un imperativo. Al apartar al yo de sí mismo, el rostro lo aligera y lo seduce, tiene el atractivo de una aventura, "de un hermoso riesgo que uno puede correr".²³

El animal en la jungla

Como se ve, la novedad de Lévinas consiste menos en hablar de moral en un siglo político que en *desplazar* la moral, en colocar el bien no al final (dentro del cielo de la utopía, en el futuro radiante de la historia cumplida), sino en el comienzo (en la experiencia inmemorial del encuentro del ser humano con otro ser humano). El sentido original del ser para los demás no es la lucha, es la ética. El encuentro con el otro hombre provoca la responsabilidad, no el conflicto. El rostro me reclama como si fuera de mi incumbencia y lo hace antes de todo enfrentamiento conmigo. "La relación ética es anterior a la apa-

²² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 160.

²³ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 154.

rición de las libertades, a la guerra que, según Hegel, inaugura la historia".²⁴ Esto no quiere decir que antes de la guerra reinara la paz; quiere decir tan sólo que la *violencia ética* precede al choque de las conciencias y a la relación de antagonismo. El bien se apodera de mí y se me impone sin mi consentimiento. Me elige, antes de que yo lo haya elegido. Puedo desobedecerle pero no escapar de él. El mal es incapaz de borrar la vergüenza, es incapaz de romper o repudiar la sujeción al rostro del otro. "El mal se manifiesta como pecado, es decir, como responsabilidad, a pesar de uno mismo, del rechazo de las responsabilidades. El mal no está ni junto al bien ni frente al bien, sino que se encuentra en un segundo lugar, por debajo del bien."²⁵

¿Qué es el amor al prójimo? Una dimensión de la subjetividad, una modalidad de la condición humana. No es programa, sino que es drama, no es cualidad, sino fatalidad. Por efecto del rostro, la bondad se manifiesta al sujeto como una liberación y como un destino. La bondad no resulta del "yo quiero" activo en el que se reconoce tradicionalmente la actitud virtuosa. Ajena a toda especie de voluntad, está enraizada en una pasividad en la cual no estamos acostumbrados a ver nacer los valores. A pesar de mí mismo, mi interés se cambia en amor y el otro me incumbe. La preocupación ética es una divagación involuntaria, una desviación de la preocupación de uno mismo, ya se viva ésta en la desazón, ya se la practique en el egoísmo.

"El acto más sublime es el de poner a otro antes que uno mismo." A este bello aforismo de William Blake, Lévinas le agregaría una observación fundamental: el acto en cuestión no procede de una decisión magnánima, sino de una conminación a la que es imposible sustraerse. Lo sublime aparece en el extravío de la voluntad y no en su apoteosis. Para hablar del bien, Lévinas vuelve a introducir los vocablos anticuados de desinterés, de santidad o de

²⁴ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 33.

²⁵ Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, pág. 81.

gloria, sólo que los emplea en un lugar en el que uno nunca hubiera esperado encontrarlos. El lenguaje es corneliano y la intriga raciniana. En efecto, aquí se trata de *agape* y de *eros*, tanto del amor al prójimo como de la pasión amorosa. "Nadie es bueno voluntariamente":²⁶ uno no decide perder la cabeza, ponerse en campaña, olvidar la prudencia y rechazar sin beneficio los consejos y los cálculos de la razón utilitaria. Uno no decide obrar contra su propio bien. Despojada de su propia iniciativa, nuestra conciencia se compromete "fatalmente como a pesar de nosotros con otro que nos atrae tanto más cuanto que nos parece fuera de la posibilidad de alcanzarlo, hasta ese punto está más allá de todo lo que nos importa."²⁷

En una de sus hermosas novelas cortas, Henry James cuenta la vida o, mejor dicho, la no vida de un hombre, John Marcher, obsesionado por la extraña sensación de estar elegido para un acontecimiento extraordinario del que nada sabe, sino que habrá de surgir de golpe y porrazo y habrá de trastocar todo su universo. "Algo imprevisible lo esperaba oculto en los pliegues y los repliegues de los meses y de los años, como una fiera agazapada en la jungla."²⁸

John Marcher espera que ese algo, aun corriendo él el riesgo de quedar fulminado, lo haga pasar de una vida puramente vegetativa a una vida verdaderamente viva. Está siempre preparado para librar el gran combate, se ofrece al mortal peligro, se expone a lo imprevisible y prevé tan sólo que ese prodigio se parecerá a un animal que se lanza sobre su presa. De esta manera toda su atención está ocupada en acechar el perfil de ese animal en la urdimbre ordinaria en la que se entretienen sus días.

Una mujer, Mary Bartram, comparte este extraordinario secreto y acepta vigilar con John Marcher. Alerta

²⁶ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 13.

²⁷ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Ed. de Minuit, 1983, pág. 74.

²⁸ Henry James, *La bête dans la jungle*, en *L'élève et autres nouvelles* "10/18", 1983, pág. 137.

agotador y sin resultado: la monotonía de la existencia de Marcher se ve aún acentuada por la vigilancia petrificada a la que está constreñido. Como no existe nada que guarde relación con lo esperado, los años pasan y el golpe no se produce.²⁹ La intimidad del elegido y de su confidente se consumirá en esta larga espera hasta la muerte de Mary Bartram. Y John Marcher que ha ido en recogimiento a visitar su tumba cruza un día su mirada con la de un hombre presa del sufrimiento a causa de un reciente duelo. Ese minúsculo incidente tiene el valor de una revelación y Marcher queda fulminado por la idea de *demasiado tarde*.

“La visión que sus ojos acaban de tener le designaba como en letras de fuego aquello que se la había escapado de manera tan total y tan absurda. Y eso que se le había escapado hacía de todas las otras cosas una estela de fuego, las revelaba lacerantes en su corazón. Había visto fuera de su propia existencia, no aprendido por dentro, cómo es llorada una mujer cuando ha sido amada por sí misma: ésa era en toda su fuerza sugestiva la lección que le imponía el rostro de aquel extraño que resplandecía aun frente a él como una antorcha humeante. Esa revelación no le había llegado en las alas de la experiencia, sino que lo había rozado, lo había tumbado, lo había volteado con la irreverencia del azar, con la insolencia del accidente. Pero ahora que la iluminación había comenzado, lo abarcaba todo hasta el cenit y lo que en el presente le quedaba a Marcher por contemplar era, comprendido de pronto, el vacío de su vida.”³⁰

Preparándose para el acontecimiento extraordinario que esperaba, John Marcher llegó a convertirse en el hombre a quien no debía sucederle nada. Malogró su vida así como se malogra una cita por haber identificado la aventura con la prueba del combate y por haberse sustraído así al riesgo de la pasión amorosa. Esperando dar muerte

²⁹ Henry James, *Carnets*, Denoël, 1984, pág. 346.

³⁰ Henry James, *La bête dans la jungle*, pág. 174.

al animal o quedar el mismo abatido, Marcher pasó a un lado de la verdadera confrontación. Dispuesto al enfrentamiento más terrible, permaneció ciego a la pasión de la mujer que habría podido amar en lugar de agregarla a su quimera y de convertirla en la centinela del fabuloso destino que le estaba reservado. Lo que sustrajo a Marcher a la violencia del encuentro fue el hecho de haber dado a esa violencia la forma estereotipada de la lucha. Al ofrecerse sin precaución al dolor recibió el más irónico de los castigos: se vio exento de sufrir y padeció la espantosa y ridícula desgracia de haber vivido al abrigo de todos los estragos, de no haber sufrido nunca por alguien.

Entre la lucha y el idilio, entre la violencia del antagonismo y la paz de la efusión hay lugar para otra forma de inquietud y otro modelo de encuentro: modelo ético, según Lévinas, modelo amoroso en la novela de James; lo cual tendería a demostrar que moral y pasión presentan afinidades a las que no han prestado suficiente atención ni los moralistas de ayer, ni los militantes contemporáneos del deseo.

II

El rostro amado

No hay ninguna forma de amor que sea simple mecanismo corporal, que no demuestre (sobre todo si se aferra locamente a su objeto) nuestro poder de cuestionarnos, de sacrificarnos absolutamente, que no pruebe nuestra significación metafísica.

Merleau-Ponty

La disputa

Emmanuel Berl relata en *Sylvia* la historia extraordinaria de su ruptura con Marcel Proust. La escena ocurre en 1917, en el aposento en el que el novelista vive retirado para escribir *En busca del tiempo perdido*. Berl anuncia a su amigo este hecho prodigioso: ha vuelto a encontrar a Sylvia. Después de cuatro años de silencio, Berl escribió a la joven, que encontró en un hotel Evian, para pedirle que se case con él. Y cuando ya había renunciado a toda esperanza, le llegó una respuesta de Sylvia que lo autorizaba a reunirse con ella. "Todo realmente parecía claro. Sylvia en modo alguno era fútil. Tenía una novia."¹

Berl quiere hacer participar a su amigo de su felicidad y presentar al mismo tiempo la prueba viva de que existen corazones que armonizan. Pues hacía ya un tiempo que Proust empleaba las horas que pasaban juntos en

¹ Emmanuel Berl, *Sylvia*, Gallimard, colección "Folio", 1972, pág. 126.

"catequizar" a su interlocutor. Con un celo infatigable enseñaba a Berl la soledad del hombre y el destino irremediablemente funesto de sus pasiones. Lo desengañaba sin piedad de toda ilusión sentimental. "Que alguien pueda comunicarse alguna vez con alguien no era para él una hipótesis probable, era un artículo de fe."² Pero la historia de Sylvia parece escapar a este pesimismo: dos seres se reconocieron, hubo un verdadero encuentro y Berl no puede dejar de informar a Proust aunque sólo sea para suavizar con algunas excepciones su visión tan negra de la vida afectiva.

Cuando oye la narración de este milagro, Proust ciertamente no se regocija, queda consternado. De manera que dos palabras de una joven bastaron para apartar a su inconstante discípulo de la difícil verdad que él había estado inculcándole con tanto esfuerzo: la reciprocidad no es la verdad del amor, es sólo un espejismo, una equivocación o un malentendido. Erróneamente y por apatía sueña uno con el apego mutuo. Si el hombre afrontara con franqueza la melancolía de su condición, sabría que el sentimiento no elimina la distancia entre los seres, sino que la ahonda. Berl, por su parte, mira estupefacto cómo la naciente amistad que lo une a Proust es sacrificada sin miramientos en el altar de un dogmatismo amoroso. Ya lo sabía, Proust era como "un filósofo oriental que vivía su doctrina y adoctrinaba su vida, pero no hasta el punto, creía Berl, de romper con sus amigos cuando el testimonio de éstos o su felicidad contradecía la sabiduría a la cual le había permitido llegar la meditación. Entre el teórico del sufrimiento inexorable y su detractor, el tono de la discusión sube de punto, los ataques suceden a las alusiones hirientes hasta que Proust, ebrio de cólera expulsa del cuarto al prosélito del amor compartido lanzándole injurias "como quien arroja pantuflas por la puerta del tocador".⁴

² Emmanuel Berl, *Sylvia*, pág. 112.

³ *Ibid.*, pág. 111.

⁴ *Ibid.*, pág. 131.

Por liberales, por abiertos que se consideren los protagonistas de esta escena, lo cierto es que la amistad no resiste a las divergencias de opinión. Pero las divergencias de opinión se refieren en general a los temas "serios" que provee exclusivamente la política. El amor es un tema considerado demasiado trivial para desencadenar las pasiones. Lo que da su tonalidad particular a la disputa entre Emmanuel Berl y Marcel Proust no es la intransigencia como tal, sino que es el hecho de ver practicar la intransigencia en un dominio habitualmente sustraído al litigio y a la lucha de las ideas. Sin embargo, sería una lástima que la comicidad de la escena nos encubriera lo que realmente está en juego. Con un ridículo furor, Proust reprocha al que suspira por Sylvia presentar su enfermedad como un remedio y de haber traicionado el sufrimiento de la pasión por el espejismo de la unión de los corazones. O bien el amor o bien el idilio: Proust rechaza las componendas. Y eso mismo es lo que hace Lévinas, lejos de toda querrela, en su obra filosófica más austera *Autrements qu'être ou au-delà de l'essence*. "En amor —a menos de no amar con amor— hay que resignarse a no ser amado."⁵

La vacilación

Cuando Robert de Saint-Loup presenta su amante al narrador de *En busca del tiempo perdido*, éste reconoce estupefacto a Rachel, "aquella que unos años atrás decía a la patrona de una casa de trato 'De manera que si me necesita usted para alguien, mándeme buscar'".⁶ La mujer de Saint-Loup pone por encima de todas las cosas, a la que ama con detrimento de su carrera y de sus otros afectos, que es la única que lo puede hacer sufrir o hacerlo dichoso y que en "el estrecho espacio de su rostro" con-

⁵ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 153.

⁶ Proust, *Le côté de Guermantes*, en *À la recherche du temps perdu*, Pléiade II, 1954, pág. 158.

centra todo lo que el mundo puede ofrecerle de interesante... esa mujer sin precio comenzó su carrera en una casa de citas. Ese mismo ser que para la multitud de sus clientes fue un "juguete mecánico" tiene a los ojos de su amante loco de amor "más prestigio que los Guermantes y todos los reyes de la tierra".⁷

Esta situación violentamente contrastada prolonga en la novela la disputa con Emmanuel Berl. A Proust le hace falta una especie de rabia iconoclasta para llevar así hasta los límites de la verosimilitud su negativa a conceder la menor objetividad y la menor posibilidad de éxito. La aversión a la beatitud mentirosa del "tú y yo", la fobia por el arrullo sentimental exacerbada hasta la caricatura la oposición entre el objeto soñado, forjado; compuesto por el que ama, y la trivial realidad que le sirve de soporte. Ridículo prodigio de la imaginación humana, Robert de Saint-Loup transmuta en mujer inaccesible a la mujer venal, esa misma a la que cualquiera podía llegar por un luis. La muchacha que prodigaba sus favores al primero que llegara es situada por Saint-Loup en una región a la que él no puede alcanzar. El rostro más dócil se convierte en el más abrumador. El ser más bajo es investido de la autoridad más elevada y el encanto religioso de lo inasible aureola a la profesional del consentimiento. "Al mirarla los dos, Robert y yo, no la veíamos desde el mismo ángulo del misterio."⁸

Así parece esfumarse la frontera entre la pequeña manía y la gran pasión. Más cerca de los héroes de Molière que de la tradición de los amantes míticos, Saint-Loup es "un personaje que sigue su idea y que siempre vuelve a ella mientras se lo interrumpe sin cesar".⁹ El personaje es conmovedor porque está condenado al sufrimiento, pero también es cómico porque, pecando por obstinación de espíritu y viviendo en un sueño, ajusta "las cosas a su idea

⁷ *Ibid.*, pág. 156.

⁸ *Ibid.*, pág. 156.

⁹ Bergson, *Le rire*, Quadrigue, P.U.F., 1981, pág. 142.

en lugar de ajustar su pensamiento a los hechos".¹⁰ Su amor nunca tiene derecho a la dulzura del entendimiento ni siquiera a la fecunda tensión del intercambio. Es una idea fija, o, para emplear la arriesgada imagen que usa Emmanuel Berl, en el paroxismo de la disputa, "un onanismo alucinado".

Con todo, en un momento, Proust se pregunta si "se puede decir que la Rachel zorra es más real que la otra".¹¹ Pregunta incidental muy discreta, que matiza de golpe la escena, confunde los puntos de referencia y *corrige la sá-tira mediante la vacilación*. Si de las dos imágenes de Rachel, ninguna tiene el privilegio de la verdad definitiva, entonces el amor no se reduce enteramente al sueño de un hombre ridículo que busca en el mundo exterior un pretexto para materializar los productos de su imaginación. El narrador, que conoce a Rachel, y Saint-Loup, que está enamorado de ella, no la ven desde el mismo ángulo del misterio, pero no es seguro que uno sea lúdico y el otro esté divagando. La verdad reside tal vez tanto en la pasión que se nutre del misterio como en la revelación que lo destruye. Al amor le falta el conocimiento del otro, pero al conocimiento le falta su alteridad.

Con todo, Proust no hace una retractación pública. La obra, como suele ocurrir, es menos rígida y más sutil que el hombre, pero no da la razón Emmanuel Berl. Pues, quimera o revelación, la pasión es en todos los casos sufrimiento: el que ama no es amado; y Proust nunca altera este diagnóstico. La novela fluctúa sin cesar sobre la condición que hay que asignar a la disimetría del amor: ruptura de la comunicación o comunicación de otro tipo.

Sin duda el amor es ciego. Pero esta noche pasional no debe entenderse necesariamente de manera negativa como pura ausencia de luz. Tal vez sea necesario no ver y sea necesario desear y sufrir para llegar (aun más allá de la belleza o de las cualidades del otro) a lo que hace la alteridad del otro: su rostro.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Proust, *Le côté de Guermantes*, pág. 160.

El eclipse de la belleza

"La manera inquisitiva, ansiosa, exigente con que miramos a la persona que amamos, nuestro modo de esperar la palabra que nos dará o nos arrebatará la esperanza de una cita para el día siguiente y, hasta que esa palabra no es dicha, la manera en que nuestra imaginación alterna de la alegría a la desesperación o las siente simultáneamente, todo eso hace que nuestra atención frente al ser amado sea demasiado temblorosa para que pueda obtener de él una imagen bien nítida. Tal vez también esta actividad de todos los sentidos ejercitados a la vez, que trata de conocer sólo con las miradas lo que hay más allá de ellas, sea demasiado indulgente con las mil formas, con todas las modalidades y movimientos de la persona viva que generalmente inmovilizamos cuando no amamos. El modelo querido en cambio se mueve; nunca tenemos de él más fotografías fallidas".¹²

El enamorado es, pues, ese ser singular olvidado del rostro que lo obsesiona y que teniendo sólo ojos para una persona no sabe describir su rostro. Mentís flagrante al clisé romántico que exalta en el amor y en la creación estética la manifestación de una misma sensibilidad delicada y sufriente. El enamorado es un pobre artista, un pintor impedido, un poeta vencido por lo incalificable. Hay incompatibilidad y no connivencia entre la mirada apasionada y la mirada artística. Triunfo de la precisión sobre lo borroso, sustitución del movimiento por la efigie, la representación artística es el privilegio (o la fatalidad) de quien no ama. "Verdaderamente ya no sabía yo cómo estaban hechos los rasgos de Gilberte salvo en esos divinos momentos en que ella los desplegaba para mí: sólo me acordaba de su sonrisa. Y como no podía tornar a ver aquel rostro amado, por más que me esforzara en recordarlo, me irritaba al encontrar en mi memoria con una exactitud definitiva los rostros inútiles y chocantes del hombre de los caballitos de madera y de la vendedora de los caramelos pirulí, de la misma manera, aquellos que perdie-

¹² Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Pléiade, I, págs. 489-490.

ron a un ser amado, que nunca vuelven a ver cuando duermen, se exasperan por encontrar sin cesar en sus sueños a tantas gentes insoportables que ya era demasiado haber conocido en el estado de vigilia.”¹³

El rostro amado es demasiado vivaz para dejarse manejar ni siquiera por su propia magnificencia. El exceso de atención hace borrosa la mirada del enamorado, el exceso de atención y no, según el reproche de Berl, el desenfreno imaginario. El enamorado no proyecta sobre la otra persona las cualidades con las que sueña y que él extrae de su propio fondo; espía, escruta, inspecciona y todo, en el rostro amado, solicita esa vigilancia: las furtivas tristezas y las menores crispaciones, las sombras del rostro y sus temblores, las sonrisas y los estados de ánimo. El rostro amado es un revoltijo de signos entre los cuales el enamorado pierde el poder de seleccionar y clasificar. En cambio, no hay arte sin esterilización, sin aptitud para borrar lo accesorio y conservar sólo lo significativo. Pero el enamorado se mantiene a pesar de sí mismo en un mundo inhabitable donde todo es extremadamente importante. Una simple inflexión de voz lo sume en la perplejidad, un fugaz alejamiento reaviva su inquietud. Ningún detalle preciso, cualquier indicio hace más denso el misterio. “Esto no tiene importancia”, es una fórmula de la que la pasión del enamorado lo excluye. El enamorado no tiene el sentido de las proporciones. Supremamente dotado para elevar pequeñas faltas a la categoría de la tragedia, el enamorado no conoce las treguas de la insignificancia, lo cual al mismo tiempo le arrebató la calma al rostro amado.

Rostro movedizo que provoca a quien lo obsesiona temor y desasosiego. En el caso del enamorado se trata primero de oír antes de contemplar. Las palabras de la otra persona cuentan mucho más que su apariencia. Los atractivos plásticos del rostro vienen *después*, después de sus veredictos: presencia prometida o rehusada, amor confirmado o confiado a la ambigüedad del silencio. “Uno sitúa al otro en un hábitat superior, en un Olimpo,

¹³ Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, pág. 490.

en el que se decide todo y desde el cual todo desciende sobre mí.”¹⁴

Uno no abarca cabalmente al ser que ama. Al enamorado le falta la tranquilidad y la quietud mínima para ejercer su facultad de visión y compensar mediante esta apropiación simbólica la dura prueba del desposeimiento. De manera que el arte no es el derivado natural del amor. El amor es, antes bien, esa religión del rostro que prohíbe su representación. No hay que dejarse engañar por los interminables cantos del lirismo amoroso. El rostro amado escapa a todo, hasta a esa belleza que hay en él y que ha hecho posible la cristalización del amor. El rostro amado es irrepresentable.

“Físicamente Odette pasaba por una mala fase: estaba engrosando; y el encanto expresivo y doliente, las miradas asombrosas y soñadoras que tenía antes parecían haber desaparecido con su primera juventud. De suerte que Odette se había hecho tan querida a Swann en el momento, por sí decirlo, en que él la encontraba precisamente mucho menos bonita. La miraba largamente tratando de volver a captar el encanto que le había conocido, pero no tornaba a encontrárselo. Sin embargo, saber que bajo aquella nueva crisálida era siempre Odette la que vivía, siempre con su misma voluntad fugaz, inasible y solapada, bastaba para que Swann continuara poniendo la misma pasión para tratar de captarla.”¹⁵

En todos los dominios Swann es un conecedor que tiene gusto por lo bello. Pero su exigencia y su refinamiento estético reconocen una excepción: la mujer que no corresponde a sus gustos y de la que él se enamora. En el amor, en efecto, la alteridad ocupa todo el lugar, suprime todo lo demás —exotismo, monería, distancia o proximidad social— y constituye el contenido mismo del otro. Amar no es hacer juramento de fidelidad a la belleza, es

¹⁴ Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Le Seuil, 1977, pág. 98.

¹⁵ Proust, *Du côté de chez Swann*, Pléiade, I, págs. 219-292.

sustraerse pasajeramente, mientras dura la obsesión, o los criterios y al despotismo de la belleza. Sólo por aproximación o por traición se dice que el rostro amado es bello, siendo así que en realidad es móvil, inasible, a punto de desvanecerse: no es actualidad estética, sino que es virtualidad de desaparición. El enamorado canta la perfección de la forma, pero ante todo es sensible a la condición evanescente de la forma, es decir, a la impugnación de la forma. El amor destrona a la belleza, pone en su reinado un paréntesis, introduce un intervalo tembloroso, momento paradójico y sacrílego de fervor inquieto que relega lo estético al segundo plano. El rostro amado no es bello ni sublime. No tiene un esplendor inefable, no es una obra maestra que no se deja describir, sino que es una presencia que no se deja cercar. Sin duda, para poner fin a sus interrogaciones, el amante desearía que la otra persona tuviera la fijeza de un ídolo y que el movimiento de su rostro se estabilizara en belleza. Pero esa idolatría estética no es más, si es lícito decirlo así, que un deseo piadoso. Sólo hay amor en la imposibilidad de detener la fuga sin fin, el *infinito* escurrimiento del otro.

“Antes de que nazca el amor”, dice Stendhal, “la belleza es necesaria como insignia y predispone a esta pasión por las alabanzas que uno oye de la persona que ha de amar”. El deseo incipiente tiene necesidad de ser apoyado y tranquilizado: es menester que su objeto sea bello y sobre todo que los otros le otorguen este supremo rótulo. Al principio Swann se maravilla por encontrar una semejanza en el rostro de Odette y el retrato de Zephora, pintado por Botticelli, que se ve un fresco de la Capilla Sixtina. Es como si la pintura del maestro florentino ratificase la excelencia de su inclinación. Pero la pasión rompe con la belleza, aun cuando a ella le deba su nacimiento. Una vez dominado por el sentimiento amoroso, el sujeto se desentiende de lo visible para interesarse sólo en el rostro. Entonces poco le importan los dichos, los rumores y las prestigiosas garantías que pudieran justificar su elección. Queda liberado a la vez de la belleza y del conformismo, liberado del juicio público y de las imágenes que, en tiempos normales, ejercen en él una irresistible fascina-

ción. En este sentido —en el sentido de una asocialidad o, mejor dicho, de un “agregarismo” radical— se puede hablar legítimamente de amor loco.

Sin embargo, la mirada vuelve a hacerse estética a medida que va agotándose la pasión. Al fin, la otra persona queda inmovilizada en su efigie, cae en la categoría de imagen. Una vez apagados los fuegos, sólo se consideran las cosas en relación con la fidelidad al ideal plástico por el que el enamorado había mostrado antes tanta indiferencia. Ahora se examina con cuidado a la persona que literalmente se había perdido de vista pues si el amor enciegece al amante, la decadencia del amor, por el contrario, le presta un ojo severo y nunca contento. La fatiga del otro miembro de la pareja ya no es la distancia que infunde miedo, sino que es un decaimiento súbito que confunde sus rasgos o los devasta. Cuando el rostro amado se agota, se ausenta y me deja allí “como un desecho”¹⁶ sin que yo nada pueda hacer para impedir ese abandono. La fatiga se muestra empero como un síntoma sobre el rostro que ya no amo: ya no es una fuga o una retirada, es una marca visible.

Y el deseo, que se había evadido del espectáculo estético, vuelve a ser prisionero de él: antes se dirigía al rostro, pero ahora mira sólo a su propio brillo. Entonces puede cerrarse el paréntesis y la belleza, dejada a un lado durante un instante por el amor, torna a recuperar su trono.

Albertine dormida

Dos volúmenes de *En busca del tiempo perdido* están dedicados a la relación del narrador y Albertine: *La prisionera* y *La fugitiva*. Estos títulos son engañosos. Lo que refiere *La prisionera* es una huida; lo que cuenta *La fugitiva* es una detención. Albertine encerrada no cesa de burlar la vigilancia de su carcelero. Albertine desaparecida aprisiona a aquel que la ha dejado: el narrador no puede

¹⁶ Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, pág. 130.

hacer un movimiento del cual ella no sea el objeto; no puede sustraerse a esa ausencia inexorable. La prisionera es un ser que se desvanece, la fugitiva es un ser que lo obsesiona. ¿Qué es, en efecto, el sentimiento amoroso? La imposibilidad de escapar de quien se nos escapa siempre. Cuando está lejos, la otra persona nos obsesiona, nos acusa; fantasma exigente ocupa nuestra alma y una vez deducida su cuota de afecto sólo nos deja para el resto del mundo residuos de ternura y una curiosidad casi inexistente. Cuando está con uno, aun a pesar de sus impulsos y de su abandono, la otra persona nunca está del todo presente, una distracción irreductible la arrebató a la avidéz de uno. Hasta en la intimidad de la entrevista individual todo ocurre como si el otro no morara en el mismo lugar que uno. Al eliminar a todos los importunos, la soledad de dos personas puede tal vez poner a disposición de uno el rostro amado: pero éste de manera obstinada no nos es accesible. Las puertas cerradas de la alcoba conyugal no eliminan las distancias sino que solamente suprimen las causas accidentales. De ahí ese conjunto de inquietud, ternura y deseo que consiste en “perseguir lo que ya está presente, en buscar aún lo que ya se ha encontrado”,¹⁷ en “solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma”.¹⁸ En una palabra, en el amor la presencia es una modalidad de la ausencia.

Por debajo del juego fisonómico, por debajo de los rostros cambiantes y por debajo de la virtuosidad de las falsas apariencias, el observador perspicaz sabe captar la esencia del rostro, *the music of the face*, como decía Byron. El enamorado supera las apariencias sólo para verse frente a la perpetua evasión del otro. A fuerza de atención, el observador resuelve el enigma: la persona se traiciona por el rostro. A fuerza de deseo, el enamorado llega a él: por el rostro el otro se ausenta, deja siempre de acudir al llamado. Por más que se cubran las brechas, por más que se secuestre al objeto de su pasión, se lo encierre entre cuatro paredes, se lo espíe con viva atención,

¹⁷ Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pág. 230.

¹⁸ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 235.

por más que se vigilen hasta sus actos más elementales y se lo coloque así en un estado constante de visibilidad... ¡todo es trabajo perdido! El rostro amado no es de este mundo, aun cuando este mundo sea una prisión. Sometido a una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, al rostro amado le quedan sus ojos para huir y refugiarse en el seno de su cautiverio.

“Si pensáramos que los ojos de una muchacha no son más que unos brillantes redondeles de mica, no estaríamos ávidos por conocerla y por unir su vida a nosotros. Pero sentimos que lo que brilla en ese disco reflectante no se debe únicamente a su composición material, sentimos que, desconocidas para nosotros, están las negras sombras de las ideas que ese ser hace respecto de las gentes y de los lugares que conoce... y sobre todo que es ella, con sus deseos, con sus simpatías, sus repulsiones, su oscura e incesante voluntad.”¹⁹

Únicamente el acto de dormir podrá vencer esta condición extraña del otro al cerrarle los párpados, “al poner en su rostro esa continuidad perfecta que los ojos no interrumpen”. Albertine dormida procura sus frágiles momentos de reposo al héroe de *En busca del tiempo perdido*. “Su yo ya no se me escapa en todo momento, como cuando charlábamos, a través de las salidas de su pensamiento inconfesado y de su mirada. Albertine había recogido en sí misma todo lo que de ella estaba afuera; se había refugiado, encerrado, resumido en su cuerpo.”²⁰ El sueño fija el rostro y lo convierte en estatua. Sin voz y sin mirada, consciente por fin en quedar inmóvil. Entonces al enamorado le es dado cambiar el tormento por la contemplación y reposar del amor.

Otros dirán lo contrario, confesarán que el sueño del ser amado es el momento en que lo sienten más extraño y en que ellos experimentan la inquietud más violenta; di-

¹⁹ Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, pág. 794.

²⁰ Proust, *La prisonnière*, Pléiade III, pág. 70.

rán que el rostro dormido, lejos de someterse a la avidez de conquista que los anima, parece expulsarlos del universo fantástico al que se ha dejado arrastrar; dirán que al despedirse transitoriamente de la vida, el otro los frustra al no permitirles ejercer ninguna influencia y, por fin, que no siempre saben resistir a la tentación imperialista y ridícula de despertarlo, como si esa otra persona hubiera cometido una infidelidad por el solo hecho de haber cedido a la noche. Esos no pueden encontrar resarcimiento de la impotencia a que los ha reducido el amor sino en los períodos de plena lucidez en los cuales su elocuencia hechiza y cautiva al rostro amado. Más orgulloso aún y más celoso, si cabe, que el guardián de Albertine, estos enamorados consideran *el sueño como rival*. Quieren que su palabra sea soberana; esa palabra no admite compartir con otra fuerza la facultad de encantar a la otra persona, de hipnotizarla.

Reconfortación o abandono, estas dos actitudes opuestas frente al rostro dormido atestiguan sin embargo una misma manera de vivir el amor. Nada es más fluido, más incierto que el rostro amado: otro rostro surge siempre detrás del que acaba de captar la vigilancia del enamorado. Mediante el voyeurismo o mediante la seducción, se trata de apaciguar —aunque sólo sea transitoriamente— esa incertidumbre. La palabra hechicera al captar la mirada del otro y el sueño al suprimirla fijan su rostro, secan la fuente inagotable de la ausencia.

Juntos, pero no todavía

Te amo. ¿A ti? ¿Tus méritos? ¿El brillo de tu sonrisa? ¿La gracia de tu silueta? ¿Tu fragilidad? ¿Tu carácter? ¿Tus grandes acciones o el solo hecho, milagroso, de tu existencia? “Uno nunca ama a las personas, sólo ama las cualidades”, afirma Pascal. “El que ama a alguien a causa de su belleza, ¿lo ama? No, pues la viruela que matará la belleza sin matar a la persona hará que ya no la ame.” Según Hegel, por el contrario, amar es atribuir un valor positivo al ser mismo de aquel a quien se ama inde-

pendientemente de sus actos o de sus propiedades singulares y perecederas. Proust aporta una contribución inédita a este venerable debate al afirmar que todos están equivocados. El amor no se dirige ni a la persona, ni a sus particularidades, sino que se refiere al enigma del otro, a su distancia, a su incógnito, a esa manera que tiene de no estar nunca en el mismo nivel que yo, ni siquiera en nuestros momentos más íntimos. El tú de “yo te amo”, nunca es exactamente mi igual o mi contemporáneo y el amor es la insensata investigación de este anacronismo. De los amantes se puede decir (según una fórmula que resume la igualdad, la justicia, la caricia, la comunicación y la trascendencia, fórmula admirable por su precisión y su gracia) que están “juntos pero no todavía”.²¹

El amor es ese vínculo paradójico que al ahondarse despoja al otro de sus determinaciones hasta hacérmelo impenetrable. Mientras no la amaba, ella era hermosa o fea, ansiosa o tranquila, obsesiva o histérica; ninguno de estos atributos tenía el poder de hacérmela querer. La elegí por lo que ella tenía de maravilloso, de especial o de único. Ahora amo en ella no “una cualidad diferente de todas las otras, sino la cualidad misma de la diferencia”.²² La pasión impone silencio a los adjetivos, a todos los estos y los aquellos de que estaba adornado el otro antes del amor. El itinerario amoroso es una extraña marcha ascética hacia lo invisible que va de las cualidades a la persona y de la persona al rostro. Observa Proust que un novelista expresaría una verdad esencial “si al pintar caracteres en el caso de todos sus otros personajes, se abstuviera de dar un carácter a la mujer amada”.²³

La pasión no es un sueño. No es la novela que un alma exaltada imprime a la trivialidad de la existencia. El enamorado divaga, pierde la cabeza, obra como un hombre ebrio que está en un segundo estado, pero no delira.

²¹ “Juntos, pero no todavía”, esta fórmula está tomada de *L'attente, l'oubli*, de Maurice Blanchot y el comentario que la precede de *Sur Maurice Blanchot*, por Emmanuele Lévinas, Fata Morgana, Montpellier, 1975, pág. 38.

²² Lévinas, *Le temps et l'autre*, pág. 14.

²³ Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, pág. 895.

Amar no es atribuir a una persona ordinaria virtudes sublimes o adornarla con una ilusoria magia, pues la pasión nada agrega al ser amado. Por el contrario, la pasión lo desnuda hasta ese momento de intolerable agudeza y penetración en que el ser amado se manifiesta "como otro, es decir, como lo que no se revela, como lo que no se deja tratar como tema".²⁴ La pasión, a diferencia de todos los sentimientos tibios a los que acompaña la inteligencia, nos pone en contacto con la abstracción del rostro.

"Lanzándose más allá de la inteligencia, la curiosidad por la mujer que amamos, sobrepasa en su curso el carácter de esa mujer. El objeto de nuestra inquieta investigación es más importante que esas particularidades de carácter, semejantes a esos pequeños rombos de epidermis cuyas variadas combinaciones constituyen la originalidad florida de la carne."²⁵

El enamorado suelta la presa por la sombra, el saber por el deseo, el conocimiento que atrapa su objeto, que lo integra en una tipología, por una proximidad que le hace sentir la condición extraña del otro. En el enfrentamiento amoroso, el ser amado es trascendente en relación conmigo. La proximidad que tengo con él no se resuelve en una información —porque el ser amado no se manifiesta como algo, porque nunca renuncia a su exterioridad—, pero esa proximidad tampoco es un señuelo. "El no conocer no ha de entenderse aquí como una *privación* del conocimiento... El amor es amor no como un fracaso del saber."²⁶ La comunicación amorosa va más allá de la alternativa entre alucinación y revelación. En el otro hay siempre más cosas que amar (y que sufrir) que las que contienen las ideas sobre él o las ensoñaciones pacientemente fomentadas en su ausencia.

²⁴ Derrida, *Violence et métaphysique*, ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas en *l'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, pág. 152.

²⁵ Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, pág. 895.

²⁶ Lévinas, *Ethique et infini*, diálogos con Philippe Nemo, Fayard, 1982, pág. 69.

Porque la pasión no es un acto de conocimiento se la sitúa en la categoría de las fantasías. Porque el enamorado no es siempre clarividente se dice que dispara. En realidad, si aquí hay disparate, el desatino no es desconexión sino que es encuentro y no tiene que ver, como en la psicosis corriente, con el olvido del otro sino que se relaciona con la irrupción del otro. El amor tiene esta terrible condición: destruye todas las barreras, todos los procedimientos, todas las convenciones que mantienen el comercio humano a una temperatura media y protegen la vida cotidiana del rostro de los demás. En el amor, el otro nos llega desde afuera, se instala en nosotros y permanece siendo un extraño para nosotros. Nos afecta hasta el punto de acaparar todo el mundo de la conciencia y al mismo tiempo se nos hurta. Irreductible a nuestros análisis, refractario a nuestros talentos de observadores y a nuestras proyecciones, el rostro amado entra con uno en un enredo que se opone al saber sin caer empero en la locura.

Pero no se puede abandonar a la ligera el mundo de la representación. La noche suscita pesar y disgusto, y las incertidumbres del enamorado que renacen sin cesar reclaman de vez en cuando ser apaciguadas con el conocimiento. No hay pasión sin combate contra la pasión, sin aspirar —por lo menos momentáneamente— a retornar al paraíso perdido de la claridad y de la revelación. Entonces se confía uno a persona y amigos comunes. Busca frenéticamente a personas accesibles y complacientes que ayuden a resolver el enigma. Obtenemos así la ayuda de colaboradores ocasionales dispuestos a hablar con nosotros del rostro amado en tercera persona. ¿Es bueno? ¿Es malo? A estas preguntas, claro está, no se les puede dar una respuesta decisiva. La indagación se clausura con un sobreseimiento. Pero esos intercambios interminables y estériles de opiniones nos procuran así y todo un alivio real. Se dicen cosas sobre el ser amado, se le atribuyen cualidades, se le asignan propiedades, defectos y valores. Hablo de él en lugar de dirigirme a él o de esperar su palabra: más que la sustancia y la eficacia de la conversación, lo que calma mi inquietud es el cambio de perspectiva. Cualesquiera que sean las conclusiones —optimistas

o negras—, el comentario reemplaza el rostro amado por un retrato y esa sustitución es agradable. Expresada en palabras, la otra persona es como todo el mundo. Así se puede anular su diferencia: ésta ya no consiste en desorientar incesantemente la idea que yo me forjo de ella.

Lo que pido a mis confidentes es que participen conmigo en esta reinsertión del ser amado y no que me den razones o consejos precisos, que por su esencia son inaplicables. En el momento del análisis yo quiero que el otro retorne a la luz y quede sujeto a esta ley común: la definición. De manera que no avanzo desde el amor hacia el saber; lo que hago es compensar —en el saber— el desposeimiento que caracteriza al estado amoroso.

El sufrimiento

Nunca se exagerarán los daños que provocó la invasión del vocabulario psicoanalítico en el lenguaje corriente. Freud quería dar a la humanidad una idea más clara de sí misma; y ahora son los clisés freudianos los que oscurecen nuestro conocimiento del hombre. Así ocurre con la palabra *masoquismo* aplicada al sufrimiento amoroso. Si tu pasión te convierte en una presa del insomnio, si a pesar de todas tus precauciones, a pesar del encanto que despliegas, de los comentarios que oyes y de los confidentes de que te rodeas, la otra persona te supera y tú aceptas esa humillación de tu entendimiento, ello se debe, dirá la nueva sabiduría de las naciones, a que tú encuentras provecho en esa circunstancia. El aparente dolor oculta un secreto deleite. El quejumbroso lamento es tu euforia y la privación es la forma que toma para ti la plenitud. Como quien no quiere la cosa y quizá sin que tú lo sepas, te satisfaces con lo que parece hacerte doler. Realizas tu deseo en la aflicción. El término masoquismo, que reconoce el lugar central del sufrimiento en la pasión, la convirtió en voluptuosidad, lo cual hace del amor una necesidad entre otras y del desasosiego una modalidad paradójica (algunos dirían patológica) de su satisfacción.

Pero el sufrimiento del amor no es una manera sola-

pada de ser feliz. Y aceptar ese sufrimiento no quiere decir complacerse en él; es sustraer la vida amorosa al modelo de la satisfacción. Si, sin dejar de aspirar a la tranquilidad, el amante valoriza su sufrimiento, no lo hace a causa de los goces subrepticios que éste le procura, sino porque su deseo no es un *hambre* que pueda saciarse, ya que es una *aproximación* a la que el objeto siempre se escapa. El amante sabe, a pesar de sus quejas, que la proximidad de la otra persona es mejor que la unión plena y total con ella. Mejor no significa aquí más agradable. El enamorado no se siente ni colmado ni insatisfecho: la pasión hace que su deseo se aventure fuera de la esfera de la necesidad, es decir, de la alternancia de frustración y contento. Aun cuando sea accesible, aun cuando esté al alcance de la caricia, el rostro amado se nos escapa y en esto estriba la *maravilla* de la alteridad.

Estando presente, la otra persona es siempre algo *future* (como una cita constantemente aplazada), y eso es lo que sume al amante en la inquietud. Al aceptar sufrimientos “que entran en su alma como hordas de invasores”²⁷ el amante reconoce simplemente que el no reposo es la verdad de la relación sentimental. Sin duda siente la nostalgia del idilio, de un tiempo y de una patria común con la otra persona, de una unión que conjure la violenta disimetría que hay entre él y el rostro amado. Pero lo que con ligereza se llama su masoquismo es su negativa a dejarle al idilio la última palabra del amor. Y tal vez aquí, en esta obstinación, resida la sabiduría más profunda del extravío amoroso.

Nuestra visión del mundo ideal es, en efecto, siempre idílica. Más allá de la infinita variedad de sus fórmulas, todas las utopías sociales persiguen el mismo sueño obstinado: realizar en la vida colectiva una comunión tan perfecta como la simbiosis conyugal. Al hombre nuevo, cualquiera que sea su subsistencia, se le manda siempre que rompa el aislamiento de los individuos y que ponga fin, en la efusión de los corazones o el combate fraternal, a la soledad y a la separación. En lugar de ser dos seres in-

²⁷ Proust, *Du côté de chez Swann*, pág. 364.

completos que se asocian, como en la pareja, para formar una entidad armoniosa, es toda una sociedad la que se exalta y se funde en un mismo cuerpo conjunto.

Hoy se reprocha a las últimas de estas grandes utopías el hecho de ser mentirosas y de presentar disfrazadas en radiantes visiones de unidad una realidad horrible. Pero lo que nos enseña la experiencia pasional es a impugnar la belleza misma de ese ideal, a quitar su validez y su prestigio al arquetipo de la fusión. En efecto, para que haya fusión, para que cada uno esté presente a todos es menester que cada rostro esté presente ante sí mismo, es decir, que el inasible prójimo ceda en todas partes el lugar a ese ser sin misterio que es el camarada. De esa manera la transparencia comunitaria pone fin al desfasaje maldito del rostro y de su manifestación, desfasaje de que se nutre el sufrimiento. El "masoquista" enamorado no se resigna a esta felicidad: quita al modelo de la fusión la garantía del amor y (tal es su sabiduría) denuncia implícitamente en el idilio la eterna sonrisa y la inexperimentable dulzura de un mundo sin otros.

El dominio

El enamorado quiere la libertad, pero sufre la opresión: ése es el argumento que nos refiere la mayor parte de las historias de amor, desde las más hermosas leyendas hasta las novelas más almibaradas. Erguida contra la pasión en un enfrentamiento milenario, está la ley. La ley del deber, y entonces se producen los desgarradores conflictos interiores que enfrentan la voluntad y el sentimiento; la ley de la represión, y entonces los amantes defienden su vínculo contra la violencia del prejuicio o la rigidez del orden social. Hay también una versión muy reciente de este argumento: es el deseo que afirma sus derechos contra las mutilaciones que se impone el hombre unidimensional. De manera que lo que se teme en el amor o lo que se aprueba en el amor es el principio de estar fuera de la ley, la potencia de transgresión que desa-

fía los usos y costumbres y opone la intransigencia de la libertad a la coalición de todos los poderes.

En esta lucha, los modernos toman partido por la libertad individual, en tanto que los antiguos fustigan los caprichos de la inclinación en nombre de las leyes divinas o más prosaicamente en nombre de las necesidades de cohesión social. Unos y otros olvidan así la esencia del amor (esto es, el dominio del rostro amado) para ocuparse de sus altercados y dificultades con la censura. Las peripecias ocultan la trama fundamental. Pues el enamorado, que defiende (justamente) su libertad contra las autoridades represivas, pone en juego esa libertad y hasta la sacrifica en la conjunción sentimental. "A pesar de mí mismo (vivo) para otro":²⁸ amar, pasividad suprema, es pues exponerse con abandono a todo resguardo, es sacrificarse, someterse; es llegar al punto extremo en el cual uno ya no es más señor y amo. El amor hace de uno el *rehén de un ausente* que no puede fijar ni esquivar, ni despedir. Este dominio constituye la desesperación del enamorado y también su tesoro más caro. Es la violencia que padece y el valor que él afirma en sí mismo.²⁹ Incomodado, ocupado hasta la obsesión por el pensamiento de la otra persona, extenuado por la espera, este rey destronado prefiere aun el vasallaje en que ha caído a su antiguo dominio de sí mismo. Y después de esto, después de esta subordinación, después de esta pasividad es cuando el amante languidece, cuando en plena posesión de sí mismo, sueña con conocer el amor. Citado por Proust al final de *En busca del tiempo perdido*, La Bruyère da la formulación más decisiva de esta paradoja. "Los hombres a menudo quieren amar y no podrán lograrlo, buscan su derrota sin poder encontrarla y, si me atrevo a decirlo así, están obligados a permanecer libres."

A fuerza de oponer la exuberancia del amor contra

²⁸ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 14.

²⁹ "A pesar de las dificultades de mi historia, a pesar de los malestares, de las dudas, de la desesperación, a pesar de las ganas de salir de ese estado, no dejo de afirmar en mí mismo el amor como valor" (Barthes, *Fragments du discours amoureux*, pág. 29).

la rigidez de la ley se ha olvidado este hecho capital: la pasión hace que el sujeto se aventure más allá de la libertad sin reducirlo por eso a esclavitud. “Estoy enfermo de amor”, se lee en el *Cantar de los cantares*; esa enfermedad no es una alienación, ese dominio no es opresión, esa invasión de uno por parte del otro es experimentada y debe entenderse en un sentido absolutamente opuesto a la dominación. Trátase de una no libertad que no es un mal, un servicio que no es una servidumbre, una pasividad que no es una capitulación. Este es, mucho más que la ofensa a las buenas costumbres o que la trasgresión de normas, el verdadero escándalo del amor.

Hoy vemos el mundo como el escenario de un multiforme conflicto entre la libertad y los poderes. Para nosotros no hay más que conciencias libres o conciencias sometidas, individuos independientes o individuos sojuzgados por otros y hasta tenemos tendencia a pensar que por el momento la independencia es una ilusión y que la libertad en la que creemos vivir está minada por sutiles determinismos. No estamos a las órdenes de la sociedad sino que somos programados por ella; continuamos siendo embaucados por el sistema después de haber cesado de obedecerle. En todo caso, la alternativa entre la autonomía y la violencia —efectiva o simbólica— agota para nosotros la realidad humana. De manera que nuestra meta es simple: debilitar el dominio que los demás ejercen sobre las conciencias. ¿Qué es entonces el amor? Un pavimento tendido en medio de la charca, un anacronismo en nuestra modernidad. El individuo enamorado no se reconoce en ninguno de los términos de la alternativa: la presencia de la otra persona en él es no una alienación sino una investidura. Su vida interior es una ofrenda, una dedicación ininterrumpida al rostro amado que lo libera así de la coacción de ser libre. Esta experiencia invalida el privilegio incondicional dado al enfrentamiento de libertad y poder. Porque, en efecto, habría una manera de inclinarse ante el otro que no sería un sometimiento.

Verdad es que ese otro es acogido en detrimento de todos los demás otros: un solo ser... Si el amor es ciego nos torna ciegos primero a todo lo que no es él: el rostro

amado tiene el monopolio del rostro. Proust dice “Cuando uno ama ya no ama a nadie más” y Jouhandeau: “Adiós a todos los rostros. No conozco otro rostro que el suyo”. La pasión es un repudio total del mundo. Los rostros son unos fastidiosos que, tratando de sobrevivir al eclipse, perturban la sociedad cerrada del loco amor. Entre esos perturbadores están los rivales, pero los celos —que cuentan con el favor de las novelas— no son sino la modalidad más dramática y más conocida de la exclusión del tercero, del fin de no recibir, en nombre de la otra persona, a todos los demás. El rostro amado y los demás importunos: esta división constituye el fanatismo del amor, su violencia virtual, su “inefable iniquidad”, para decirlo en los términos de un personaje de Claudel.³⁰

Tal vez sólo a este precio pueda hacerse la experiencia de los demás pues, como dice también Claudel, no hay otro medio de “hacernos comprender al prójimo”, de “entrárnoslo en la carne”,³¹ es decir, que existe entre la conciencia amorosa y la conciencia moral una secreta afinidad solamente si se separa la ética y la pasión de su propio *pathos*, de esa visión sumaria que las une alrededor de los valores de la libertad y de la fusión.

Extraño y próximo, lejano en su proximidad misma, puesto que su presencia consiste siempre en diferir su presencia, cercano en el momento de mayor alejamiento puesto que ese ser que huye de mí no deja que subsista en mí ningún rincón para rehuirlo... de esa condición es el otro, tanto en la relación moral, como en la relación amorosa.

Eros y comunicación

Tendido en mi lecho, durante las noches busqué al amado de mi alma, lo busqué y no lo encontré.

Cantar de los cantares

³⁰ Ysé, en *Le partage de midi*.

³¹ *Le soulier de satin*, Gallimard, Folio, 1982, pág. 270.

Según la interpretación judía tradicional, el *Cantar de los cantares* es una alegoría de la alianza entre Dios y su pueblo. Los rabinos supieron dar a estos versículos desbordantes de sensualidad una irreprochable significación teológica o moral. En cambio, en las frases severas de Lévinas es difícil no percibir una referencia al estado amoroso. Una dulzura y una violencia inesperadas impregnan los vocablos rigurosos de bondad, responsabilidad o conciencia intranquila, expresiones que la idea de liberación sexual nos ha enseñado a considerar ridículas. El equívoco de esta filosofía consiste en el hecho de que se la pueda interpretar según los dos registros: el de la vida afectiva y el de la vida ética. Las punzantes descripciones del encuentro con el prójimo recuerdan irresistiblemente al lector esos períodos de extrema emoción que le tocó vivir y que durante un tiempo lo hicieron inadecuado para la vida corriente. El rostro del otro, por fin, obsesivo e inabarcable, evoca el recuerdo o la actualidad del rostro amado, y los análisis de Lévinas comentan con toda naturalidad las grandes intrigas pasionales de *En busca del tiempo perdido*.

No hay nada arbitrario en esta correspondencia. Lévinas comienza su reflexión ética con un análisis fenomenológico de la voluptuosidad. En la misma cronología de su obra, el abrazo carnal constituye el encuentro inicial con el prójimo; la situación en la que la alteridad del otro aparece por primera vez en su pureza es la situación del eros. Lo erótico es ya ético y las conferencias del Colegio Filosófico reunidas con el título *Le Temps et l'autre* anuncian *Totalité et infini* como si, en el momento en que se consideraba casi obligatorio señalar en toda inclinación, aún la más etérea, la presencia del deseo sexual, Lévinas adoptara el punto de vista inverso y buscara no el eros en el *ágape*, sino más bien el esbozo del *ágape* en el eros y en el trato de los cuerpos, el modelo de una comunicación superior, de una manera de estar en sociedad, irreductible tanto a la lucha como a la embriaguez de la fusión.

Con Bataille, con Sartre, y al mismo tiempo que ellos, Lévinas se niega a identificar erotismo y sexualidad. En efecto, al hablar de sexualidad se separa la pareja del

resto de la existencia, se ve en la sexualidad una necesidad (más o menos imperiosa según las estaciones y los individuos), se la analiza como una función y se la clasifica entre los goces. Ahora bien, "la voluptuosidad no es un placer como los demás, porque no es un placer solitario como comer o beber."³² Lo que queda oculto por el tema del instinto sexual es el eros como relación, como camino de acceso al otro, relación de la que Sartre hace una modalidad de la guerra de las conciencias y que Bataille considera como el momento de coincidencia en el que los amantes se sustraen a la fatalidad biológica que quiere que cada ser sea distinto de todos sus semejantes.³³

A diferencia de Bataille, Lévinas exalta la separación de los seres en el encuentro de los cuerpos. El eros no es el teatro efímero en el que se borra la discontinuidad entre los individuos sino que es el momento en que se abre un vertiginoso abismo que se explora. No hay comunicación erótica, en cambio, lo que el deseo descubre y lo que lo anima hasta el éxtasis es la indomeñable proximidad del otro: desnudada, ofrecida, extasiada, la mujer amada se hurta más que nunca a nuestra relación. Aquí no hay ninguna escapatoria; en ella nada me distrae de su alteridad, su cuerpo bajo mis caricias, se hace todo él rostro. El goce más desmedido consiste en no aferrarse a nada, en acercarse interminablemente a aquello que está fuera de nuestro alcance, en solicitar, en buscar, en explorar una carne inaccesible y no en vencer (en una dichosa confusión) la fatalidad de la distancia y del repliegue del otro sobre sí mismo.

El modelo del enfrentamiento no conviene más al placer carnal que al modelo de la fusión. A diferencia de Sartre, Lévinas descubre en la dualidad insuperable de la relación erótica, no las maniobras de un conflicto, sino el carácter patético del amor, el carácter voluptuoso de la

³² Lévinas, *Le temps et l'autre*, pág. 83.

³³ Véase *L'erotisme*, Ed. de Minuit, 1957, pág. 24.: "Toda la realización erótica tiene por principio la destrucción del ser que en el estado normal es un participante del juego." O también en la pág. 26: "Se trata de introducir en el interior de un mundo fundado en la discontinuidad toda la continuidad de que ese mundo es capaz".

voluptuosidad misma. Ser dos: necesito todas las minuciosidades y todo el fervor del ritual amoroso para tener acceso a la maravilla oculta debajo de esa evidencia. La otra persona no es un objeto del que yo me apropio o una libertad que debo coartar para afirmar la mía; es un ser cuyo modo de ser consiste en no entregarse nunca (a la avidez amorosa, al conocimiento o a la mirada). ¿Qué es hacer el amor? Es languidecer por lo que está muy próximo a uno como si, una vez apartados todos los obstáculos, en el contacto de la piel y en el entrelazamiento de las epidermis, la otra persona se negara aún a dejarse tomar.

Antes que ser violencia o violación, el erotismo es la experiencia de la inviolabilidad del otro o, mejor aún, de su pudor. Con una audacia singular Lévinas introduce en el centro de su fenomenología de la voluntad esa palabra de los mojigatos, de las mosquitas muertas, ese vocablo que es el más despectivo de nuestro lenguaje amoroso. Por más que en el abrazo amoroso se abandone uno a la embriaguez del "todo está permitido", por más que con mil excesos licenciosos viole uno las leyes del decoro, profane todos los tabúes, por más que elimine hasta los últimos vestigios toda timidez o contención, por más que se sacrifique la casta liturgia de la conducta habitual a un impudor ilimitado, a un salvajismo sin trabas..., de nada vale todo eso, pues "lo descubierto no pierde su misterio en el descubrimiento, lo oculto no se revela, la noche no se dispersa".³⁴ Y Lévinas designa con el desprestigiado nombre de pudor esta derrota del día, esta reticencia impalpable de la otra persona en medio de la desnudez más obscena. El embeleso amoroso es algo más que el triunfo de la convulsión sobre las conveniencias, triunfo al que lo reducen los discursos de liberación.

Lo mismo ocurría con lo que antes llamaban concupiscencia aludiendo a la pasión. Salgo en busca de un complemento mío y encuentro lo irreductible. Quería un cuerpo que se entregara a mí o un alma que se uniera a la mía y lo que descubro es la obsesiva proximidad de un rostro. Yo deseaba el acuerdo perfecto y experimento

³⁴ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 237.

una distancia infranqueable. Esperaba conquistar y poseer y vivo "la posesión siempre imposible de otro ser".³⁵ Creía por fin que ser dos era constituir un todo. Pero el ser amado continúa permaneciendo obstinadamente exterior a mí. La relación que me une a él "no anula la separación, sino que la confirma".³⁶

Es decir, como el propio Proust se lo asegura a Emmanuel Berl, ¿que el amor pone al desnudo la desesperación de la incomunicabilidad? ¿Se trata de una derrota porque no hay coincidencia? ¿Se opone la separación a la fusión, como lo real a lo ideal, como la negra verdad de la condición humana a los afectados adornos con que la cubren quienes no saben afrontarla? Tal vez habría que formular la proposición inversa: En el amor se puede hablar de comunicación en la medida en que la dualidad no se transforma en unidad. Desde el momento en que la otra persona ya no está en otro lugar que el mío, desde el momento en que ya no sobrepasa mi comprensión, la comunicación queda rota y la relación erótica o apasionada queda abolida en el monólogo.

"Por eso el tema de la soledad en Proust adquiere un sentido nuevo. Su novedad consiste en resolverse en comunicación. La desesperación de la soledad es una fuente inagotable de esperanzas. Concepción paradójica en una civilización que, a pesar de los progresos realizados desde los eleáticos, ve en la unidad la apoteosis misma del ser. Pero la enseñanza profunda de Proust —si la poesía trae consigo enseñanzas— consiste en situar lo real en una relación con lo que es para siempre otra cosa, con el otro entendido como ausencia y misterio..."³⁷

³⁵ Proust, *Du côté de chez Swann*, pág. 364.

³⁶ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 271.

³⁷ Lévinas, *L'autre dans Proust*, en *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, págs. 155-156.

III

Rostro y rostro verdadero

Contra viento y marea, el enamorado afirma su pasión como valor. Combate contra ella en los momentos de desesperación, regularmente toma la viril decisión de recobrar y serenarse, se enumera, con un rigor implacable, todas las razones que tendría para no amar, pero una voz interior "dura un poco más de tiempo" y, como dice Barthes, "opone a todo lo que no marcha bien en el amor la afirmación de lo que en él vale".¹ Lo que vale son precisamente los períodos de debilidad, los accesos de timidez, el sentimiento de impotencia, en suma, las derrotas mismas de la vida amorosa, despreciables frente a la idea marcial que el yo se forja de sí mismo, pero que señalan la presencia del otro. Para tener la revelación del otro, hay que perder la iniciativa propia. Perder la iniciativa significa no poder ya ni expulsar ni incluir ni mantener a distancia al ser amado, ni asimilarse lo que uno sabe de él. Amar es entrar en relación con un rostro que ya no está afuera ni adentro, que no se deja olvidar ni se deja cercar. Uno no puede cerrarle la puerta a la persona que ama, así como no puede retenerla detrás de una puerta cerrada con llave.

Doble flaqueza que el enamorado debe a la pasión, como si en el estupor y la hospitalidad se sustrajera a la tontería de una existencia soberana. La tontería, es decir, el hecho de no ser uno nunca tonto y de volver a caer constantemente sobre sus pies bien firmes, la pronta dis-

¹ Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, pág. 29.

posición a integrar todo rostro nuevo en el repertorio de las significaciones experimentadas y de las ideas recibidas. No se trata de una deficiencia de espíritu, sino que es presencia ininterrumpida del espíritu, serenidad contra la que nada ni nadie puede prevalecer. Los hombres hablan, la caravana pasa, la necedad se reconoce en esa marcha tranquila de un ser a quien las palabras exteriores no afectan ni desvían. La tontería no es lo contrario de la inteligencia, sino que es esa forma de intelectualidad que ve a todos los seres según su medida y que reduce todo comienzo a una intriga familiar. A la necedad no le es ajeno nunca nada de lo humano, lo cual constituye, más allá de su ridículo, su fuerza inquebrantable y su posible ferocidad.

De la tontería

"Si yo fuera gobierno", exclama el señor Homais, "dispondría que se sangrara a los curas una vez por mes. Sí, señora Le François, todos los meses, una buena flebotomía en interés de la policía y de las costumbres". Eso es lo que se llama hablar sin tapujos. Y el inmortal farmacéutico de *Madame Bovary* prosigue diciendo: "Mi Dios es el Dios de Sócrates, de Franklin, de Voltaire y de Béranger. ¡Soy partidario de la profesión de fe del Vicario saboyano y de los inmortales principios de 1789! De manera que no admito como Dios a un señor que se pasea por su jardín con un bastón en la mano, mete a sus amigos en el vientre de las ballenas, muere lanzando un grito y resucita a los tres días: cosas absurdas en sí mismas y completamente opuestas, por lo demás, a todas las leyes de la física; lo cual demuestra, de paso, que los sacerdotes siempre estuvieron sumidos en una torpe ignorancia a la que se esfuerzan en mantener con ellos mismos a las poblaciones".²

² Flaubert, *Madame Bovary*, Gallimard, Colección "Folio", 1972, págs. 114-115.

En virtud de esta declaración Homais se considera heredero del siglo de las luces: el mundo es el teatro de fuerzas diametralmente opuestas y en este enfrentamiento el farmacéutico toma partido por la filosofía contra las tinieblas, por la razón contra la superstición y el dogma. A la revelación, en la que todo se da de una vez por todas, Homais opone el ejercicio de la crítica. Ante las fábulas de la Biblia, tomadas como palabra verdadera por una humanidad todavía en su infancia, reacciona como adulto que ha dejado de creer en Papá Noel. Ninguna autoridad puede influir en el pensamiento desde afuera: el pensamiento ya no es más el servidor de la teología, ha salido de la condición servil a que había querido reducirlo la edad media. La filosofía nació en Grecia como una rebelión contra la *doxa*, contra la opinión; y la filosofía debió su renacimiento al repudio de la *ortodoxia*; Homais, el libre pensador, presta toda su elocuencia a ese movimiento de emancipación.

Frente al vocero de los tiempos modernos con su tranquila impiedad, se yergue, ignaro y sectario, el padre Bournisien: el antagonismo de ambos hombres significa el cisma del siglo XIX europeo entre la ciencia y la fe. El sacerdote sólo conoce un libro, el inspirado por el espíritu santo; en cuanto al farmacéutico, blande todos los libros que, desarrollando el espíritu de examen, contribuyeron a dar al pensamiento su autonomía y sus propios criterios. Uno quiere humillar la razón ante la verdad divina; el otro quiere liberar al hombre de la verdad revelada para colocarlo bajo la única ley del pensamiento claro y razonable. Y sin embargo estos dos enemigos en el fondo son hermanos. Hermanos en la obediencia a las ideas recibidas, sus valores son antagónicos, pero la credulidad de ambos es la misma. De Bournisien a Homais, "lo absoluto no ha hecho más que desplazarse; la religión lo sitúa en el cielo, el científicismo liberal lo coloca en la razón humana."³

El siglo XVIII se esforzaba por sustraer el trabajo del

³ Sartre, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Gallimard, 1971, I, pág. 643.

pensamiento a toda jurisdicción religiosa. El siglo siguiente, desalentado, comprueba la inanidad de ese esfuerzo. La lucha contra el oscurantismo, del cual se esperaba una maduración del hombre, no condujo en realidad más que a un cambio de tutela. En lugar de estar la revelación sometida al trabajo destructor de la razón es la razón la que llega a convertirse y petrificarse en verdad revelada: Homais es un voltairiano fervoroso, piadoso, un devoto de la ciencia. A los prejuicios de la iglesia siempre replica con otros estereotipos. Una Biblia sustituye a la otra: el racionalismo que considera los relatos de las escrituras como cuentos que hacen dormir de pie produjo sus propios dogmas. Nadie razona, todo el mundo recita: libre-pensadores y clericales no son más que los receptáculos inertes de proposiciones inculcadas en ellos por una sabiduría colectiva. El no pensamiento reina hasta en los sistemas explícitamente destinados a combatirlo. Derrota en cuanto contenido religioso, la revelación triunfa como proceso mental. Y el siglo XIX reserva el nombre de *tontería*, de necedad, para designar este catecismo universal, esta omnipresencia de lo "todo hecho". "En el mismo libro, Flaubert nos muestra la necedad odiosa de un anticlerical y la odiosa necedad de un sacerdote que justifica plenamente el anticlericalismo."⁴

Entre el incrédulo Homais y el padre Bournisien, una secreta solidaridad desautoriza sin cesar la querrela: cada uno tiene en su ídolo una confianza incondicional. Ambos son maleables puesto que adoptan sus verdades sin experimentar la necesidad de reflexionar a su vez sobre ellas y ambos son inquebrantables puesto que nada nuevo puede introducirse en su espíritu. En suma, los dos tienen una fe ingenua y esta semejanza llamada tontería anula las oposiciones en las que había fundado su optimismo el siglo de las luces.

Hablar hoy de *lengua de madera* para designar el estado del discurso político en los países totalitarios significa referirse a ese modelo flauberiano de la tontería. La revolución, lo mismo que la ciencia, engendró a sus

⁴ *Ibid.*

señores Homais. Imperturbables y sentenciosos, estos señores recitan su lección, machacan fórmulas aprendidas de memoria y proclaman en un lenguaje casi litúrgico su adhesión sin reservas a la marcha de la historia. Para cada acontecimiento encuentran en su libro sagrado la máxima o el proverbio correspondiente. Con el mismo aplomo, con la misma tranquilidad que el boticario introducen toda realidad particular dentro del saber general fijo que llevan consigo a todas partes. Apenas comienzan a decir una frase ya sabe uno cómo va a terminar. Dichas frases sólo varían dentro de combinaciones que son ellas mismas muy pobres y que permiten un número limitado de figuras. La ciencia que quiso vencer a la fe fabricó un catecismo y ahora la crítica revolucionaria, a su vez, después de haber denunciado en la alienación religiosa el modelo de todas las alienaciones se esclerosa y se convierte en lengua de madera, en el "latín monstruoso de una iglesia monstruosa".⁵

En el momento en que el hombre cree que rompe con la piedad permanece sujeto a ella. ¿Qué es la tontería? Es el irónico desquite del oscurantismo religioso sobre los discursos que intentaron hacerlo desaparecer, es la fe que desborda sus propias fronteras y se insinúa por todas partes.

Tontería religiosa, tontería burguesa, tontería revolucionaria: es siempre el mismo esquema el que la causa. Se obedece en lugar de reflexionar, la credulidad se impone al espíritu de examen; en lugar de utilizar la razón, el hombre se prosterna ante una revelación indiscutible. Frente a la obstinación de la necedad, los tiempos modernos confiesan su fracaso —la razón no supo poner fin al poder que la revelación ejerce sobre los hombres— y proclaman su inocencia: si en nuestro mundo prevalece el no entendimiento, ello se debe a que se trata tal vez de un tenaz arcaísmo y no del producto de una época que quiso como ninguna otra destruir todos los límites impuestos a la autonomía intelectual del ser pensante. Pero

⁵ Louis Martinez, La "Langue de bois" soviétique, en *Commentaire* 16, pág. 515.

este diagnóstico es muy sumario: no es seguro que sean únicamente la piedad y la obediencia las que convierten en tontería la actividad del pensamiento.

La entrada en crisis de la conciencia caracteriza a la edad moderna por lo menos en la misma medida que la emancipación de la razón. La disolución de la *interioridad* corre pareja con la crítica de la autoridad. El sujeto humano reivindica la iniciativa y se sitúa en el origen de la sociedad, del conocimiento y de la ley. Ya no reconoce derecho divino ni verdad revelada y el hombre establece así su soberanía donde antes reinaba la insondable sabiduría del creador. Pero apenas llega a concebirse como realidad distinta, apenas se libera de los lazos de sumisión al Altísimo, el hombre se encuentra encadenado por los del condicionamiento. Ya no es gobernado por voluntades exteriores, pero cae inmediatamente en otro tipo de subordinación. El hombre ya no es dueño de sí mismo, ignora sus verdaderos móviles y obra sin conocerse; su fuero interno es una ilusión, sus palabras valen, no por lo que enuncian, sino por lo que ellas traicionan: posición social, deseo inconsciente, lógica de la historia. Entre lo que es el hombre y lo que el hombre sabe de sí mismo, hay un hiato en el cual las ciencias humanas establecieron su reino. El descubrimiento de este abismo permitió que el saber realizara considerables progresos. Nadie puede negar las repercusiones beneficiosas de esos progresos en los individuos y en la vida social. Al construir la realidad psíquica en dominio especial de investigación, al descubrir lo que en los individuos se escapa a su conciencia, se han obtenido medios de curar, de corregir o de prever fenómenos sobre los cuales antes no se tenía ningún poder.

Pero este recelo generalizado produjo también su propio dogmatismo. Si la credulidad, ya sea militante, ya sea devota o simplemente gregaria, consiste en *escuchar sin interpretar*, existe otra necedad, presente también en el discurso político, en el discurso religioso o en la vida cotidiana, una necedad que tiene el exterior del discernimiento y el encanto de la perspicacia: *interpretar para no escuchar*, pasar por alto las palabras pronunciadas o escri-

tas para retener lo no dicho que ellas atestiguan, diluirlas en su contexto, ver en el hombre que habla sólo el discurso que se pronuncia a través de él y escapar así, en virtud de un continuo recelo, a todo lo que pueda tener de tajante o de perturbador una palabra extraña.

Interpretar para no escuchar es una forma de no entendimiento que no conviene a la idea recibida de lo que es la tontería o necedad. No se trata de una tontería pasiva o bovina; es una tontería alerta, fisgona, en incesante movimiento. Como es maligna, no se deja calcular, y sabe que los hombres no son la fuente de su lenguaje. Por eso, también está atenta para sobrepasar el carácter literal de las palabras pronunciadas y considerar "el discurso coherente al que el orador sólo presta su lengua y sus labios".⁶ Comprendiendo al interlocutor en su lugar, insinuándose en las relaciones que éste mantiene con su propio discurso para apreciar mejor que él sus secretos resortes y su verdadero alcance, esta tontería (en virtud, no de la fe, sino de la desmitificación) se protege de toda enseñanza y declara nulas las nuevas significaciones que puedan surgir. El otro no habla, sino que es hablado: un cambio de modo y la partida está jugada; en el discurso no se ha dicho sino lo que se quería oír.

En lugar de eruirse contra el pensamiento, la tontería interpretativa le roba sus instrumentos y los emplea para asegurar su propio triunfo. En efecto, la sospecha sistematizada nos vuelve sordos. Paradójica sordera de la escucha superior. Gloriosa sordera de aquel a quien no se le juega esa partida pues tiene un oído más fino. Así es como se difunde por el mundo, con una flema más inexpugnable aún que la del señor Homais, una necedad disfrazada de vigilancia. Sus adeptos, para poner fin al diálogo, no invocan el sello de una autoridad trascendente. Leen, detrás de las palabras del interlocutor o detrás de las directivas que éste da a su vida, la verdad oculta que lo determina. En sus encuentros no ponen "la cara obstina-

⁶ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 267.

da de quien no entiende"⁷ sino que muestran la sonrisa agradable y superior de quien entiende mejor. Su arrogancia y sus repeticiones machacadas les confieren la apariencia hormigonada de una comprensión más profunda.

El privilegio del sobreviviente

Obtuso, voluminoso, suficiente, así se manifiesta el padre Bournisien en toda la dimensión de su necedad. Cuando Emma Bovary va a verlo en el paroxismo de la confusión, el sacerdote no entiende nada de su desasosiego que, sin embargo, es ostensible. ¿Sufre la señora? "Estos primeros calores ¿no es cierto?, la aplanan a usted. Pero, ¿qué quiere usted?, hemos nacido para sufrir, como dice san Pablo."⁸

Teniendo la cabeza atiborrada de versículos, el eclesiástico se sustrae a la situación mediante una cita. Más materialista aun que el señor Homais, traduce en necesidades del cuerpo las inquietudes espirituales y las desazones del corazón. Y, bufonería suprema, hasta prescribe una receta a la mujer que había ido a buscar en la confesión claridad y consuelo. "Usted se siente molesta, dijo adelantándose con expresión inquieta. ¿Será tal vez la digestión? Señora Bovary, usted debe volver a su casa y beber un poco de té, eso la fortalecerá; o bien beba un vaso de agua fresca con azúcar."⁹ La experiencia de Emma Bovary es muy corriente: sus palabras no le sirven para nada. Desesperadamente inútiles, las palabras se quiebran en el interlocutor en lugar de penetrar en él. "Estoy hablando a una pared", se dice a menudo para expresar el desaliento que uno puede experimentar al no ser comprendido. Sin embargo hoy Emma correría otro riesgo: no sólo el de no ser comprendida sino el ser *englobada*, juzgada. El Bour-

⁷ Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, Le Seuil, París, 1983, pág. 134.

⁸ Flaubert, *Madame Bovary*, págs. 157-158.

⁹ *Ibid.*, pág. 159.

nisien actual, a medias psicólogo a medias sacerdote obreiro, pensaría de la señora Bovary que era "una pequeña burguesa histérica", escucharía su "discurso" y se informaría, sin manifestar aire de interesarse, sobre el ambiente y sobre la niñez de Emma. Por lo que ella dijera, ese descifrador hábil interpretaría lo que quiere decir o más precisamente lo que ella *no* quiere decir, pero que a pesar de sí misma dice. Y la pobre Emma se debatiría no tanto para hacer oír su palabra sino para recuperarla. Al hablar tendría el sentimiento extraño, doloroso, sublevante de hallarse sin defensa y *sin voz* ante la interpretación de su historia. No tendría tanto la impresión de hablar a una pared como de estar ella misma emparedada, condenada a ratificar eternamente un secreto que siempre se le escapa. Y en lugar de tratar de encender una luz de inteligencia en la masa inanimada de su interlocutor, Emma se esforzaría por huir de su propia reificación. En suma, lo que la encolerizaría es el hecho de ver proferir a su confesor sus veredictos como si él fuera su superviviente. Pues el pensamiento tiene dos maneras de caer en el sectarismo y de romper el vínculo social: se osifica como en el padre Bournisien, se momifica, se endurece, o bien, por el contrario, petrifica al interlocutor, lo fija en una esencia única de la que su palabra es el reflejo, le niega ayuda para rectificar, desaprobar o evadir la imagen que se tiene de él. Pensamiento limitado en un caso, *mortificante* en el otro: "Este tipo de necedad no es una enfermedad mental, pero no por eso deja de ser la más peligrosa de las enfermedades del espíritu porque lo que amenaza es la vida misma."¹⁰

Sabiduría del amor, ahora es posible hacer explícito el sentido —o por lo menos uno de sus posibles sentidos— de esta expresión. El ser amado está, en efecto, en un estado de resurrección permanente. Lo escruto y lo descifro sin cesar, pero él se sale del cerco, nunca coincide perfectamente con el discurso sobre él, burla todos los esfuerzos que hago por rodearlo o circunscribirlo. El amor, olvido de todo, es un llamamiento al otro. Ese sueño encantado constituye un despertar de la sensibilidad a la

¹⁰ Musil, *De la bêtise*, en *Essais*, Le Seuil, 1984, pág. 315.

irreductibilidad del rostro. Esa embriagadora evasión de sembriga a quien la vive con su imperialismo. En lugar de ser contemplado desde lo alto, dominado por una mirada panorámica o escuchando con un oído sospechoso, el otro es acogido, y esta hospitalidad realiza la significación metafísica del amor.

No se llegará por ello a la conclusión de que para ser sabio hay que enamorarse o basta con enamorarse. Pero en el amor, el pensamiento tiene una posibilidad de abrirse a una verdad nueva cuando el otro es encarado de frente y el pensamiento repite sus propias certezas y constituye, según la expresión de Musil, una amenaza para la vida, cuando el otro queda rodeado, englobado.

Germana Stefanini

Al comenzar el año 1983, la sección romana de las Brigadas Rojas secuestra a la guardiana de prisión Germana Stefanini de sesenta y siete años. Los autores del rapto hacen comparecer inmediatamente a su víctima ante el tribunal de la revolución. En el apartamento donde la tienen encerrada, se realiza un proceso clandestino a cuyo término Germana Stefanini es condenada a muerte por haber cumplido "una función represiva sobre presos comunistas proletarios". El 27 de enero de 1983 es ejecutada.

Los pormenores del proceso habían quedado registrados en una cinta magnetofónica. El siguiente es un extracto:

- ¿Cómo entraste de guardiana en Rebbibia?
- Porque ya no sabía qué hacer para vivir. Mi padre acababa de morir.
- ¿Ingresaste por un concurso?
- No, entré como inválida.
- ¿Qué hacías?
- Distribuía paquetes a los presos.
- Vamos ¡deja de llorar! De todas maneras no nos

importa. Te repito que dejes de llorar, porque no nos conmueves.¹¹

Corre 1983, año en que el terrorismo agoniza, y aquel asesinato sórdido revela el estado de descomposición de la "lucha armada" italiana. Las Brigadas Rojas que en el momento del asunto Moro desafiaban al estado se ensañan ahora con una anciana anónima y enferma para vengar a sus camaradas presos en Rebbibia. El episodio es lamentable y no se lo puede reducir a un simple hecho policial. La ejecución de Germana Stefanini, "ese crimen lógico",¹² muestra al desnudo la esencia del terrorismo. Aquí vemos cómo las armas de la crítica se vuelven a la crítica de las armas, cómo la sospecha se convierte en necedad y cómo esta necedad, implacablemente coherente, agrega a la historia de la inhumanidad la rica contribución de la época moderna.

"No nos conmueves": los miembros de las Brigadas Rojas permanecen insensibles a las desdichas de aquella mujer, no por crueldad ni por distracción como ocurre en el caso del plácido padre Bournisien, sino por conocimiento de causa: saben mejor que ella misma quién es Germana Stefanini; quién es, es decir, la posición que esa mujer ocupa en la campo social. Enternecerse —miopía fatal— habría sido tratarla como persona singular y divorciar su caso de la totalidad histórica que le da sentido. "Deja de llorar": tu histeria es inútil, no apartará nuestra atención del sistema que da a tu existencia su verdadera dimensión.

En la forma de un proceso, un diálogo de sordos se desarrolla entre los terroristas y su acusada. Esta, desparorida, aduce su miseria. Pero ellos, graves, sólo ven el lugar que la mujer ocupa en la sociedad contra la cual se sublevan. Germana Stefanini es una víctima a la que sus opresores tratan como si fuera un verdugo. ¿Cómo logran

¹¹ Article de Marcelle Padovani: *Le Nouvel Observateur*, 3 de junio de 1983.

¹² Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, col. "Idées", 1963, pág. 13.

invertir con toda buena fe una realidad que sin embargo es flagrante? Llevan al paroxismo el movimiento de reducción interpretativa: todo individuo queda absorbido en su función y como enclaustrado en su clase; todos los rostros desaparecen detrás de los principios que ellos encarnan. Un marxismo más sutil recusaría semejante asimilación de una pobre guardiana de cárcel a un soldado del capitalismo. No importa: lo que vincula a aquellos hombres lastimosos con la gran tradición revolucionaria es el hecho de recluir a los seres en su identidad social.

Desde ese momento todo está decidido: Germana Stefanini podrá recitar la letanía de las desdichas que la abruman, describir la parte absolutamente inofensiva que cumplía en la prisión, que nada llegaría al oído de sus jueces. En el mundo en que éstos viven, la palabra no habla sino que refleja; es el signo mudo de pertenecer uno a un bando. Cuando Germana se expresa, es la burguesía la que habla en ella. ¿Qué tiene usted que decir en su defensa?, preguntan los acusadores, formalistas y escrupulosos, a una acusada condenada de antemano a significar permanentemente su ser social, es decir, su culpabilidad. Transfieren el lenguaje judicial a un contexto en el que el lenguaje desaparece. Ponen en escena un enfrentamiento al que ellos simultáneamente vacían de toda realidad. En esto consiste la esencia del totalitarismo: no tanto en el proceso como en el hecho de juzgar por contumacia a los personajes mismos a los que se obliga a comparecer ante el tribunal. Una lectura apresurada o perezosa de Kafka ha hecho del título de su novela el emblema más célebre del mundo totalitario. Sin embargo no es el proceso, no es el ejercicio de la justicia, no es ni siquiera la represión (a pesar de todas las connotaciones despectivas con que el período izquierdista cargó a este término) lo que define el terrorismo institucional o clandestino; lo que lo define es, por el contrario, la destrucción del derecho y de la justicia, destrucción llevada a cabo en las formas. El humorismo —involuntario— del totalitarismo consiste en haber elegido el escenario y la solemnidad del tribunal para suprimir la justicia, lo cual está muy exactamente descrito en la novela de Kafka. Es menester no haber comprendido esta

chanza para hacer del proceso el símbolo y la apoteosis del control global sobre los individuos. Así se confunde en un mismo oprobio la justicia represiva y la represión sin justicia, es decir, grandioso desdén, se confunde el totalitarismo con lo que es contrario a él. Los inculpadados responden al emplazamiento, renuncian a su identidad, defienden o no su causa, aunque se diría que permanecen silenciosos a pesar de sus palabras y que el proceso se desarrolla en ausencia de ellos: el tribunal, en efecto, nunca se dirige a ellos —a la singularidad de su ser o a la singularidad del acto cometido— sino que se dirige a la idea de la cual emanan los acusados. Una ceremonia humana —el ritual judicial— se aplica a personas que, encerradas en su categoría o en su papel, petrificadas en figuras, tratadas como representantes de una fuerza maléfica o como actores de un drama que se representa por encima de ellas, ya no pertenecen a la humanidad. Son seres humanos reducidos al estado de monos sociales aquellos a los que interroga una justicia reducida ella misma a su protocolo. ¿Cómo podrían hablar en primera persona? ¿Cómo podrían ser oídos, ellos, cuya interioridad *no cuenta nada* y cuyo lugar y función en el tiempo de la historia les están asignados de antemano y de una vez por todas. Esos seres humanos no existen por sí mismos, sino en relación con una totalidad sobre la cual no tiene ninguna influencia. El orden social se inscribe en sus cerebros y su vida concreta consiste en confirmar su esencia, en desempeñar su papel en el momento preciso. El veredicto se refiere precisamente a esa circunstancia de la cual no pueden salir por más que hagan y por más que digan. En el mundo totalitario cada individuo es un acusado potencial y nadie está en condiciones de asumir su defensa. Se somete a proceso a seres que están ontológicamente privados de la posibilidad de responder a él. Se le da la palabra —ironía suprema— a quien la ha perdido desde el principio. La observación de las formas legales corre así pareja con la anulación de toda posible legalidad.

El asesinato de Germana Stefanini ratifica una eliminación que ya ha tenido lugar. Las Brigadas Rojas dieron muerte a un ser que no existía, a alguien al que su tonte-

ría ya había suprimido al quitarle el lenguaje, al despojarlo de su pellejo humano.

El veneciano desarraigado

Cuando el 13 de enero de 1898 Zola publica su célebre *Jacuse*, Barrès, el teórico más eminente del antidreyfusismo no se conmueve gran cosa. “¿Quién es este señor Zola? Lo considero en sus raíces: este hombre no es un francés.” No cabe poner en duda la sinceridad del autor de los *Rougon-Macquart*. “Pero yo le digo a esa sinceridad: hay una frontera entre usted y yo. ¿Qué frontera? Los Alpes. Emile Zola piensa naturalmente como veneciano desarraigado.”¹³ Barrès no replica a las pruebas de la inocencia de Dreyfus, a la lista de las irregularidades cometidas por el estado mayor durante el proceso y después de él. ¿Afectado? Barrès no se siente más turbado por la argumentación de su adversario que los jueces de Germana Stefanini conmovidos por sus sollozos: la guardiana interina de la cárcel de Rebbibia pensaba y hablaba naturalmente como perra guardiana del capitalismo. Y Zola podrá vociferar, denunciar, mostrar con una lógica implacable las fallas de la acusación, poner al servicio de su causa todos los recursos de la inteligencia y del estilo, pero no hará otra cosa que designar el lugar desde el cual habla, esa Antifranca de múltiples rostros que pone en peligro los fundamentos de la nación.

Entre el profeta del fascismo y los revolucionarios rezagados, las oposiciones son seguramente numerosas y espectaculares. Barrès pone las raíces del individuo en su tierra, los miembros de las Brigadas Rojas en su clase. Con la palabra desarraigo el primero celebra el determinismo que doblega la humanidad a su ley: el pasado gravita con un peso decisivo en la vida presente de cada cual; nadie escapa a la influencia de sus pulsiones hereditarias, a la fatalidad de su filiación, y el nacionalismo es el reconocimiento exaltado de esta esclavitud. “El individuo se

¹³ Citado en Jean-Denis Bredin, *L’Affaire*, Julliard, 1983, pág. 235.

debate en un vértigo para volver a encontrarse en la familia, en la raza, en la nación".¹⁴ Con el nombre de condicionamiento o de alienación, los emisarios del futuro radiante deploran que la humanidad esté desmigajada en fuerzas sociales que se oponen. Aspirando a la desaparición de las clases y al fin de los particularismos, el comunismo no es otra cosa que una promesa de unidad. Barrès es hostil a la idea misma de hombre, en tanto que los miembros de las Brigadas Rojas desean el advenimiento del hombre. El único punto en que convergen estas dos filosofías es éste: hoy la autonomía humana es una ficción, el hombre no es libre sino que está rodeado, envuelto, territorializado. Ya sea el terruño, ya sea la historia, una totalidad lo abarca y le prescribe su comportamiento.

¿Es la razón luminosa la que rige el mundo o bien es la fuerza oscura de lo irracional, la misteriosa presencia de los antepasados en el alma de los vivos? ¿Es el instinto lo que domina a los hombres o bien éstos están sujetos a la evolución impersonal de una historia que obedece a la razón? En verdad, poco importa. En efecto, en estos dos modos de pensamiento, lo decisivo en la vida escapa a la conciencia de los sujetos particulares y el individuo queda rebajado a la condición de instrumento; de medio de un destino que lo sobrepasa y que él realiza sin saberlo. Ese destino se llama aquí la razón y allá raza: aquí y allá, la razón cesa pues de ser un atributo humano; se la niega o es transferida a la historia, pero de todas maneras se la confisca a las criaturas. "Nosotros no somos los dueños de los pensamientos que nacen de nosotros... Según el medio en que estamos inmersos, elaboramos juicios y razonamientos."¹⁵

Concebido como ser de razón, el hombre es soberano; concebido como sujeto psíquico el hombre está sometido; ya vimos que la edad moderna se caracterizaba por esta contradicción entre la libertad del espíritu y la alie-

¹⁴ Maurice Barrès, *La terre et les morts*, citado en Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, Le Seuil, col. "Points", 1983, pág. 187.

¹⁵ Maurice Barrès, *La terre et les morts*, pág. 186.

nación de la conciencia. Los pensamientos totalitarios resuelven el problema impugnando y negando lisa y llanamente la razón individual. Esos modos de pensar quitan toda independencia al sujeto y ante todo le quitan el poder de disociarse de su historia particular mediante el ejercicio del *cogito*. Nada en el individuo, ninguna facultad, ningún principio impide que sea enteramente "historializado" y que su ser se reduzca a una sucesión de comportamientos sociales o a los mandatos inconscientes de su tierra y de sus muertos. La razón individual queda absorbida en el psiquismo y el psiquismo, a su vez, queda inmerso en la sociedad, en la tribu o en la historia. En dos palabras, ya no hay *logos* en el lenguaje y la significación de una palabra reside, no lo que ella dice, sino en el lugar desde el cual es pronunciada; las palabras—domesticadas—no hacen más que enunciar el lugar de su proveniencia. ¿Desde dónde hablas tú? es la pregunta totalitaria por excelencia. ¿Desde dónde hablas tú? es decir ¿quién habla en ti, cuando crees que tú te expresas?

Rostro y rostro verdadero

Germana, frente a sus jueces, y Zola para sus adversarios son un poco como los árboles, de los cuales en el *Cycle de saisons*, François Ponge describe los patéticos y vanos esfuerzos por llegar a la palabra.

"Cansados de haber pasado contraídos todo el invierno, los árboles de pronto se hacen una ilusión. Ya no pueden contenerse más: sueltan sus palabras, una oleada, un vómito de verde. Tratan de llegar a una foliación completa de palabras. ¡Nada! ¡Esto se arreglará de alguna manera! Y, en realidad, se arregla. En la foliación no hay ninguna libertad... Los árboles lanzan, por lo menos así lo creen ellos, cualquier palabra, lanzan brotes para colgar en ellos palabras: nuestros troncos, piensan los árboles, están aquí para asumirlo todo. Se esfuerzan por ocultarse, por confundirse los unos en los otros. Creen que pueden

decirlo todo, cubrir enteramente el mundo con variadas palabras, pero sólo dicen 'los árboles'."¹⁶

Zola quiere convencer; mientras argumenta tiene la ilusión de que combate por la verdad y que pronuncia un discurso exacto y lógicamente irreprochable. En realidad, dice Barrès, Zola no hace más que confirmar sus orígenes y dejar hablar al dios local que desde su nacimiento ha tomado posesión de él. Germana, mediante su llanto y su estupor, querría disipar el malentendido de su secuestro y del proceso que le sigue. Pero ella significa tan sólo el capital. "No se sale de la condición de árboles por medios propios de los árboles": no se escapa uno a su condición étnica o social mediante palabras o actos que nunca son otra cosa que su pleonasma ineluctable.

Ponge emite la hipótesis fantástica y hermosa de un mundo en el que los árboles se esfuerzan por hablar y no pueden conseguirlo. En el mundo totalitario, a la inversa, son los hombres quienes creyendo hablar libremente no pueden sino desplegar sus hojas.

"Siempre la misma hoja, siempre el mismo modo de desplegarse y el mismo límite, siempre hojas simétricas y simétricamente colgadas. ¡Intenta aún otra hoja! ¡La misma! ¡Una más! ¡La misma!"

Animal loquax: la palabra es lo propio del hombre. Sin duda, dicen los de las Brigadas Rojas y los antidreyfusistas, pero el hombre mismo es un espejismo, la palabra es lo propio de una planta que se toma por hombre, de un árbol que se hace ilusiones, pero al que traiciona precisamente su cháchara. Mediante el discurso, en efecto, uno no se sale de sí mismo, sino que uno se señala; uno nunca despegas de la tierra, no se eleva hasta el cielo de las ideas, sino que exhibe sus raíces.

¿Hombre, dice usted? "¿Qué hombre?" pregunta entonces Barrès. "¿Dónde mora? ¿Cuándo vive?" El

¹⁶ Francis Ponge, *Le parti pris des choses*, col. "Poésie/Gallimard", página 48.

hombre sólo existe como un ser situado y no hay palabra que no indique algo.

De manera que se puede llamar totalitario al pensamiento que sabe localizar las palabras más abstractas para reducirlas, que en la palabra no oye más que a aquel que la pronuncia, que rebaja al individuo a la colectividad en cuyo seno le es dado vivir, que detiene, *en nombre de la verdad*, "el fluido curso de las metamorfosis inconclusas de las que todo rostro humano es la admirable sede",¹⁷ que bajo cada rostro, en una palabra, ve el rostro verdadero —étnico o histórico—, del cual el primero, en su singularidad, en su movilidad inasible, es a la vez la máscara y la revelación.

Sabiduría del amor: encuentro con el rostro; necesidad totalitaria: descubrimiento del rostro verdadero. El rostro habla, el rostro verdadero se traiciona; el rostro se expresa, "deshace en todo momento la forma que ofrece; el rostro verdadero se quita la máscara, en sus mentiras y en sus confesiones, en su sinceridad y en sus imposturas; por su aptitud para desdecirse sin cesar de lo dicho, para volver sobre la palabra por medio de la palabra, el rostro apela a expresiones ya formuladas; el rostro verdadero anula de antemano toda posibilidad de apelación, puesto que es el gusano dentro de la fruta, la confesión perpetua oculta en el corazón de la denegación. El rostro asiste a su manifestación, lo cual quiere decir que se le escapa al corregirla, al modificarla, al ayudarla constantemente. El rostro verdadero, en cambio, no puede sino confirmar su imagen, nunca prestarle ayuda. En el primer caso, lo que suspende toda clasificación definitiva es la palabra. En el segundo caso, la palabra concebida como confesión es lo que permite situar al rostro en una categoría. Como se habrá comprendido, el rostro verdadero no es la verdad del rostro, sino que es lisa y llanamente su negación. O bien el otro tiene el poder de desmentir lo que descubro en el alma, o bien no hace sino revelar a pesar de sí mismo el secreto que lo posee. O bien el otro me es desde el prin-

¹⁷ Elias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, 1968, pág. 398.

cipio extraño, o bien el otro es desde el principio extraño a sí mismo y yo soy el dueño de su verdad. Rostro verdadero: rostro dominado, rostro petrificado, palabra amorzada y como silenciosa en el momento mismo en que se la enuncia.

IV

Desembrujar el mundo

Humanismo y terrorismo

Siente uno la tentación de oponer a la violencia totalitaria la generosidad del humanismo. En un caso, en efecto, el hombre culpable de pertenecer a un grupo ni siquiera está en condiciones de responder a las acusaciones que se formulan contra él; en el otro caso, el hombre es declarado inocente de sus infamias a causa del contexto que lo obligó a proceder mal. Mientras que el concepto totalitario de *crimen objetivo* permite condenar a los individuos por lo que no hicieron, el abogado humanista excusa los *crímenes efectivos* atribuyendo la culpa a la historia o a la sociedad. Pero lo que comparten estos dos enfoques de lo humano es la idea según la cual el mal, cuando se da, es debido a una organización social defectuosa. El mundo tal como se mantiene con el hombre tal como podría ser un conflicto permanente del que nacen todos los males y todos los sufrimientos que abruma a la sociedad. La falta se traslada así del individuo al sistema, lo cual deja entrever un momento —una edad de oro— en el que, con la desaparición del orden social malo, los seres serán por fin ellos mismos y el mal quedará abolido.

En esta perspectiva, común al humanismo y al terrorismo, los rezagados que persisten en culpar al individuo de los sinsabores o contrariedades que sólo se explican la tiranía del orden social, son juguetes de las apariencias y del espíritu de reacción. No saben remontarse del efecto a la causa o del síntoma a la enfermedad que éste revela. Toman un problema de la sociedad por un hecho de la

naturaleza, lo cual los lleva a perpetuar el escándalo al demostrar que no hay solución posible. En suma, son míopes y misántropos. Generosidad y profundidad, esperanza y penetración lúcida se conjugan en cambio en el acto intelectual que disocia al hombre condicionado del hombre realizado, que separa el deseo alienado del deseo liberado y que siempre atribuye la ferocidad o los fracasos de la existencia a fuerzas exteriores que imperan sobre el hombre, sobre el deseo y sobre la vida. Nacidos buenos y libres, estamos predestinados al goce o al bien y si en nosotros hay corrupción o frustración, ello se debe a la acción de fuerzas represivas, a la injusticia social.

No comprometer al hombre en el mal que comete o en el mal que se ve llevado a sufrir es la idea radiante que conduce al humanismo y al terrorismo a interpretar en lugar de escuchar, a descubrir, bajo la apariencia de la libertad, la insidiosa presencia del condicionamiento, a ahogar al individuo en la totalidad y a reducir su palabra a lo que ésta no quiso decir. Es la sociedad que está en ti la culpable, de manera que tú eres inocente: así se podría reducir el credo del humanismo moderno;¹ es la sociedad que está en ti la culpable, de manera que tú debes desaparecer, ése es el principio fundamental del pensamiento totalitario. Tratados, ya como víctimas del sistema, ya como sus secuaces, los hombres no son responsables, sino que son seres poseídos. Y es más aún: la benevolencia absoluta quita sus escrúpulos a la violencia total, al ense-

¹ Variante "periodística" de esta filosofía: es la sociedad que está en la que se expresa, de manera que todo lo que dices es *interesante*. Un diario francés de gran tirada (*Libération*) fue llevado a los tribunales por haber publicado, en su sección de cartas de lectores durante el sitio de Beirut por el ejército israelí, una incitación al asesinato contra los judíos de Francia. Muchos colegas se indignaron por el hecho de haberse recurrido a la justicia, y en sustancia decían: ¿no es acaso sintomático este desenfreno de odio? ¿No tiene un inestimable *interés documental*? ¿Hay que cubrirse el rostro frente a la violencia social y apelar a la arcaica violencia de la ley? La incitación a la matanza revela cierto estado de cosas y esto basta para justificar su publicación. Porque todo es revelador es preciso que todo sea permitido; porque ninguna palabra es libre no hay que poner límites a la libertad de expresión. En nombre de la libertad se reprocha así a la justicia el hecho de que crea aún que los hombres son bastante libres para responder de lo que dicen.

ñarle a ver en las personas vivas sólo lo que las condiciona, sólo el orden en que están insertas. Para celebrar mejor al hombre, se despoja al individuo de la responsabilidad de sus actos y de la materialidad misma de su existencia; se muestra que el individuo toma su significación de una totalidad histórica y, por lo tanto, revocable; se disuelve su rostro en el contexto en que ese rostro está inscrito; se lo reduce a un portador de fuerza y es esa fuerza lo que combate el terrorismo en su manera expeditiva.

¿El terrorismo? Es un humanismo que tiene prisa. Se trata de apresurar el advenimiento de la civilización eliminando a los representantes de la vieja sociedad.² Y aquello a lo que se apunta es no el ser de carne y hueso, sino la burguesía o el capitalismo, es decir, el sistema en que mora el individuo y que lo manipula. En virtud de esta doble sublimación —sublimación del homicidio en creación y parto y sublimación de la persona en entidad abstracta (el rostro verdadero)—, se borra en el asesinato la conciencia misma de cometer un crimen.

Un ateísmo radical

Pensar la responsabilidad en el momento en que el impulso del corazón y la negativa a hacerse ilusiones se unen en un abogado de la irresponsabilidad humana, definir al sujeto por su resistencia al condicionamiento antes que declararlo inocente al considerarlo sujeto a un determinismo que él ignora; sustraerlo a la totalidad en lugar de dejar que ésta lo absorba para absolverlo mejor, afirmar que el individuo tiene un destino propio contra la desmitificación benévola que sabe discernir en toda vida humana "la participación en misteriosos designios que lo

² "Hombres como Saint-Just y Robespierre tenían cierta visión de un advenimiento inmediato de la justicia en la tierra. Creían estar a punto de alcanzar este ideal. Se imaginaban que sólo los separaba de él unas cuantas cabezas que constituían el obstáculo. En comparación con un bien infinito tan próximo, ¿qué son algunas cabezas levantadas insolentemente contra el género humano? Nada." (Edgar Quinet, *La Revolution*, II, Imprimerie Nationale, pág. 130).

modelan o lo prefiguran”;³ asignar al hombre el poder de sustraerse a su contexto, de romper con el sistema que le indica su lugar en el ser, en una palabra, oponer la reflexión ética a la disculpa del hombre que hoy se tiene por humanismo... todo esto es sin duda una de las originalidades más decisivas de la filosofía de Emmanuel Lévinas. En efecto, al decir que el sujeto, aun formando parte de un todo, existe como ser separado y posee su ser propio, Lévinas se sitúa por encima de aquello que la era moderna entiende por moral y por lucidez. Desplazamiento precioso pues nos permite abordar la experiencia totalitaria en un lenguaje que no es el suyo y objetarle otras cosas que no son sus propios instrumentos o sus propios valores.

Ese otro lenguaje, que hace la actualidad de Lévinas, es también el elemento más antiguo de su filosofía. Ocurre, en efecto, como si el autor de *Totalité et infini* practicara a su vez, aquí y ahora y en la filosofía, ese desembrujamiento del mundo al que procede la sabiduría judía al rechazar los cultos idólatras. En el judaísmo, éste es el sentido profundo de la revelación, *Dios habla al hombre en lugar de hablar de él*. Dios eleva al hombre a la condición de interlocutor y, como un maestro a su alumno, se dirige a él para aportarle lo que todavía no sabe y no puede extraer de sí mismo. De manera que no es el tema del Dios único lo esencial del mensaje judío; es la separación entre Dios y las criaturas. La Biblia introduce la *separación*, contraria a la idea (en que algunos quieren ver aún la esencia de la vida religiosa) de una *comunidad* entre el hombre y lo divino: “En cuanto a su gloria de dios moral y en cuanto a su gloria de hombre superior, Dios es impotente.”⁴ El enemigo de esta religión es no tanto la incredulidad como todas las formas de espiritualidad religiosa (éxtasis, entusiasmo, posesión) que sólo saben celebrar a Dios rebajando al hombre su dignidad de sujeto hablante y de ser responsable.

³ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 52.

⁴ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 79.

“Lo numinoso y lo sagrado arrebatan y transportan al hombre más allá de sus facultades y de sus voliciones. Pero una verdadera libertad se resiente a causa de estos excesos incontrollables. Lo numinoso anula las relaciones entre las personas al hacer participar a los seres, aunque sea en el éxtasis, en un drama que esos seres no quisieron, en un orden en el que se sumergen. Esta fuerza, de alguna manera sacramental, de lo divino se manifiesta al judaísmo como lesiva a la libertad humana y como contraria a la educación del hombre, la cual es acción sobre un ser libre. Esto no quiere decir que la libertad sea un fin en sí mismo. Pero la libertad es la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me arrebató y me transporta es violencia.”⁵

Religión paradójica, el judaísmo desencanta y desacraliza el mundo: Dios ya no mora en las cosas o en los seres para transfigurarlos. Dios abandonó la tierra, los domicilios palpables y las envolturas carnales en que había querido instalarlo el paganismo. Ese es el repudio de la idolatría: combatir las mezclas, deslindar los órdenes, celebrar lo divino sólo después de haberlo negado “en el prestigio del mito y el entusiasmo”,⁶ en suma, *liberar al hombre de Dios*. Al sustituir la posesión (Dios habla en el hombre) por la revelación (Dios habla al hombre), el judaísmo introduce el ateísmo en la vida espiritual.

“La afirmación rigurosa de la independencia humana, de la presencia inteligente del hombre en una realidad inteligible, la destrucción del concepto numinoso de lo sagrado implica el riesgo del ateísmo. Ese es un riesgo que hay que correr. Sólo a través de él el hombre se eleva a la noción espiritual de lo trascendente... Gran gloria es para Dios haber creado

⁵ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 31.

⁶ *Ibid.*, pág. 29.

a un ser capaz de buscarlo o de oírlo desde lejos, partiendo de la separación, partiendo del ateísmo.”⁷

Partiendo del ateísmo: el judaísmo, desde luego, no pretende que Dios no existe, pero afirma que el hombre existe fuera de Dios; dotada de una iniciativa propia, la criatura está separada de su creador. La criatura puede olvidar la trascendencia, cerrarse a la palabra divina. Para decirlo con mayor crudeza aún, en virtud de la revelación, Dios confía su destino al hombre por cuenta y riesgo de éste: “Si vosotros me atestiguáis, entonces seré Dios, de otra manera no... Estas son las palabras que la cábala pone en boca del Dios del amor.”⁸ No solamente el hombre es libre respecto de Dios sino que hasta la manifestación misma del Altísimo depende del hombre. Cada falta humana, dice otro texto de la mística judía, hace retroceder un paso la presencia divina. Y en la Biblia, ¿quién es el primero en rebelarse contra ese poder abrumador? Caín, cuando después de haber dado muerte a Abel exclama: “¿Soy acaso el guardián de mi hermano?” Con estas palabras, la exégesis talmúdica nos enseña que Caín, acusado ladino, proclama su sujeción: “El guardián de mi hermano no soy yo, sino que eres tú, tú nuestro padre, padre de nosotros dos, que me has dotado de malas inclinaciones y que no detuviste mi acción criminal, como habrías podido hacerlo.” Conclusión: Dios sólo puede culpar a su voluntad o a su inadvertencia del crimen de Caín, Dios es el verdadero asesino.

Caín rechaza la separación a fin de escapar al juicio. Para descargarse mejor de su falta hace que lo humano quede absorbido en lo divino y asigna al Eterno un poder absoluto sobre el universo. Primer asesino de la historia, Caín huye del ateísmo para refugiarse en una religión que disculpa al hombre. Caín aparece entonces como el doble inventor del crimen y de la mitología y, a través de él, la Biblia denuncia no sólo la violencia homicida sino también la tentación siempre presente en el hombre de remi-

⁷ *Ibid.*

⁸ Franz Resenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Le Seuil, 1982, pág. 203.

tirse al Todopoderoso y de recurrir a la religión para verse aligerado de la carga de su propia existencia.

En su filosofía, Lévinas combate esa misma tentación, esa misma religión cuando define el psiquismo como el poder que cada uno tiene de romper el lazo que lo ata a su grupo, a su cultura. Contrariamente al pensamiento moderno (en gran medida tributario de la lógica de Caín), Lévinas rehabilita la interioridad del hombre y afirma la irreductibilidad del ser humano a las fuerzas que lo mandan. “La dimensión del psiquismo se abre bajo el ímpetu de la resistencia que opone un ser a su totalización, es el hecho de la separación radical.”⁹ En otras palabras, el alma no es esa región de uno que en principio se le escapa a uno mismo, sino que por el contrario es la reserva propia del individuo, la modalidad de desprenderse de la sociedad o de la historia. A esa independencia que permite al sujeto hablar, sin atestiguar inmediatamente la totalidad de que él emana, y pensar (es decir, abrirse a una verdad que es exterior a él) Lévinas le da el nombre de ateísmo: “Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene completamente solo en la existencia sin participar en el ser del que está separado.”¹⁰

Mantenerse completamente solo en la existencia, eso es precisamente lo que gran parte de la reflexión moderna niega al hombre por una doble preocupación de humanidad y de comprensión lúcida. Para ese pensamiento es claro que el hombre, un falso adulto, vive sometido a influencias: sin duda se ha liberado de la tutela religiosa, pero sólo para ser entregado a un destino sobre el cual no tiene influencia alguna, para ser transportado a un drama que se desarrolla sin su conocimiento. El hombre moderno no es ateo, sino que es un hombre condicionado. No es el guardián de su hermano sino que es el resultado de su medio o la víctima de sus pulsiones. Si Dios ha dejado de darle órdenes ello no significa que sea ahora la independencia humana la que sucedió a la autoridad celeste;

⁹ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 24.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 29.

es lo sagrado, el hecho de que los seres puedan participar en un orden.

“El embrujamiento es eso: el mundo moderno; nada es idéntico a sí mismo, nada se dice pues ninguna palabra tiene su sentido propio; toda palabra es un soplo mágico. Nadie escucha lo que uno dice; todo el mundo sospecha detrás de las palabras lo no dicho, un condicionamiento, una ideología.”¹¹

Filósofo judío, Lévinas no quiere remitir al orden del más allá ni al consuelo del mundo futuro un pensamiento que proclama “Dios está muerto” y que no sabe muy bien si hay que regocijarse o desesperarse por esta noticia. Lo que Lévinas quiere introducir de nuevo en la modernidad es no la fe sino el ateísmo. Su objeto no es poner remedio a la ausencia de lo sagrado de que padece nuestra época en crisis; su objeto es desacralizar el mundo, impugnar el discurso de Caín a fin de devolver la palabra y su autonomía al hombre.

Una modalidad del judaísmo

“Dios habla, y el hombre le habla. Esta es la gran realización de Israel.”¹² En nuestro mundo sin Dios, este hecho conserva toda su potencia sacrílega. Pues bajo el exterior de la secularización y de la impiedad militante, lo sagrado invadió el pensamiento moderno. Si el cielo está ahora vacío, el hombre está en cambio todo lleno de fuerzas ocultas o potencias extrañas. El hombre no existe independientemente y sólo puede considerarse una reali-

¹¹ *Du sacré au saint*, cinco nuevas lecturas talmúdicas, Ed. de Minuit, 1977, pág. 108. Esta descalificación de la palabra en beneficio del discurso oculto que se murmura en ella, sin siquiera saberlo el locutor, desemboca en lo que Michel Foucault llama una de las contradicciones principales de nuestra vida moral: “Todo lo que llega a ser formulado como verdad del hombre se da como irresponsabilidad.” *Histoire de la folle*, Gallimard, col. “Tel”, pág. 475.

¹² Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, pág. 187.

dad distinta en el desconocimiento. Recibe de otra parte los atributos que lo hacen ser lo que es: en verdad lo que lo define es su situación, el estar inscrito en un sistema, su participación en una totalidad. El hombre de la edad moderna está embrujado, es decir, en su prolijidad misma, afásica. En él sólo habla el imperioso y desconocido huésped —el dios— que tomó posesión de su alma. “No se dice nada”: la palabra no es libre; la palabra ya no puede comenzar algo, decidir, responder o instruir... lo único que hace es confirmar la implacable lógica que lo gobierna subterráneamente. “Destruir los bosquecillos sagrados... ahora comprendemos la pureza de ese presunto vandalismo.”¹³

Trátase, en efecto, de restituir al hombre el poder de obrar y el poder de hablar en lugar de cumplir o de reflejar con una docilidad involuntaria el destino que le ha sido prescrito.

Es paradójica y hermosa la antítesis entre el ateísmo del pensamiento judío y una modernidad que sólo repudió el dogmatismo religioso para sucumbir al prestigio de lo sagrado. Nos gustaría pues quedarnos aquí. Pero el Dios del judaísmo, infinitamente distante y absolutamente ajeno, no se abstiene siempre de llenar el abismo que lo separa del hombre. Ese Dios que habla es también un dios que interviene. Ese Dios, que creó a un ser capaz de dar testimonio de Él y también de liberarse de Él, hace a veces que esa libertad se ajuste a los designios que le inspiran su misericordia, su cólera o su sabiduría. En otras palabras, la idea de providencia no es ajena al judaísmo, a pesar de la repugnancia declarada de la espiritualidad judaica por todas las fuerzas que pudieran alterar o comprometer la presencia del alma de uno mismo, a pesar de las precauciones tomadas para poner al hombre en el fundamento de sus acciones. Ahora bien, si hay una providencia, está unido justificado en buscar su huella o sus decretos en los grandes acontecimientos históricos y en los menores actos humanos. Se trata de una voluntad que maneja los hilos y dirige el juego. Una idea coherente abarca y

¹³ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 301.

rige la multiplicidad de los hechos humanos. A la significación intrínseca de cada hecho se agrega el sentido que le da el proyecto divino. La providencia hace del hombre un juguete, lo ata a Dios, le quita la propiedad de sus acciones al inscribirlas en un plan general.

Lo sagrado que arrebató y que transporta es violencia: recusar esa violencia significa también romper con la lectura de la Biblia que se comprometió en ella. No se puede querer separar al hombre de Dios, sacarlo de su condición de minoría de edad, elevarlo a la dignidad de ser responsable sin hacer a un lado la imagen tutelar del Altísimo que implica la idea de providencia. Hay que atenuar pues la antítesis y resistir a la tentación de decir "El judaísmo es...", como si la tradición de Israel hablara con una sola voz y se resumiera en una definición única. En el judaísmo coexisten dos formas de relación con lo divino: la religión del Todopoderoso y la religión de lo infinito. O bien Dios tiene todos los atributos del Padre y la relación con él, a pesar de los eclipses, reconocimiento de su ser, pavor inspirado por su poder, fe en su perfección. O bien, del Padre sólo queda el creador que hace existir al hombre fuera de él y todas las otras figuras de Dios se borran en provecho de la idea irrepresentable de lo trascendente: aquello que ninguna definición podría abarcar, aquel a quien no se puede nombrar porque dar un nombre sería, con desprecio de la prohibición de la representación, poner muebles en el aposento que debería estar vacío, acercarse a lo que debería permanecer lejano y rebajar al Otro Supremo a la condición de ser el reflejo fantástico de nuestra propia realidad. A toda una parte de la tradición judía le repugna hablar de Ser Supremo porque esta expresión, superlativa en apariencia, es fundamentalmente despectiva y liquida lo absoluto, es decir, lo inabarcable para someterlo a la ley universal del ser. "Todas las veces que atribuyas afirmativamente a Dios una cosa agregada (a su esencia), lo asimilás (a las criaturas) y estarás lejos de conocer su realidad."¹⁴ Así uno maneja a

¹⁴ Maimónides, *Le guide des égarés*, Verdier, 1979, pág. 138. Estos atributos, dice Lévinas con el mismo espíritu, tematizan el que la tradición llama

Dios, lo pone a su disposición, elimina la distancia que nos separa de él y por fin lo desnaturaliza desde el momento en que se lo convierte en una especie de jefe de familia o desde el momento en que se celebra su eficacia. Hablar de providencia es pues cometer un doble atentado: contra el hombre, al pasar por alto su iniciativa, y contra lo divino al conjurar su santidad, es decir, su ser radicalmente ajeno. Como dice Sartre, haciéndose involuntariamente eco de una tradición que no podía conocer: "La ausencia de Dios ya no es el cierre sino que es la apertura al infinito. *La ausencia de Dios* es más grande, es más divina que Dios."¹⁵

Lévinas reasume por su lado la intransigencia de esta modalidad del judaísmo no sólo cuando coloca al ateísmo en el centro de su concepción del sujeto ("El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea"¹⁶), sino también cuando aplica las categorías religiosas a la relación interhumana. Distante, extraño, trascendente, infinito, así es el rostro del otro hombre en su relación conmigo. En mi impotencia para dominar a los demás llegó a un tema de un Dios radicalmente diferente. Esa dimensión de lo divino "se abre partiendo del rostro humano"¹⁷ en la medida en que éste, tránsito fugitivo, pasa, existe y se impone "de una manera diferente de la de todo otro objeto del mundo",¹⁸ escapa a la idea que yo me hago de él y permanece irrepresentable. De modo que transferir al encuentro con los demás las relaciones que habitualmente describen la relación de

señalmente el Nombre: "Por eso si esos atributos acercan a Dios como a una esencia alejan del Dios irrepresentable y santo, es decir, absoluto, más allá de toda tematización y de toda esencia" (*L'au-delà du verset*, lectures et discours talmudiques, Ed. de Minuit, 1982, pág. 148).

¹⁵ Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, pág. 40.

¹⁶ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 51.

¹⁷ Lévinas, *Totalité*, pág. 24.

¹⁸ Guy Petitdemange, *Ethique et transcendance, sur les chemins d'Emmanuel Lévinas*, en *Recherches de sciences religieuses*, enero-marzo 1976, pág. 66.

Dios con su criatura no es desterrar la religión, sino que es tomarla en su principio.

El siglo XX

Sin duda la contradicción entre estas dos ideas de Dios —el Ser Supremo y el Otro— nunca fue más flagrante que hoy. Después de dos guerras mundiales, de los totalitarismos de derecha y de izquierda, de Hiroshima, del Goulag, del genocidio de Auschwitz y del de Camboya¹⁹ ya no es cuestión de explicar el mal y las desdichas por el pecado, como lo hacía una fe multimilenaria. Semejantes sufrimientos no pueden haber sido enviados por alguien: no significaron otra cosa que su propio escándalo y vuelven caduca y sobre todo odiosa la idea (a la que se habían atendido generaciones de creyentes) de un gobierno de Dios sobre la creación.

“Si es grave pecado”, escribe Maimónides, “murmurar del prójimo y hacerle una mala reputación, con cuánta mayor razón es uno culpable de dar libre curso a su lengua cuando se trata de Dios y de asignarle atributos por encima de los cuales él está elevado”.²

Debería decirse ahora que uno es culpable de dar libre curso a su lengua cuando habla de Dios, *porque ésa* es una manera de hablar mal del prójimo. Al juzgarlo como un ser existente entre los otros, al juzgarlo por su eficacia y por sus méritos, al cubrirlo de epítetos de alabanza, al calificarlo de temible, imponente, poderoso, tutelar, se ofende menos al Eterno que a las víctimas de su gestión. Entre la calumnia respecto del prójimo y el elogio a la perfección divina, no hay solamente analogía: la glorificación de Dios es esa forma superior de calumnia que da al sufrimiento inútil el sello de la necesidad. Si Dios es

¹⁹ Sigo aquí una enumeración que hace Lévinas en *La Souffrance inutile*, en *Giornale di Metafisica*, Génova, 1982.

²⁰ Maimónides, *Le guide des égarés*, pág. 141.

y si despliega su ser en la historia, si reina y es poderoso, las grandes matanzas de nuestro siglo expresan su voluntad; pero una razón las explica y un sentido atenúa su horror. Esas matanzas sirvieron para algo, para castigar a los pueblos pecadores o para preparar la redención del mundo. Malas desde nuestro punto de vista finito y parcial, esas matanzas son —desde el punto de vista panorámico del Eterno— el elemento necesario para un bien mayor, un momento indispensable para la realización de su obra. Tienen su razón de ser, lo cual significa que si no se hubieran producido el mundo sería menos perfecto, menos racional. La providencia es esa injuria a los ajusticiados, esa difamación del sufrimiento que consiste en encontrarle una significación positiva. “Cada vez que oía repetir aquella fórmula de que las víctimas no habían muerto en vano sentía que la cólera lo dominaba” (Singer).

¿Es quimérica, pueril la imagen de Dios Padre? Sin duda, pero no solamente eso. Este sueño infantil, esta ilusión dulce y tenaz que consiste en adornar la realidad con los rasgos de la imagen paterna es también una idea inaceptable: ahora lo inaceptable es la providencia, no su rechazo.

“Si Dios no existe”, exclamaba Ivan Karamazov, “entonces todo está permitido”. Estaba equivocado. Si Dios no existe, si nuestro siglo le quitó los atributos del ser, si vacilamos en decir “Dios lo quiso así, Dios lo decidió así, Dios lo ordenó” y si no nos resolvemos a hablar de Dios como de nuestro médico o de nuestra suegra²¹ es precisamente porque no todo es justificable y porque el sufrimiento permanece ajeno al principio de razón.

La solidaridad de los quebrantados

El hombre sufre una gran pérdida cuando perdió la convicción de la existencia de un ser sabio que dirige el mundo.

Lichtenberg

²¹ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 359.

No hay que estimar en menos sin embargo el vigor y el atractivo de la idea de la providencia: es más difícil de lo que se cree despojar a la realidad de toda analogía con la figura del Padre. Dios está muerto, tal vez, pero sólo para renacer enseguida en otras figuras. Apenas desapareció, tuvo reemplazantes. El mundo moderno pidió a la historia y al progreso que rindieran cuentas de las calamidades que lo aquejan y vio en ellas las etapas lamentables pero necesarias de la realización del bien. Estas dos grandes divinidades seculares desempeñaron su tarea al sustituir la bondad sobrenatural de Dios por una benevolencia invisible e inmanente de la realidad. Se tratara de una idea revolucionaria o se tratara de una idea burguesa, la idea del progreso ocupó el lugar de la teodicea y con un celo admirable se empeñó en no dejar sin recursos a la humanidad.

Estas providencias adoptivas son ahora a su vez impugnadas. Están pasando por una mala fase, una fase que es lo que generalmente se llama la crisis de los valores o la declinación de las ideologías. La historia y el progreso quedaron superados por las desilusiones de nuestro fin de siglo. Hoy ya no se diría, como dijo Merleau-Ponty después de la liberación, que la historia humana es una "totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que da su sentido al conjunto".²² Esta idea de una historia que marcha hacia su apoteosis no resistió a los crímenes y a las innumerables maldades que se cumplieron al amparo de su fascinante imagen.

Y en este clima melancólico de adiós a las esperanzas de la modernidad comienza ahora en todas partes un espectacular renacimiento del sentimiento religioso, como si la humanidad, por horror al vacío, por miedo a quedar huérfana, retornara al Padre original después del interregno de los absolutos sustituidos. La historia sucede a Dios y Dios sucede a su sucesora: así el trono de la providencia nunca está vacío. Y mientras antes se imputaba la barbarie y el fanatismo a la supervivencia del espíritu devoto, ahora en cambio se considera cada vez más que la decadencia de la fe es la responsable de todas las monstruosi-

²² Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, coll. "Idées".

dades. Lo que se creía causa del mal (la sumisión a una palabra sagrada) es ahora señalada como su remedio, el obstáculo se convierte en salida y en el renuevo actual de la piedad se busca la seguridad de que Dios está vivo y de que no abandonó a los hombres.

Algunos explican el reciente interés de que es objeto la obra de Lévinas por este retorno a la religión. Dicen que en la época en que reinaba la incredulidad en el pensamiento no se leía a este filósofo pues su parcialidad por Dios despertaba sonrisas. Ahora que Dios ha sido restablecido en sus prerrogativas se descubre con fervor a Lévinas. Si esto es realmente así, entonces Lévinas es víctima de un formidable malentendido. Frente a todos los doctores Pangloss a los que ninguna abominación inmuta y que afirman imperturbablemente que todo lo que es debe ser, puesto que Dios o la historia así lo quiso, Lévinas se sitúa antes bien en la posición de Voltaire. El autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa* se niega a poner los muertos por nada en la cuenta de ganancias y pérdidas de la justicia divina. Cuando cuarenta mil personas perecen en un terremoto, éste es un sufrimiento inútil y no "el resultado de las eternas leyes que necesitan la decisión de un Dios libre y bueno". Lévinas radicaliza esta posición rechazando, en nombre de las víctimas de la voluntad de poderío, la idea de que ésta pueda ser el instrumento de la providencia o de la razón.

Este es un signo, entre tantos otros, de que el verdadero abismo, la brecha fundamental, ya no separa a los creyentes y a los librepensadores, sino que separa a aquellos que aún pueden prevalerse de un padre y, para emplear la expresión del filósofo checo Ian Patočka, los *quebrantados*, "aquellos que sufrieron el golpe, aquellos que están en condiciones de comprender lo que hay en la vida y en la muerte y, por consiguiente, en la historia".²³ A éstos, el futuro ya no les promete nada. Las guerras del siglo XX constituyen una experiencia demasiado profunda para que esos seres puedan sucumbir aún a las promesas laicas o religiosas. Si creen, lo hacen con una fe más

²³ Ian Patočka, *Essais hérétiques*, Verdier, 1982, pág. 144.

difícil que la de antes, con una fe inquieta, sin garantía, sin teodicea. Si no creen, no lo hacen para rendir culto a otras providencias o para asumir sobre el mundo el punto de vista de Dios. Unos y otros están condenados a la falta de reposo: tienen que hacer el duelo del Padre, de esa piedad crédula que atribuía la desgracia de los hombres al castigo divino, y el duelo de ese *ateísmo ingenuo* que celebraba el progreso indefinido de la humanidad, que discernía en la sucesión un principio racional, una coherencia nunca desmentida, y se deleitaba sabiendo que el bien iba a triunfar por la simple acción de leyes históricas o naturales. La razón se retira de la historia. Una misma incertidumbre afecta la presencia divina y la idea del progreso.

A esta nueva modalidad de la religión y de la incredulidad, se oponen pues los confidentes de la necesidad, los iniciados a los que el director de escena supremo confió el secreto de sus intenciones, aquellos que, situados "en la boca de Dios"²⁴ o en la de uno u otro de sus avatares dan razón de todo. Hombres de fe u hombres de saber nada de lo humano turba su monólogo: para ellos el hombre no tiene la iniciativa de sus actos o de sus palabras. El mundo está poblado no de personas sino de papeles que cada ser desempeña en el momento decidido por una voluntad superior y está poblado de rostros verdaderos a los cuales ningún rostro tiene el poder de sustraerse. Tampoco ninguna cosa inhumana hace mella en ellos puesto que todo sufrimiento está dentro del orden de las cosas; de conformidad con un plan de conjunto que esos hombres describen con fervor y seguridad.

²⁴ Elias Canetti, *Masse et puissance*, pág. 300.

V

La experiencia del prójimo

La difícil libertad

Durante mucho tiempo hemos identificado la preocupación moral con la exigencia de liberación de los hombres. ¿Qué era y qué es aún hoy amar a la humanidad sino declararla inocente de sus actos perversos al asignar la responsabilidad de ellos a los condicionamientos de que la humanidad es víctima? Los hombres están oprimidos, por lo tanto son malos: bastará con liberarlos de la opresión para vencer el mal. Cuando más alienados están los seres, tanto más se confunde el reinado del bien y el de la libertad en una sola esperanza. El bien es el objetivo último de la liberación y la liberación es la condición que posibilita el bien.

Mientras tanto reina el mal y el hombre es puro, el hombre es inocente. *Objetivamente inocente*. Las faltas que comete traducen su alienación. Su egoísmo acusa el universo despiadado del que ha salido. Sus crímenes revelan su servidumbre. Verdad es que el hombre obra, pero la iniciativa de sus acciones no le pertenecen: le pertenece a la totalidad en la cual el hombre está inscrito y que lo hace ser lo que es. Su comportamiento obedece a leyes que el trabajo de la inteligencia descubre y que satisfacen las aspiraciones del corazón. En las filosofías de la liberación, la generosidad y la perspicacia, en lugar de entrar en conflicto, se fortifican la una a la otra: trátase de un sobreseimiento universal que recompensa la voluntad de saber; en nombre de la lúcida comprensión se concede la absolución de todas las faltas.

Tradicionalmente, el conocimiento desengaña a la bondad al poner como objeción los innumerables testimonios que muestran la vileza de los hombres. Pero al diluir la condición humana en la condición social, se niega la existencia misma de un principio de realidad. Lo que se opone a lo ideal no es nunca lo real, es el sistema. El hecho de que el hombre sea frecuentemente presa de bajas pasiones nada dice contra el hombre y lo dice todo contra la sociedad. Aquellos a quienes la historia eligió para perpetuar este sistema, para consolidar esta sociedad, no son realmente responsables puesto que no tienen ningún dominio, ni siquiera verbal, sobre su propio destino; pero, por otro lado, están abrumados por una culpabilidad inédita, inmensa: al desempeñar su papel representan un obstáculo a la liberación de la humanidad. La inocencia objetiva del hombre supone el crimen objetivo de la clase, del grupo, de la nación, que impide al hombre reencontrar su inocencia. En el caso de los miembros de esta colectividad maldita, el determinismo se convierte de circunstancia atenuante en prueba de cargo; en lugar de quedar excusados, son condenados por el hecho de pertenecer a un determinado grupo, aun cuando su conducta personal sea irreprochable.

No se puede pues repudiar el concepto de crimen objetivo —esa innovación jurídica del siglo XX— sino poniendo simultáneamente en tela de juicio la noble idea de inocencia objetiva. En otras palabras, para ser antitotalitaria, la filosofía debe concebir al hombre fuera de la totalidad: no como un ser que hay que liberar sino como un ser libre, independiente, responsable y no sujeto al medio a que pertenece. Lévinas dirá, no determinado, sino *creado*. “La creación *ex nihilo* rompe el sistema, coloca a un ser fuera de todo sistema, es decir, en un ámbito en que la libertad es posible. La creación deja a la criatura un rastro de dependencia, pero de una dependencia sin igual: el ser dependiente deriva de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema.”¹

¹ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 78.

¿Qué es una criatura? Un ser que no deriva del medio o de la estructura en la que ha nacido. Es una existencia salida de otro, pero una existencia en que no mora ese otro, una aparición que no es una emanación, es decir, que escapa a aquello mismo de que es producto. Situado en su tiempo, modelado por la historia, no por eso el sujeto deja de existir *distintamente*: el concepto de creación, en lugar de suponer alienados a los hombres, les asigna una independencia inalienable. Nada que no sean ellos mismos los lleva a responder de sus actos. Ya sea para absolverlos, ya sea para condenarlos, no se puede referir enteramente su conducta a la herencia o al contexto en el cual dicha conducta se despliega. Este pensamiento no admite ni el crimen objetivo ni la inocencia objetiva; sólo admite las faltas imputables.

Ya no tenemos la edad de las fábulas y desde hace algún tiempo sabemos que el mundo no nació de golpe y de la nada por obra del prodigio de la voluntad divina. ¡Pero cuidado con la ingenuidad de este desengaño! “Al principio Dios creó el cielo y la tierra”, esta idea no se agota en el milagro que relata. Su fuerza consiste en distinguir, separándolos de manera irrevocable, al creador y a las criaturas. Y ese mensaje, tal como lo aportó el mono-teísmo, no es un anacrónico. Por el contrario. Nosotros, los modernos, desmitificamos la leyenda de oro de la creación. Pero al despojar a los individuos de su interioridad, al sumergirnos en una totalidad de la que ellos extraen todo su sentido, hemos retornado de cierta manera a la idea de creación *ex nihilo*. Y una vez más debemos recurrir a esta idea para desmenujar el mundo y sustituir la imagen de un hombre poseído por los demonios de la raza y la razón de la historia por el concepto de un hombre libre, es decir, separado.²

De manera que, a pesar de las apariencias, con Lévinas no se da un retorno de la preocupación moral o un des-

² “Crear es poner a un ser fuera de uno mismo de manera tal que pueda existir sin el constante sostén de su creador... El acto creador es lo que hace existir a otro, a otro cuya alteridad es total” (Catherine Charlie, *Judaïsme et altérité*, Verdier, 1982, págs. 181-182).

quite del idealismo sobre el materialismo que prevalecía en el pensamiento en la época aún muy reciente en la que se decía que la aventura humana era política en todos sus aspectos. Pues lo que caracteriza precisamente a las filosofías de la liberación es la desmesura de su ambición ética y su idealismo absoluto. Esas filosofías prometen a los hombres de golpe y porrazo la felicidad, el acceso a la edad adulta y la extirpación del mal. Para esas filosofías todo es político y por lo tanto los escépticos que oponen resistencia son inmediatamente colocados en la categoría de simples o inocentes o en la categoría aún más degradante de partidarios del orden establecido. Hablar de la difícil libertad no es pues exactamente volver a introducir la dimensión moral, sino antes bien romper con la moral inherente a todos los discursos que disuelven autonomía humana en nombre de la libertad futura.

La objeción del realismo

De modo que el individuo no puede ser reducido a las fuerzas, cualesquiera que sean éstas, que lo engendran. Pero Lévinas aventura su pensamiento más allá de esta tesis de la separación. Considera la vida social del ser separado atendiendo al doble modelo de la religión y del sentimiento amoroso. Todos los vocablos de que se sirve para describir el encuentro con el otro hombre están tomados del léxico de la teología o del léxico de la pasión. Es pues legítimo preguntarse si Lévinas, pensador del hombre separado, no comparte con las teorías del hombre alienado, la misma ceguera frente *al hombre tal cual es*. Sin duda es un estímulo para el espíritu ver cómo las categorías religiosas descienden del cielo a la tierra limpias de toda referencia a otros mundos. Pero al transferir a la relación social principios que sólo valen en el caso de la relación con Dios, ¿no se reemplaza una quimera por otra, la ilusión religiosa por la ilusión moral y la piedad, en suma, por el deseo piadoso? ¿Desde cuándo el otro hombre es un dios para el hombre?

Y la correspondencia implícita pero minuciosa entre

ética y pasión que penetra todo el pensamiento de Lévinas, ¿no indica a la vez la seducción y la inverosimilitud? Los hombres no se aman los unos a los otros, ninguna inclinación natural los une entre sí. ¿Quién cree todavía en la realidad de los sentimientos puros? ¿Quién no ve en ellos una farsa, una pantalla de hipocresía al amparo de la cual, cada uno, si no da necesariamente rienda suelta a sus peores inclinaciones, busca siempre su propia ventaja y sólo se deja guiar por las prescripciones de la preocupación por sí mismo? “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”; esta conmovedora exhortación no impide que en todas partes reine el apetito de posesión y el deseo de sobresalir. El hombre no es un ser moral: ahora que se disipa el sueño de liberación total o, más exactamente, que se realiza en la forma de pesadilla, estamos menos inclinados a tomar esa tara natural por un vicio histórico o social. Desde Hobbes a Adam Smith, toda una tradición filosófica, oculta por la idea de progreso, se presenta a nuestro recuerdo: lo que caracteriza ese modo de pensamiento es la voluntad de dar un fundamento *realista* a la vida social. Realista, es decir, algo *diferente de lo moral*, algo que esté de conformidad con lo que los hombres son y no son lo que deberían ser. Un fundamento anclado en los instintos egoístas y no en las virtuosas exhortaciones que los condenan, un fundamento que dé lugar a las preocupaciones personales y a las aspiraciones prosaicas de cada uno en lugar de estigmatizarlas y de pretender curarlas. Se trata de civilizar los impulsos destructores mediante otras pulsiones igualmente espontáneas (la busca del beneficio, el temor a la muerte violenta) antes que de oponer al conjunto de los desarreglos humanos los vanos preceptos religiosos de devoción, de sacrificio o de humildad. ¿Sabiduría del amor? Para el realismo la sabiduría consiste, por el contrario, en hacer el duelo del amor y en reemplazar esta condición inhallable movilizándolo, para hacer posible la paz entre los hombres, pasiones menos hermosas, pero más efectivas. Los moralizadores hacen del amor un medio para remediar el mal; los liberadores ven en el amor el fin al que llegará la humanidad cuando ésta salga de su larga hibernación en la prehistoria. El realismo nos

invita a saber prescindir de este medio impracticable y a apartar nuestra atención de esa meta a la que nunca podremos llegar. En suma, ser realista es atenerse a la naturaleza humana en lugar de (como los moralizadores) condenarla y de pretender corregirla mediante edificantes discursos o (como los liberadores) negarla lisa y llanamente al imputar todos los vicios de los hombres a un mal funcionamiento social. Verdad es que Lévinas no es ni un moralizador ni un liberador. En su obra el amor no es ni una panacea ni una promesa. Pero, dirán los realistas, al deducir la subjetividad ética, de la relación amorosa o de la relación religiosa Lévinas incurre en un sueño. “*Homo homini lupus*. ¿Quién tendrá el coraje, ante todas las enseñanzas de la vida y de la historia, de declarar falso este adagio?”³

“En cierto sentido, nada es más molesto que el prójimo”

A pesar de las apariencias, Lévinas no es el filósofo del altruismo. En su pensamiento no hay ningún rastro de esa bondad natural que con el nombre de piedad o de generosidad nos llevaría irremisiblemente a socorrer a nuestro semejante o por lo menos a identificarnos con su

³ Freud, *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 1981, pág. 65. Desde sus comienzos el psicoanálisis es objeto de un debate entre la filosofía realista y la filosofía de la liberación, entre la crítica a las *ilusiones* que prometen al hombre la eliminación de los conflictos y la crítica a un *sistema* que impide al hombre llegar a ese estado ideal. A su manera, Freud continúa oponiendo los elementos invariables de la naturaleza humana a la utopía de una civilización libre del mal. Eso es lo que le reprocha precisamente toda una tradición que, desde Reich a Marcuse y Deleuze-Guattari, sólo ve un orden social dado en las experiencias psicológicas del hombre contemporáneo. “La fuerza de Reich está en haber mostrado cómo la represión psicológica dependía de la represión social, lo cual no implica ninguna confusión de los dos conceptos, puesto que la represión social tiene precisamente necesidad de la represión psicológica para formar sujetos dóciles y asegurar la reproducción de la formación social incluso en sus estructuras represivas. Pero lejos de tener que entenderse la represión social partiendo de una represión psicológica coextensiva a la civilización, es ésta la que debe entenderse en función de una represión social inherente a una forma de producción social dada.” (Deleuze-Guattari, *L'Anti-Edipo*, Ed. de Minuit, pág. 140.)

miseria, a compatir, como si fuera nuestra, la violencia que él sufre. En su obra no hay ningún elogio a este instinto divino, a esta dulce efusión del corazón, que sería el testimonio tranquilizador de nuestra vocación ética. Ninguna emoción por nuestra ternura original hacia nuestros hermanos humanos. Tampoco hay sustitución de los rigores de la ley por el impulso sentimental. Lógica del cálculo, *conatus essendi*, imperialismo del yo que, sin consideraciones ni precauciones prosigue su camino y reclama su lugar bajo el sol: cuando se trata de describir al ser humano o, más precisamente, la acción del ser humano en el hombre, Lévinas toma sus conceptos y hasta su vocabulario de Pascal, de Hobbes, de Spinoza, filósofos divergentes pero que por el impacto de las guerras dinásticas y religiosas que acababan de ensangrentar a Europa, presentaban el punto de vista común de no acordar ningún crédito a la moralidad humana. Hay moral en el pensamiento de Lévinas, pero nada de esa moral del sentimiento empeñada en rehabilitar al hombre situando la simpatía entre sus afectos naturales. El mismo filósofo que somete la ética al modelo amoroso, retoma por su cuenta una visión totalmente desencantada del hombre tal como éste es: la visión de Pascal cuando fustiga especialmente al yo “por el hecho de convertirse en el centro de todo” y que “quisiera ser el tirano de todos los demás”.⁴

El sentido de conflicto moral se encuentra efectivamente en esta paradoja: la moral en mí no proviene de mí. No por mi propia iniciativa el principio constante de todos mis actos —mi bien o mi mal— pasa al segundo lugar y yo obro con miras al bien de otro ser. Espontáneamente yo vivo. Vivir puede ser tanto desplegarse como contenerse, buscar la utilidad o querer el poder, ahorrar sus fuerzas o, por el contrario, darles rienda suelta.

En todo caso, nunca la apertura a los demás está dada como un hecho elemental, como un instinto en mi espontaneidad de criatura viva. En otras palabras, la moral es una transformación cuyo principio es exterior a mí. En el sentido propio, es una conversión. Algo extraño a

⁴ Pascal, *Pensées*, n° 455 (edition Brunschvicg).

mí —el rostro del otro hombre— me obliga a romper mi indiferencia. Soy molestado, me veo desembriagado de mi vida, despertado de mi sueño dogmático, expulsado de mi reino de inocencia y llamado por la intrusión de otro a una responsabilidad que no elegí ni quise. De manera que los realistas tienen razón cuando se pronuncian contra la moral del sentimiento. La ética no es natural. Pero se equivocan cuando llegan a la conclusión de que la ética es quimérica o irreal. La ética es mi naturaleza puesta en tela de juicio por el rostro del otro. Yo no quiero el bien como puedo querer mi placer o mi ventaja: la preocupación por los demás sobreviene en mí a pesar de mí mismo, como efecto de un traumatismo. El otro (y aquí está sin duda la significación misma de su alteridad) pronuncia en mí el divorcio de lo humano y de la naturaleza humana: a causa de él, ya no puedo existir naturalmente.

¿Amor al prójimo? No, si se entiende por esto, con la edificante filosofía del altruismo, la innata simpatía del hombre por el hombre que sufre. Sí, si en la insulsa palabra de amor, es uno todavía capaz de percibir la proximidad pesada, abrumadora, obsesiva, la presión acusadora, la violencia, la persecución ejercida sobre mí por el prójimo. Y yo no puedo desligarme de ese otro del que estoy separado y que escapa a mi poder. Ese otro me coloca en la imposibilidad de existir naturalmente, plenamente, ni según el modo de ser de un yo hedonista, que quiere vivir en medio de los goces, ya ni según el modo de ser de un yo heroico que despliega su potencia, ni según el modo de ser de un yo burgués dedicado a sus intereses. El otro es el que me impide ser. Pues me veo obligado a responderle, cargado a pesar de mí mismo con una obligación moral. No soy yo quien ama naturalmente al prójimo, sino que es el prójimo el que me incumbe y me fastidia, el que me hostiga y me abruma, en suma, el que hace violencia a mi naturaleza al mandarme que lo ame.

“En el encuentro, desde el principio, soy servidor del prójimo, ya retrasado y culpable de retraso. Estoy como ordenado desde afuera —traumáticamente ordenado— sin interiorizar la representación ni el

concepto de la autoridad que me manda. Sin preguntarme ¿qué es ella pues para mí? ¿De dónde proviene su derecho a mandar? ¿Qué hice para ser desde el principio deudor?”⁵

El hombre no es ese ser pacífico de corazón sediento de amor que nos pintan enternecidas las morales del sentimiento. El amor al prójimo no es inherente al hombre sino que le es impuesto como un deber al que no puede sustraerse “sin conservar la huella de su deserción”.⁶ El imperativo es el modo en el que el otro hace su aparición en el mundo; y en el amor, al cual su presencia me obliga, está todo el dolor de renunciar a una existencia principesca que sigue indiferentemente su curso: “Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo.”⁷ Vulnerable y no dinámico, emprendedor o radiante: no soy yo quien se lanza primero hacia el otro en un impulso generoso; es el otro quien, entrando sin golpear a la puerta, desvía mis intenciones y turba mi quietud. Se desdibuja hasta la afectación la cuestión moral cuando se atribuye el papel activo a aquel que ama. El prójimo me incumbe antes de que mi corazón o mi conciencia hayan podido tomar la decisión de amarlo. El rostro, en él, es esa potencia prescriptiva que me despoja de mi soberanía y me obliga a una pasividad radical. Amor, si se quiere, pero amor a regañadientes; amor que nos pone a prueba; amor que es el nombre más corriente de la violencia con que el otro me desaloja, me persigue y hostiga hasta los rincones más recónditos de mí mismo. De ahí la agresividad que puedo sentir por ese personaje indiscreto, por esa ausencia omnipresente, por ese *indeseable*: el prójimo; de ahí, en una palabra, el mal.

Lejos de ser un púdico velo puesto sobre el fondo bestial de la humanidad y sobre las infamias de su historia, el amor al prójimo explica el odio pues es anterior. “¿Soy

⁵ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 110.

⁶ Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, pág. 75.

⁷ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, pág. 145.

acaso el guardián de mi hermano?”, exclama Caín y esta excusa es en verdad su confesión, la exposición misma de sus móviles. Porque soy no sólo el hermano de mi hermano (estoy en el mismo plano que él) sino que además soy su guardián —su rehén, se aventura a decir Lévinas— nace en mí la tentación de terminar con él, el deseo de romper ese vínculo desigual. El mal es rebelión, es protesta de un rey caído —yo— contra el otro que me ha depuesto. Desde la benigna mala fe que moviliza todos los recursos de la inteligencia para llegar a esta conclusión tajante “Ese no es mi problema” a la violencia exterminadora, el mal procede en primer término de una voluntad de castigar al otro por su intrusión en mi existencia. Lo más odioso en el prójimo no es el rival, es el rostro, no es su supuesta hostilidad, su fuerza amenazadora sino el mandato que significa para mí su indigencia: “Más que aparecer ante el prójimo comparezco ante él. Desde el principio respondo a un requerimiento... Pero la responsabilidad que me cabe en semejante pasividad no me toca como algo intercambiable pues nadie puede sustituirme; al dirigirse a mí como a un acusado que no puede recusar la acusación, esa responsabilidad me obliga como a un ser único e irremplazable, como un elegido.”⁸ Un elegido, es decir, no el titular de un privilegio, sino el asiento de una responsabilidad, el objeto de una acusación siendo así que yo no cometí ningún crimen; eso es lo que hace en mí el rostro del otro hombre y mi violencia se dirige al escándalo de esa elección.

Como se ve, el término bíblico “elegido” asume sentido en la relación con el otro. Al darle mi dedicación sin renuncia, el prójimo me designa a mí y únicamente a mí, a mí que no pedí nada y que ni siquiera puedo pasar esa carga a un reemplazante. La elección es una modalidad de lo humano antes que una categoría religiosa. Y decir esto no significa excluir del campo de visión todo lo que la vida tiene de innoble, por el contrario es adquirir los medios de pensar lo innoble. Admitamos, en efecto, que el hombre es un lobo para el hombre. ¿Cómo explicar esta gue-

⁸ Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, págs. 117-118.

rra universal? ¿Por el instinto? ¿Por el furor indomable que sería la marca persistente de nuestra animalidad? ¿Por el interés y la lucha de los egoísmos en competencia unos con otros? Esta respuesta es tautológica: el hombre es violento porque sus pasiones son violentas. A fuerza de querer explicarlo todo por el mal, el realismo no sabe concebir cómo se engendra el mal. En dos palabras, el realismo no es realista, sino que es simplificador y elude el problema del mal al conferirle la condición de un hecho natural. Ahora bien, precisamente, no es la naturaleza en el hombre la homicida o la bárbara, sino que lo es la aspiración de retornar a la naturaleza. Frente al otro, mi vida se ve acusada. Mi ser ya no es de mi derecho, ya no soy a mis anchas en el mundo, se presenta una obligación que relega a segundo término el dulce deber de la conservación y del desarrollo pleno. Mi existencia queda así condenada a no encontrar su justificación en sí misma. Y yo apelo esa sentencia valiéndome del mal. Expreso a la vez el resentimiento y la nostalgia que suscita la severidad de dicha sentencia. Nostalgia de una vida no ya moral, sino orgánica que sólo obedece a la ley interna de su movimiento, nostalgia del impulso vital y de la irresponsabilidad; sueño de un retorno a la naturaleza.

En el comienzo está la violencia, dicen los pesimistas, los iconoclastas que no abrigan ya ilusiones sobre el valor humano y todo lo nivelan por lo más bajo. Pero el desencanto no es siempre prueba de profundidad o de verdad: no odio espontáneamente al otro hombre (ni tampoco lo odio porque un sistema infernal y todopoderoso me obligue a odiarlo); odio en él el cuestionamiento irreversible de mi espontaneidad. No le perdono el tener que presentarle excusas.

“Ya es hora”, escribe Lévinas, “de denunciar la confusión entre necedad y moral”.⁹ Y su filosofía llega a esta rehabilitación combatiendo el realismo en su propio terreno, denunciando de manera implícita la *necedad del realismo*.

El hecho primordial de la relación del hombre con

⁹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 162.

otro hombre no es la hostilidad, sino la alianza o, para decirlo en un lenguaje desprovisto de connotaciones religiosas, la imposibilidad de la indiferencia. El otro me incumbe aún antes de toda decisión de mi parte y me atrae fuera del estrecho camino de mi propio interés a pesar de mí mismo. De manera que hay que concebir la hostilidad partiendo de la alianza y no viceversa. No es como lo quiere Nietzsche, el resentimiento respecto de la fuerza lo que engendra el amor al prójimo, esa apología de los desdichados y de los débiles. Es el amor, ese sentimiento por el prójimo que me sobrecoge, investidura irrecusable, lo que engendra por reacción el rencor y la ferocidad. Una tradición ya respetable y fecunda nos exhorta, si queremos sondear las almas, a remontarnos desde la virtud hacia los procesos ocultos de los cuales ella es el resultado, a despojar los grandes principios de su carácter *a priori*, a destronar el presunto carácter absoluto de la obligación, en una palabra, a descubrir *el secreto no moral de la moralidad*; en esta perspectiva el imperativo categórico es una segunda instancia, derivada de la agresividad o del miedo; en suma, es una interiorización. El hijo interioriza la autoridad parental, la fuerza soberana interioriza las condenaciones del resentimiento, reconoce sus faltas y se vuelve contra sí mismo. A estas genealogías de la moral, Lévinas opone una reflexión sobre el mal que revela *el secreto moral de la inmoralidad*: porque, como en la pasión, no puedo sustraerme a la otra persona que siempre se me escapa, porque no soy el igual del prójimo, sino que soy su elegido, su rehén, su deudor, me siento acometido a veces por las pulsiones agresivas.

“Las guerras mundiales —y locales— el nacionalismo, el stalinismo —y hasta la desestalinización—, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y la desocupación son ya muchas cosas para una sola generación que fue testigo de ellas.”¹⁰ Una concepción muy difundida cree que para comprender todo esto hay que despedirse de la idea piadosa pero ilusoria del amor al prójimo. Lo inverso es cierto: si el pensa-

¹⁰ Lévinas, *Noms propres*, pág. 9.

miento quiere comprender el enigma de la barbarie debe tener en cuenta este enredo con el prójimo que se designa con el gastado nombre de amor.

El odio al otro hombre

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence está dedicado “a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nazis junto con los millones y millones de seres humanos de todos los credos y de todas las naciones, víctimas del mismo odio al otro hombre, del mismo antisemitismo”.

A primera vista, esta dedicatoria parece situar a Lévinas en la gran corriente intelectual que considera la negación de la diferencia la raíz de todos los males. Odio al otro hombre es lo que se traduce hoy con la palabra etnocentrismo. Un grupo que se considera humano por excelencia niega esta condición a los demás miembros de la especie o, en rigor de verdad, sólo les concede una humanidad menor. Una forma de existencia regional pretende ocupar la totalidad del ser y convierte en inferioridad o en monstruosidad todo lo que en el mundo se atreve a no ajustarse a su modelo. El hombre, dice la crítica del etnocentrismo, es un lobo para el *otro* hombre. Esta es una aclaración capital: no es el semejante quien provoca primero la agresividad, es el diferente, el desconocido, el marginal, el que viene de otra parte, aquel cuyas maneras singulares turban la serenidad del que está en lo suyo y hacen pesar sobre lo que es familiar la amenaza de lo extraño e inquietante. La violencia original no es la guerra de todos contra todos invocada por los pensadores clásicos, sino que es la hostilidad que una comunidad humana —familia, aldea, nación, religión, entidad cultural— experimenta casi siempre contra los extraños y extranjeros. Violencia espontánea del espíritu de campanario, violencia ideológica y conquistadora de una particularidad que se erige en ley universal, que reclama para sí el monopolio de la civilización y que combate la diversidad humana en lugar de reconocer la igualdad de las culturas. En la ne-

gación de la diferencia se reúnen el particularismo estrecho y el universalismo mentiroso, y precisamente a esta coalición tenebrosa opone toda una parte del pensamiento europeo —de Montaigne a Lévi-Strauss— la apología del pluralismo cultural.

Esta crítica al etnocentrismo culmina en la década de 1960 en la descolonización. Al movimiento de emancipación del tercer mundo —el otro durante tanto tiempo no reconocido, escarnecido, obligado a la imposible elección entre la inferioridad y la asimilación— responde, en Europa, un gran cuestionamiento de los fundamentos de la conquista occidental. El hombre europeo estaba convencido de que encarnaba la civilización: lo que no era él no podía ser sino peor que él. Certeza ahora aniquilada, pues hoy se lo ve a su vez diferente, *otro entre otros*, frágil titular de una identidad provisional. Para oponerse desde el interior a la violencia de una cultura particular que quiso establecer su dominio sobre todo el universo, la filosofía presta ahora su adhesión a los grandes modelos de la etnología y de la historia. En virtud del cotejo con períodos anteriores o con culturas remotas, nuestro presente —saludable humillación— queda restituido a su verdadera dimensión. Todo aquello que se había creído inmortal o natural en el hombre queda reintegrado al proceso de la evolución. Los modos de conducta humanos que se consideraban sin historia —el sentimiento, el instinto, la conciencia— revelan un sentido diferente según los diferentes escenarios en que se manifestaron. La famosa muerte del hombre no es otra cosa que su diseminación en innumerables identidades que se suceden, se enmarañan o se yuxtaponen, pero sin unificarse nunca.

En este paisaje trastocado, del “gran destino histórico y trascendental del Occidente”¹¹ sólo queda lo arbitrario de una insaciable voluntad de poderío. Pero si somos enteramente historia o cultura, si lo universal es sólo la máscara de nuestro imperialismo, si nada en nosotros “es lo bastante fijo para comprender a los otros hombres y re-

¹¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pág. 273.

conocerse en ellos”,¹² entonces ya no podemos juzgar nada. En efecto, los veredictos que damos tienden a restablecer entre los diversos rostros de lo humano la continuidad y la semejanza que son como la marca del etnocentrismo en el pensamiento. Nuestros valores mismos son históricos o culturales; nuestras categorías morales manifiestan nuestra diferencia: olvidarlo sería volver a caer en el imperialismo al dar una vez más a un sistema singular una dimensión absoluta e intemporal.

Al proclamarse uno mismo otro para terminar con la fobia del otro (según nos invita a hacerlo la generación estructuralista) se da en una contradicción insuperable: contradicción entre la inspiración ética del proyecto (crítica al etnocentrismo occidental) y su realización, es decir, la disolución de la moral en un relativismo generalizado: ninguna obligación puede valer para todos en un mundo donde proliferan, se enfrentan y desaparecen multitudes irreductibles de humanidades.

A pesar de la similitud de vocabulario, Lévinas no se sitúa en esta línea de pensamiento. Verdad es que corrige la idea de odio al *otro* del adagio “homo homini lupus”, pero simultáneamente recusa la confusión de la alteridad y de la diferencia en que se funda la temática del etnocentrismo. No son sus cualidades específicas o sus costumbres singulares lo que hacen la alteridad del otro, es la desnudez de su rostro: llamamiento a mi responsabilidad y negativa a dejarse apresar, ni siquiera en su propio exotismo. El otro obliga y se escapa. El antisemitismo nazi es la prueba de ello, no hay odio más violento que el enderezado a esta indiscreción y a esta libertad.

El motivo de queja más antiguo contra los judíos apunta, es verdad, a la fidelidad tenaz de los judíos a un modo de vida riguroso, al hecho de cerrarse al mundo y a las barreras que levantan entre ellos y el resto de la humanidad. Aparentemente es esta pertinaz diferencia lo que el antisemitismo no perdonó nunca al pueblo judío y que la locura nazi quiso extirpar de la tierra. Leamos, sin em-

¹² Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971, pág. 160.

bargo, los textos, desde los *Protocolos de los Sabios de Sion* a *Mein Kampf*, que prepararon el genocidio. Lo que está en juego ante todo es la invisibilidad de los judíos: el poder oculto que ejercerían y la manera solapada en que se deslizarían dentro de los organismos sanos de las otras naciones para vivir a su costa y debilitarlos hasta hacerlos morir. La diferencia judía es inquietante y maléfica sólo porque es invisible.

En la requisitoria que formula el hitlerismo contra los judíos hay dos grandes acusaciones: el parasitismo y el complot. Unas veces Sion es presentado como una sociedad secreta y sus miembros como los agentes clandestinos de un poder enemigo que se infiltra en las instituciones oficiales y gobiernan el mundo en secreto. Otras veces los judíos son bacilos dañinos, vampiros, arañas o sanguijuelas que se alimentan lentamente con la sangre de los otros pueblos. Tentacular o parásita, esta raza contraria no es comparada con el animal superior; sólo tiene derecho a la subanimalidad del gusano o del microbio. Lo que expresan estas metáforas, además del colmo de infamia de que son portadoras, es que el judío es, no un ser inferior, sino un ser impalpable, que está en todas partes y no se ve, que es diferente y que nadie lo distingue, que conspira y que prolifera sin aparecer nunca a la luz del día, que, fantasmal y omnipresente, es el *intruso* que inocula las enfermedades en las sociedades sanas y el *inasible* que se hurta siempre a la mirada y, por lo tanto, a la venganza de sus víctimas. ¡Ah, si por lo menos fuera diferente, qué alivio para la humanidad! Pero su identidad consiste precisamente en no ser identificable. El odio al judío se endereza a esta traición ontológica, a este hecho constitutivo de ser apátrida, a esta infidelidad a la esencia, que lo lleva a no presentar nunca más que una identidad fugitiva, discutible, indeterminable, imposible de fijar en una región determinada del ser. Ni hombre ni animal, el judío propiamente no es nada. En esto consiste el crimen —en no tener un lugar en el ser, sino en perturbar el ser con su presencia inhallable— que la solución final, en su delirio metódico, quiere hacerle pagar.

¿De qué son culpables los judíos? De todo, respon-

den los nazis. De las catástrofes naturales y de los colapsos financieros, de las inundaciones y de la desocupación, de la miseria, de las guerras, y de las múltiples abominaciones que sumen a la humanidad en un estado miserable y frustran sus justas aspiraciones a la felicidad.

Al aglutinar la totalidad de las propiedades maléficas en una sola nación, los nazis se muestran así escrupulosamente fieles a la atávica tradición de la víctima propiciatoria. Al limpiar el mundo de la pestilencia judía los nazis se proponen cumplir una gran obra de purificación. Pues el judío es para ellos el responsable providencial y la víctima expiatoria de todas las calamidades y, ante todo, de ese desastre esencial, de ese flagelo trascendental de que nacen todos los demás males: los otros. “Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo”:¹³ ése es el escándalo, eso es lo intolerable. A través de los judíos los nazis pretendieron anonadar la maldición de la alteridad.

Sus acusaciones eran insensatas, por supuesto, así como era demente la tentación de canalizar en un objeto único el conjunto de los males que afectan a los hombres. Pero la verdad de este delirio está, en efecto, en el hecho de que el otro vive en nuestra existencia como un intruso y que huye de ella como un ladrón, que nuestra deuda con él aumenta a medida que se satisface, que sin cesar queda defraudada nuestra voluntad de fijarlo en una imagen, que el otro es la fuente de un doble sufrimiento: pesadez de lo que obliga y ligereza de lo que se nos escapa. Inexorable pesantez. Insoportable ligereza. La verdad de ese delirio, por fin, está en el hecho de que el otro exige de nosotros un tributo de amor, con violencia, sin consultarnos, sin pedirnos nuestra opinión. ¿Qué es al fin de cuentas el nazismo? El odio de ese amor no elegido, la sublevación contra ese vínculo desigual, contra ese compromiso previo a todo contrato, a toda deliberación consciente. *Gott mit uns*, decían los verdugos, y al invocar la preferencia de Dios y el carácter sagrado de su misión en la tierra terminaron con la *elección* por el prójimo. Dios está con nosotros, de manera que no debemos nada a

¹³ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 74.

nadie; somos los elegidos de modo que nuestra libertad tiene la última palabra en lugar de ser elegida por el otro, es decir, convertida en responsabilidad respecto de él. Esta idea de *Gott mit uns* así como las de *espacio vital* y *egoísmo sagrado* van más allá de la ideología; llevan a su paroxismo el sueño de una soberanía absoluta sin la traba de ninguna obligación, el sueño de la utopía metafísica de un mundo en el que el ser pueda desarrollarse plenamente en un ser, lanzarse a su forma propia, desplegarse... sin tropezar nunca con lo humano. En efecto, para ser, como se ha dicho aún muy recientemente, es necesario que el otro no sea.¹⁴

Las acusaciones de parasitismo y de complot no tienen ningún fundamento. Por monstruosas que sean, sólo traducen en el lenguaje del resentimiento ese carácter inaccesible y ese carácter de dominio que son la prerrogativa del otro sobre mí (ya se entienda ese yo como individuo, ya se lo entienda como nación o como raza). En el odio al otro hombre hay pues algo más que el acto de exclusión dictado por la apropiación de lo universal o por el aferramiento obtuso de tradiciones locales. Está allí el deseo de desquite de un yo destronado que quiere plenos poderes. El otro es una herida de la que el antisemitismo ambiciona curar al ser y librar al mundo.

La nariz étnica

“El gran desafío lanzado a la edad moderna y su peligro particular es el siguiente: por primera vez el hombre afronta al hombre sin estar protegido por las diferencias de situación y de condición.”¹⁵ Después de Tocqueville, Hannah Arendt, define aquí la edad moderna por el triunfo del principio de similitud. La modernidad es “la igual-

¹⁴ “Lo que queremos nosotros, los árabes, es *ser*. Ahora bien, sólo podremos ser si *el otro* no está” (Ben Bella, *Revue de politique internationale*, nº 16, pág. 108, 1982).

¹⁵ Hannah Arendt, *Sur l'antisemitisme*, Calmann-Lévy, col. “Diáspora”, 1973, pág. 126.

dad de las condiciones”, no el fin de la desigualdad, sino su percepción igualitaria. Sin duda, los privilegios y las disparidades subsisten, pero no están convertidos en jerarquías de esencia. Los hombres son diferentes, pero esto ya no significa que las humanidades sean múltiples. Las separaciones de condición y las diferencias visibles entre los individuos se pasan por alto para prestar sólo atención a su cualidad de semejante. Más que en las particularidades concretas que dividen a los hombres, la edad moderna o democrática insiste en la identidad intrínseca que los une: la visión del hombre uno se impone a la heterogeneidad de las maneras y de los papeles. Por ejemplo, si todavía quedan dominadores y dominados, ellos ya no constituyen mundos cerrados, castas, gentes aparte, caracterizadas por un temperamento propio y una inteligencia distinta. De las prerrogativas de que puede gozar un grupo, del poder que puede ejercer, ya no se llega necesariamente a la conclusión de su superioridad natural. Aun desempeñando funciones opuestas en el campo social, el amo y el criado se reconocen el uno en el otro en lugar de admitir espontáneamente que entre ellos corre una línea de demarcación infranqueable. Las desigualdades económicas podrán agravarse, pero la desigualdad simbólica se disuelve. La semejanza se introduce ahora en el corazón de la relación humana.¹⁶

Y es precisamente cuando se acerca uno al otro y lo despoja de su exotismo, que a la vez lo aleja y lo petrifica, cuando su realidad tiene el poder de afectarme. Me convierto en su deudor cuando lo reconozco como mi semejante. Es necesario que su rostro sea distinto de sus cualidades, que trascienda sus atributos específicos para que me conmueva su conminación y para que pese sobre mí la carga de su existencia. Mientras el otro está encerrado en su diferencia, yo puedo sustraerme a su súplica, a su llamamiento, a su emplazamiento, en suma, estoy al amparo de su alteridad. No le debo nada. Puedo mirarlo, di-

¹⁶ Sobre este tema, véase François Furet, *Le système conceptuel de “la démocratie en Amérique”*, en *L'atelier de l'histoire*, Flammarion, 1982, y Marcel Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, en *Libre*, 7, 1980.

vertirme con él, codearme con él y hasta mantener una relación de tranquila promiscuidad; no tengo que rendirle cuentas y la visión que tengo de él no corre el peligro de convertirse en algo de lo que tengo que hacerme cargo. Mi mismo ser no se ve afectado por ese encuentro. La familiaridad de que doy muestras tan generosamente no es más que la otra vertiente de mi insensibilidad total. Sólo una vez rota la pantalla de la diferencia nace ese sentimiento vertiginoso e indeseable: la obligación.

¿Desde cuándo se *aliena* a los locos en las sociedades occidentales? Desde el momento en que su singularidad ya no es obvia, desde el momento en que las extravagancias de su comportamiento y la alteración de su razón ya no bastan para dotarlos de una naturaleza irrevocablemente distinta. La percepción democrática libera a los locos de la diferencia en que estaban prisioneros, lo que hace que por primera vez los locos perturben la sociedad y, al mismo tiempo, incumban a ella. De ese malestar y de esa responsabilidad nació la institución del asilo, formación de compromiso entre la preocupación de hacerse cargo de la locura y la necesidad de sustraerse a ella. Inquietarse por la enfermedad mental, es decir, aislarla y preocuparse al mismo tiempo por ella, cuidarla pero de lejos, asumirla y defenderse de ella, ésta es la solución espuria que se impone ante “una diferencia en la que confusamente llega uno a percibir, para desgracia de los hombres, que ella no impide una identidad de pertenencia”.¹⁷ La internación de los locos coincide, no con la exclusión de la locura, sino por el contrario con su incorporación en la comunidad humana. Cuando una diferencia absoluta separaba al demente de la gente cuerda, la promiscuidad con él era posible. Los locos, los idiotas, los inválidos sólo tenían lugar en la vida social de Europa antes del advenimiento de la igualdad en virtud de “una separación sin remedio del común de los mortales”.¹⁸ Una vez levantada u oscu-

¹⁷ Marcel Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, en *Libre*, 7, página 92.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 91, véase también *La pratique de l'esprit humain*, por Marcel Gauchet y Gladys Swain, Gallimard, 1980.

recida esta cesura por el progreso de la mentalidad democrática, la coexistencia ya no era viable: dejando de ser una criatura diferente del hombre, el loco se convertía en otro hombre. Dejando de ser un monstruo, ya no se lo podía *mostrar*. Su diferencia ya no conjuraba su alteridad y el exotismo de su anomalía ya no disimulaba la deuda que el hombre normal tenía con él. Por debajo del espectáculo de la demencia se asomaba el otro y el asilo atestigua la ambivalencia de la edad moderna frente a esta metamorfosis.

En nombre de esa “marcha invencible de la igualdad”, Tocqueville creía poder anticipar la declinación de la violencia y la dulcificación de las costumbres. Después de un siglo, con dos guerras mundiales, la autora de *Origen del totalitarismo* analiza las respuestas que da la violencia a lo que hay de aterrador en el encuentro directo del hombre con otro hombre. Releamos lo que dice Hannah Arendt: la crisis de la diferencia no constituye solamente el signo distintivo sino que es el peligro particular de la edad moderna. El hombre emancipado de su condición es más difícil de enfrentar que el hombre que se define por su condición. ¿Por qué? Porque de pronto tiene un rostro y yo, por eso mismo, tengo una responsabilidad. Mi semejante es mi hermano, es un ser que me incumbe desde el momento en que nada me protege contra su humanidad. Puede presentarse a mí en su condición de otro, es decir, como acreedor si yo ya no tengo los medios de encerrarlo en su condición o en su papel. Esta amenaza multiforme a la seguridad del ser provocó un contraataque del cual el antisemitismo fue la realización más *acabada*, en todos los sentidos de la palabra.

“Todo parece imposible o terriblemente difícil”, dice Maurras, “sin esta providencia del antisemitismo. Con ella, todo se arregla, se allana y se simplifica”. En efecto, en el judío la modernidad encuentra simultáneamente causa de enfermedad y su remedio. El judío es aquel que, pacientemente y en la sombra, corroe las estructuras jerárquicas, es el orquestador de la declinación de éstas y el botador que les permite —imaginariamente— reconstituirse. Simultáneamente la enfermedad es diagnosticada y cu-

rada: si los puntos de referencia se desvanecen, si la sociedad tradicional se desploma y si los hombres se debaten en la incertidumbre, el judío tiene la culpa con sus maquinaciones subterráneas. Gracias al concepto de judío la experiencia de proximidad queda eliminada y la niebla se disipa, y entonces, el mundo se divide en provincias cerradas, en especies heterogéneas, en "nosotros" jerarquizados que no se comunican. El judío es el artesano del desorden y el valedor del orden nuevo.

Al descubrir al prójimo en el hombre diferente y al proceder a la disolución de los marcos de la existencia comunitaria, la edad moderna coloca a los individuos en una doble situación problemática: ya no pueden descargarse de sí mismos en un orden social que les fija su lugar y los sujeta a sus tradiciones; ya no pueden descansar del otro en un sistema que regula todos los contactos, que codifica minuciosamente las relaciones interpersonales. Matando dos pájaros de un tiro, el antisemitismo despacha a esas indeseables que son la libertad individual y la proximidad universal.

El antisemita se complace en serlo con conciencia tranquila y entera impunidad. ¿De qué tendría que responder? De antemano está disculpado de los fracasos en que incurra. Su antisemitismo lo hace miembro de una élite cuyo rango no puede perder puesto que pertenece a ella en virtud del privilegio del instinto y de la herencia. Una sabiduría atávica guía infaliblemente sus pasos. La mística de la raigambre lo protege contra los ataques de la duda: en el fondo le basta con existir o con crecer, como se dice de una planta, para manifestar en todas partes su genio propio, su sensibilidad superior. En él, el valor es eterno y ningún accidente, ningún paso en falso puede privarlo de su goce.

En cuanto a los rechazados por esta aristocracia —los judíos o los ajudiados—, no lo obligan a nada salvo a la autodefensa, puesto que la humanidad de esos seres es una mentira y su proximidad una agresión inadmisibles. Véase cómo describe Barrès al capitán Dreyfus el día de su degradación: "Cuando avanzó hacia nosotros con el quepis en la cabeza, los lentes en su nariz étnica, la mira-

da furiosa y seca, toda la cara dura desafiante, exclamó ¿qué digo? ordenó con una voz insoportable: 'Ustedes dirán a toda Francia que soy inocente'."¹⁹

La ceremonia acaba de terminar: el uniforme de Dreyfus está hecho jirones; han quebrado su sable; las trencillas de quepis y de las mangas, las bandas rojas del pantalón, las charreteras fueron arrancadas y tiradas al suelo. Dreyfus ya no es más que un hombre sin grado, sin cualidades. Y es en ese momento en que, despojado de todo ornamento, reducido a esa indigencia esencial, Dreyfus reclama justicia, cuando Barrès se ensaña con su voz, con su nariz —protuberancia acusadora—, con la expresión de su mirada. Frenéticamente lo reviste de características raciales para rehuir su apelación y para castigarlo por el sentimiento de humanidad que quiere despertar en él la desnudez de su rostro. La antigua aversión por los judíos termina aquí en rebelión contra el vínculo social. En Dreyfus, Barrès execra, no la diferencia, sino esa proximidad, esa soledad, esa miseria que "con una voz insoportable" apela a él. Por eso Barrès lo recluye tan violentamente en su diferencia.

Antes que ser intolerancia a la diversidad, el odio al otro hombre (del cual el antisemitismo suministra el modelo) manifiesta la intolerancia del yo frente a su propia responsabilidad.

El rostro tragado

Así se aclara la paradoja y se anula la contradicción entre "una vida dominada por el presentimiento y el recuerdo de los horrores nazis",²⁰ por un lado, y una obra, por otro lado, que, negando todo derecho de primogenitura al realismo, se atreve a afirmar: el hombre es un prójimo para el hombre. Pues el horror nazi constituye justamente el esfuerzo más metódico y más demente que se

¹⁹ Citado en J. D. Bredin, *L'Affaire*, pág. 13.

²⁰ Lévinas, *Difficile liberté*, pág. 374.

haya intentado jamás para poner fin a esta proximidad insoportable.

¿Qué significa, en efecto, la idea de prójimo? Que existe una solidaridad de un hombre con otro hombre, “un compromiso más antiguo que toda decisión de que se tenga recuerdo”;²¹ significa que el otro hombre, aun antes de ser identificable y cualesquiera que sean sus orígenes y sus cualidades, hace oír en su desnudez sin defensa, en su debilidad absoluta, el mandamiento: “No matarás”. Se reconoce aquí la inspiración profunda de la revolución democrática. Y si, después de haber probado en los enfermos mentales sus métodos de exterminio, los nazis se propusieron eliminar a los gitanos y a los judíos, pueblos sin ejército, sin territorio, sin estado, pueblos desprovistos de las armas de las otras naciones, lo hicieron no sólo para descargar sobre los más débiles el furor o la frustración de las masas sometidas. Ese odio iba más allá de su propio maquiavelismo. Al prójimo como tal se dirigían los nazis, a esa debilidad que es una agresión para la vida, que la conmina a que se justifique y le prohíbe desplegar su potencia afirmativa; a esa miseria que hace avergonzar a la fuerza, a esa impotencia que niega a la fuerza el derecho de apropiación, de apoderarse de algo, de someterlo, en suma, de entregarse a ella misma. Era necesario pues lanzarse a un combate sin cuartel, a una lucha a muerte con la debilidad para que se manifestase esa “juventud dura, violenta y cruel, con la fuerza y la belleza de las fieras jóvenes” con que soñaba Hitler.

Los nazis dan doble testimonio de esta fuerza de la debilidad. Lo hacen en el frenesí de su antisemitismo y en la apatía burocrática de su obra de aniquilación, en el carácter radical de su proyecto y en la trivialidad de su ejecución, en la irracionalidad de su discurso y en sus métodos fríamente racionales, en la furia insensata de su ideología y en el celo minucioso de sus funcionarios. Esta demencia arcaica del verbo y esta realización ultramoderna de la tecnología proceden, en efecto, de una sola volun-

²¹ Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, en *Esprit*, agosto-septiembre de 1983, pág. 16.

tad: suprimir al prójimo, borrarlo *por* el asesinato para castigarlo por su rostro y borrarlo *del* asesinato mismo para escapar a su rostro en el momento decisivo en que se lo mata.

¿Cómo lo hace? ¿Cómo, en Auschwitz, en Chlemno, en Treblinka, en Belzec, en Sobibor, en Maidanek, lo inimaginable llegó a ser cotidiano? ¿En virtud de qué prodigio los ejecutores de la solución final, buenos padres de familia y buenos maridos en su mayor parte, pudieron convertir el genocidio en la rutina de sus vidas y participar en el asesinato de millones y millones de hombres sin experimentar el menor sentimiento de afinidad humana? Esta es la respuesta aportada a la periodista Gitta Sereny por Franz Stangl, comandante de Sobibor entre marzo y septiembre de 1942 y comandante de Treblinka entre septiembre de 1942 y agosto de 1943:

“Vea usted, raramente yo los percibía como individuos. Era siempre una enorme masa. A veces me encontraba en lo alto del muro y los veía en el ‘corredor’. Pero, ¿cómo explicarlo? Estaban desnudos, era como una enorme ola que avanzaba a latigazos como...”²²

Y Gitta Sereny concluye: “Era claro; apenas esa gente iba a las barracas donde debía desvestirse, es decir, apenas estaban desnudos ya no eran seres humanos para ese hombre. Lo que evitaba a toda costa era ser testigo de su paso.”²³

Milagro del amontonamiento de seres y de la desnudez de los cuerpos: se crea un universo en el que todos los hombres son intercambiables, homogéneos, equivalentes. *Desnudar y agrupar*, ese doble acto puramente funcional en apariencia quita a la persona el privilegio misterioso que le confiere su rostro. Lo que existía como realidad úni-

²² Gitta Sereny, *Au fond des Ténèbres*, Denoël, 1975, pág. 215.

²³ *Ibid.*, pág. 217.

ca e irremplazable queda degradado a la condición de ejemplar o de muestra susceptible de ser reproducida indefinidamente. Aquello que tenía el poder de avergonzar, de inhibir el impulso asesino y de convertir la espontaneidad en remordimiento de conciencia no es más que un pequeño trozo de piel cualquiera. Aglutinados y desnudos (ya sea en un campo de concentración, ya sea en una playa naturista o en el escenario de un teatro de vanguardia en el colmo de la servidumbre o en el paroxismo de la libertad), los hombres pierden a la vez el carácter específico que los distingue los unos de los otros y la semejanza que los acerca: ni semejantes, ni diferentes, son *iguales*, anticipan la identidad radical a la que los reducirá la muerte.

Por el simple hecho de la concentración de las carnes, las fronteras se esfuman, nada está delimitado: el individuo queda ahogado en la masa y su rostro ya no se destaca del resto del cuerpo. La forma humana se hace compacta, se presenta toda una pieza: la continuidad interrumpida entre el cuerpo vestido y la desnudez del rostro queda restablecida, es más aún: es el cuerpo el que invade el rostro, el que lo recubre, de alguna manera, con su propia desnudez. Si el cuerpo está desnudo, el rostro deja de estarlo o, mejor dicho, está de la misma manera que el cuerpo. Alojado en la misma carne, el rostro prolonga hasta los cabellos la desnudez del cuerpo. La masa humana es un cuerpo colectivo que se traga las singularidades; el cuerpo es una masa orgánica que se traga al rostro.

Por eso, para disimularlos, los S.S. despojaban de sus vestidos a quienes habrán de dar muerte. Más allá de todas las razones instrumentales que puedan invocarse para explicar el hecho de que se desvistiera a los condenados a las cámaras de gas, en el fondo se trata de cubrir la persona moral con la presencia física, se trata de impedir el enfrentamiento de la fuerza y del rostro. Dos veces *incorporadas*, metidas por la fuerza en su propio cuerpo y en la masa que forman con los otros condenados, las víctimas ya están aniquiladas aun antes de morir y su asesinato no hará sino sancionar el carácter de "ya muerto" con el que se confunde ahora su vida. Colocado en un montón y cu-

bierto por el "sudario"²⁴ de su desnudez, del otro no queda nada: ni alma, ni individualidad, ni trascendencia, ni santuario que hay que respetar. En él ya no hay nada que se oponga a su destrucción. La masa desnuda hace valer su inviolabilidad.²⁵

Como Hoess en Auschwitz, como Eichmann en sus oficinas de Berlín y como todos los innumerables técnicos del exterminio, Franz Stangl se *concentraba en su trabajo*. Gracias a un sistema de aniquilamiento que —magia de la técnica— conjuraba el rostro de las víctimas, Stangl lograba olvidar el asesinato en el asesinato mismo. El genocidio se convertía en su apocalipsis rutinario, en un sector de actividad entre otros, un sector liberado de los elementos de su propia realidad, sometido a la ley del rendimiento y preocupado ante todo por mejorar su realizaciones, por superar sus propias marcas. Asesinato abstracto, podría decirse, así como Marx hablaba de trabajo abstracto para designar ese momento en que el trabajo deja de confundirse con el individuo en cuanto destino particular de éste y llega a ser independiente de las múltiples formas que puede asumir.

"La indiferencia respecto del trabajo particular corresponde a un tipo de sociedad en la que los individuos pasan con facilidad de un trabajo a otro y en la que el tipo determinado de trabajo parece fortuito y, por consiguiente, indiferente."²⁶

Con el nazismo, este principio de indiferencia, literalmente desencadenado, se difunde por todas partes, hasta

²⁴ Milan Kundera, *Le livre du rire et de l'oubli*, Gallimard, 1979, página 259.

²⁵ De manera que no sólo es impropio sino además absurdo pretender explicar por la perversión sexual el funcionamiento de los campos de concentración y las relaciones entre las víctimas y los verdugos. En la desnudez erótica, el cuerpo del otro se convierte enteramente en rostro y la relación sexual es la experiencia de su inviolabilidad. La desnudez en los campos de concentración tiene la misión rigurosamente inversa de hacer desaparecer en el cuerpo el rostro del otro.

²⁶ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, 1965, pág. 259.

en el dominio que parece más irreductible a tal principio: el odio al otro hombre. La misma barbarie es un trabajo por poco que se minimice el contacto entre los asesinos y sus víctimas y por más que éstas nunca estén en condiciones de presentarse personalmente con el *rostro descubierto*.

En otros términos, los nazis supieron abolir el frente a frente en todas partes, incluso en las peripecias más concretas de la solución final. Llevaron al extremo de su lógica la *vigilancia*²⁷ que, al hacerse ella misma invisible, “transforma todo el cuerpo social en campo de percepción”, y la *abstracción* que permite rehuir la presencia y la mirada de aquellos sobre quienes se ejerce un poder total. Por una parte, los nazis mantenían a los presos de los campos de concentración en “un estado consciente y permanente de visibilidad”;²⁸ y, por otra parte, los numeraban para luego, en el momento del exterminio, agruparlos y desnudarlos a fin de hacerlos *indistintos*, a fin de privarlos de su forma humana. De esta manera establecieron el reinado universal de la Administración: doble poder de controlar a los seres y de volverles las espaldas; mirada que no tiene rostro y potencia que no tiene con quien enfrentarse. La burocracia, como se sabe, quita al trato de los hombres los azares de la relación directa y de los escrúpulos que pueden nacer de la proximidad. El nazismo perfeccionó esta emancipación al hacer entrar el asesinato de masas en el dominio de la competencia de la burocracia.

Todo no le estaba permitido a Franz Stangl: el espacio cerrado del campo de concentración no constituía para él el soñado espacio de la transgresión de las prohibiciones o de la anulación de las inhibiciones. En su comportamiento no había ninguna exuberancia agresiva. No tenía nada de sádico y, por lo demás, no habría podido confiar un trabajo de tan largo aliento solamente al salvajismo de sus instintos. Todo no le estaba permitido, pero porque quedaba neutralizado el rostro de sus víctimas, todo le era posible. Todo, es decir, sobrepasar límites dentro los cuales el mal se mantiene cuando obra por el

²⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, pág. 215.

²⁸ *Ibid.*, pág. 202.

furor y sólo obedece a los impulsos de la bestialidad. Todo, es decir, el invento de una manera concienzuda de no tener conciencia, la aplicación de las normas de producción a la destrucción de los hombres, la apreciación del genocidio desde el punto de vista de una gestión, la fusión en una sola práctica del asesinato y del trabajo administrativo o industrial. Sólo en un mundo sin rostro el nihilismo absoluto puede establecer su ley.

VI

¿Quién es el otro?

El epitafio de Germana Stefanini

Cuando estoy frente a otra persona, su rostro me reclama. Cuando ninguna mediación atenúa nuestra relación y cuando sus funciones, su posición o los signos particulares que lo circunscriben ya no me protegen de su presencia, cuando se me presenta a quemarropa, el otro me sujeta a su debilidad y desde el principio hace de mí su deudor. Quiere —exorbitante pretensión— que yo sea para él antes que ser para mí mismo. Parece ofrecido a mi poder, pero —al entregarse— me arranca de mi reposo y me hace problemático. Cuanto más a mi merced está, más me conmina a que yo acuda en su ayuda. “El rostro del prójimo me obsesiona por esa miseria. ‘Me mira’, todo en él me mira y nada en él me es indiferente.”¹

El odio es una de las posibles respuestas a esta interpelación. El odio es algo más que el instinto egoísta o el repudio de las diferencias. La aversión por el otro hombre guarda relación con la deuda contraída con él: infinita, impagable. Eso es lo que nos enseña el nazismo por poco que queramos verlo; además de ser un episodio histórico, el nazismo nos pone de manifiesto una posibilidad del hombre.

Pero volvamos por última vez al proceso seguido por los terroristas de las Brigadas Rojas a Germana Stefanini guardiana interina en la prisión de Rebbibia. ¿Trata Germana de defenderse? ¿Rompe a llorar? ¿Se refugia en su

¹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 118.

estupor? “No nos conmueve”, le replican sus jueces que oyen la confesión escondida en su silencio o en sus torpes excusas. Antes de que el poder de esos hombres la ejecute, lo que ellos saben ya ha condenado a Germana, está confinada por ellos a la función represiva, así como Dreyfus, a los ojos de Barrès, está anclado en la raza a que pertenece, destinado a la traición, aunque más no fuera que por su “nariz étnica”, esa culpabilidad que se yergue prominente en el centro de su rostro. Unos y otros, los legatarios dementes del comunismo o los pequeños profetas del horror nazi, rompen todo vínculo social con sus enemigos, hasta la relación judicial en nombre del conocimiento que creen tener de ellos. Sin embargo, si la práctica es común, si en los dos casos asistimos a la destrucción de la socialidad por obra de un seudosaber (lo que antes hemos llamado tontería), los móviles difieren completamente. Mientras Barrès llama justicia a “la fuerza que se desarrolla sin más regla que ella misma” y mientras los nazis eliminan las trabas que se oponen a la expansión de su ser, los jueces de Germana ponen su propio ser al servicio del proletariado, del pobre, de aquel que está privado de todo y que reclama reparación. Los primeros quieren poder decir “nosotros” sin que ningún escrúpulo frene o contraríe el desarrollo pleno de su fuerza vital. Destruyen en ellos la debilidad del ser para los demás a fin de ser ellos mismos sin reservas, a fin de ser en el sentido elemental de un torrente furioso² o de una energía que se despliega por sí misma. Los segundos, en cambio, se sacrifican con toda sinceridad a quienes son débiles y están perdidos. Matan, no al otro, sino *para el otro*, por fidelidad a su destino ético y no en abierta rebelión contra esa responsabilidad que ellos no eligieron. No asesinan para sacudir el yugo de la moralidad ni diciendo, como Barrès, “Me rebelo si la ley no es la ley de mi raza”, sino por obligación moral. En su lucha contra la explotación y contra la sociedad mercantil, no quieren rescindir el compromiso

² Véase Sartre, *Réflexions sur la question juive*: “El antisemita es el hombre que quiere ser roca despiadada, torrente furioso, rayo devastador... todo salvo un hombre”.

respecto del prójimo, sino más bien quieren cumplirlo hasta el final, prolongarlo en generosidad efectiva. Es el sufrimiento de los humildes, la situación de los desvalidos y de los hambrientos lo que a sus ojos justifica condenar a muerte a Germana Stefanini. En nombre de la viuda y del huérfano se encarnizan con una anciana achacosa. Estos terroristas también se consideran combatientes; pero lo que los ha lanzado a la lucha armada o, más exactamente, lo que les da la ilusión, cuando matan a un ser sin defensa, de estar haciendo la guerra, no es la voluntad de poderío, es la voluntad de justicia para los millones de hombres a quienes un sistema inicuo mantiene en la miseria. Se sienten requeridos, reivindicados, inspirados por los desdichados de la tierra. Quieren ser a toda costa los guardianes de sus hermanos sufrientes. Germana no puede conmoverlos pues ellos saben quién es ella y ese saber inflexible les es dictado por la solidaridad con las víctimas de la opresión. Ese asesinato crapuloso es su manera de ponerse al servicio del pueblo, de aparecer ante los desposeídos, de responder concretamente a su llamamiento. Ahogan toda emoción en nombre de una ternura superior. La fraternidad con aquellos que nada tienen los lleva a eliminar a Germana de la comunidad humana.

“Tú no nos conmueves: nosotros estamos demasiado cerca de los oprimidos para reconocerte el título de semejante nuestra; amamos demasiado a los desdichados para ser sensibles a tu dolor y para que siquiera un lazo fugitivo contigo pueda alterar la inquebrantable calma de lo que sabemos de ti. El amor nos protege del amor. Nuestro compromiso nos protege de los azares del vínculo social.

De manera que para ponerse al abrigo de la tentación totalitaria no basta con tomar partido de una vez por todas y en todas las circunstancias en favor de las víctimas de la explotación; el partido de Abel puede ser tan asesino como la violencia de Caín, y la pobre Germana Stefanini ocupa su lugar junto a millones y millones de seres humanos de todas las clases y todos los credos que son víctimas del mismo amor al otro hombre.

El celo compasivo

Mucho antes de Lenin y de su múltiple descendencia, Robespierre fue el primero que fundó el terror en el amor a los desdichados. “Nosotros somos tiernos con los opresores”, decía, “porque no tenemos entrañas para los oprimidos”. De manera que Robespierre quiso reivindicar la compasión y por cariño a la humanidad sufriente mostrarse despiadado con todos aquellos, traidores o enemigos, que conspiraban contra esa compasión. El primero de los opresores, el enemigo del pueblo por excelencia era Luis Capeto, Luis XVI. Simple diputado de la Montaña en el momento en que la Convención abordaba la delicada cuestión del “proceso a Luis XVI”, Robespierre adopta inmediatamente la posición más rigurosa. Según él, no hay que juzgar al rey —concesión inadmisible—, sino que hay que ejecutarlo sin dilación.

“Proponer el proceso de Luis XVI, de cualquier manera que se lo haga, es retroceder al despotismo real y constitucional; trátase de una idea contrarrevolucionaria pues significa poner en litigio a la propia revolución. En efecto, si Luis puede ser todavía objeto de un proceso, puede quedar absuelto, puede ser inocente, ¡qué digo! se presume que lo es hasta que sea juzgado; pero si Luis es absuelto, si puede presumirse que Luis es inocente, ¿en qué queda la revolución?”³

La revolución destronó al rey y proclamó soberano al pueblo. Juzgar ahora a Luis XVI, hacerlo comparecer a un tribunal, oír a los testigos, respetar minuciosamente las reglas del procedimiento penal, ofrecer a ese acusado las garantías prometidas a todos los ciudadanos por un régimen que acababa de abatir a la tiranía y la arbitrariedad sería poner en tela de juicio, en nombre de la justicia, la autoridad de la cosa juzgada. El ejercicio escrupuloso de la legalidad haría que se deliberara, sin vergüenza algu-

³ Robespierre, *Textes choisis*, Editions sociales, 1973, pág. 72.

na, sobre la legitimidad del juicio revolucionario. Ese es, pues, el escándalo: los partidarios del proceso penal quieren volver atrás, oponerse a la marcha de la historia, establecer quién es la víctima y quién es el culpable, como si el pueblo al romper sus cadenas no hubiera ya resuelto esta cuestión.

“El derecho de castigar al tirano y el derecho de destronarlo es lo mismo; uno no implica otras formas diferentes del otro. El proceso al tirano es la insurrección; su juicio es la caída de su poder; su pena es la que exige la libertad del pueblo.”⁴

La revolución castiga a los enemigos del pueblo; la justicia pretende apreciar la falta de esos enemigos y determinar su suerte. De manera que entre la acción revolucionaria y la acción judicial hay un desfase y una contradicción. O bien todavía es hora de un juicio, o bien el juicio ya está sancionado; o bien —y es la revolución— hay que aplicar inmediatamente el veredicto del pueblo contra sus opresores o bien el veredicto debe todavía producirse, de suerte que ningún acontecimiento decisivo puso aún fin al crimen y a la tiranía. En una palabra, ora la revolución proclamó al rey culpable, ora la culpabilidad del rey continúa siendo un problema y entonces existe un tribunal en el que se puede apelar la sentencia popular.

Dos siglos después, las Brigadas Rojas aplican a Germana Stefanini el principio de Robespierre. La interrogan después de haberla condenado, pues su decisión ya está tomada: esos hombres conocen de antemano el rostro verdadero de Germana y saben a qué bando pertenece. No le hacen preguntas de las cuales ya no tengan la respuesta. No miran de frente a la persona de Germana, la atraviesan con la mirada y ven su función, es decir, detrás de la aparente debilidad ven la fuerza de un sistema implacable. Juzgar a Germana, interrogarse sobre su culpabilidad, sería presumir que pudiera ser inocente, sería olvidar el sufrimiento de los “proletarios comunistas presos”

⁴ Robespierre, *Textes choisis*, pág. 75.

y, por último, sería poner en tela de juicio la necesidad de la revolución. La responsabilidad de los terroristas en cuanto a la miseria humana —su celo compasivo— los libera de toda compasión para con la acusada a la que hacen comparecer ante el tribunal: su proceso no puede ser pues otra cosa que la preparación solemne de su condena a muerte.

Probablemente parezca exagerada y chocante la comparación entre Luis Capeto y Germana Stefanini. Enemigo del pueblo por excelencia, Luis encarnaba el antiguo régimen y efectivamente había conspirado contra la revolución. Como una manera de opresión, Germana repartía paquetes a los presos de una cárcel italiana. En la perspectiva de Robespierre, dar muerte al monarca era concretar la ruptura con el viejo mundo y afirmar la obra que se estaba desarrollando; dar muerte a Germana no era ni siquiera desestabilizar al capitalismo. El mismo amor por el prójimo se desencadena sin embargo contra el déspota y contra la achacosa anciana a quienes se les niega, por las mismas razones, las garantías del derecho.

Y a partir de 1793, Condorcet se opone a esta violencia del celo compasivo, pues la tesis de la ejecución legal defendida por Robespierre no sólo repugnaba a los nostálgicos del trono, sino que fue también ferozmente combatida por “el último de los filósofos del gran siglo XVIII,⁵ que fue también el primero de los revolucionarios que se había atrevido a preconizar el establecimiento de la república después de la huida del rey”.

“En una causa en la que toda una nación ofendida es a la vez acusadora y juez esa nación debe dar cuenta de su conducta a la opinión del género humano, a la opinión de la posteridad. Debe poder decir: todos los principios de jurisprudencia reconocidos por los hombres ilustrados de todos los países fueron respetados. Debe poder desafiar la más ciega parciali-

⁵ Michelet, *Histoire de la Révolution française*, I. Laffont, 1979, página 518.

dad de que se cite alguna máxima de equidad que la nación no haya observado.”⁶

En otras palabras, el rey merece no sólo ser juzgado sino que es menester además que su proceso —ejemplar— “se ajuste hasta las más mínimas exigencias de la equidad”. Sólo con esta condición el nuevo régimen habrá desplazado al antiguo y 1789 habrá sido un acontecimiento realmente fundador. Al destronar a Luis XVI, la revolución quiso sustituir la omnipotencia del príncipe por el reinado del derecho. Al no juzgarlo o al juzgarlo apresuradamente, la propia revolución se desautorizaría y de alguna manera probaría que en realidad no se efectuó. “Ase-sinar sin instrucción previa a quienes el clamor público había juzgado”,⁷ como no cesaba de reclamarlo Robespierre, sería retornar al despotismo, retroceder a la barbarie, terminar con el rey, ciertamente, pero dejar intacto el régimen encarnado por el rey.

Para Robespierre la ejecución de Capeto será lo que convierta en regicida a la revolución; para Condorcet es el juicio al rey. Dos definiciones del combate revolucionario se enfrentan aquí y revelan por primera vez su fundamental incompatibilidad: en una, el derecho se yergue contra la arbitrariedad; en la otra, el pueblo se levanta contra sus enemigos y los derechos del hombre dejan de ser imprescriptibles cuando, para vencer, el pueblo necesita que queden suspendidos.

La Convención no asume la posición jurídica de Condorcet ni la maximalista de Robespierre. El rey es juzgado, pero lo es por los representantes del pueblo mismo a pesar de los temores que expresa Condorcet de ver una sola instancia convertida “a la vez en acusador, juez y parte”; además la votación de los convencionales se realiza con la mano levantada siendo así que en el tribunal

⁶ Condorcet, citado en Dr. Robinet, *Condorcet, sa vie, son œuvre*, París, 1893, pág. 249.

⁷ Condorcet, citado en L. Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, París, 1904, pág. 459.

imaginado por los enciclopedistas “la ley acordaría al acusado el derecho de recusación de los miembros del jurado, en tanto que los jueces darían su dictamen en escrutinios secretos”.

Sin embargo, el terror, que se inicia unos meses después, decide el debate en favor de Robespierre. El amor por los oprimidos destruye todos los obstáculos y todos los artificios jurídicos que la ley pone en su camino. La creación del tribunal revolucionario le permite obrar con una prontitud inflexible. Omnipotencia del acusador público, nada de defensores para quienes conspiraron contra la patria, ningún testigo si existen pruebas materiales o morales independientemente de la prueba testimonial: en suma la supresión del derecho por amor a los humildes queda consumada. La compasión ha vuelto a encontrar su objeto bueno: ya no prodiga más en favor de Caín la energía que debe exclusivamente a la causa de Abel. Y nada, ninguna justicia formal, se interpone entre los enemigos del pueblo y el terrible castigo que les reserva la solitud activa por los desdichados.

Pueblo: este vocablo es, como lo ha hecho notar Hannah Arendt, la palabra clave de la revolución francesa. Designa a la vez la parte y el todo, a la plebe y a la colectividad en su conjunto. A ellas la revolución quiere darles la soberanía. Los filósofos del siglo de las luces ya decían que la autoridad de los príncipes procede, no de Dios, sino del pueblo, es decir, de la totalidad de los ciudadanos. Los revolucionarios agregan que el pueblo debe ahora ejercer el poder del cual es la única fuente legítima. Verdad es que se trata de un poder restringido por todos los derechos individuales que el pueblo debe expresamente respetar y garantizar. Siendo constitucional y democrática es como la revolución se propone terminar con los pecados capitales del absolutismo: gobierno de uno solo y gobierno ilimitado.

De esta manera se contenta a los ciudadanos que, matando dos pájaros de un tiro, recuperan sus derechos y participan —al menos mediante la sanción del voto— en el poder. Pero ¿la plebe? Pero ¿el pueblo de los desdichados, “la clase inmensa y laboriosa a la que el orgullo da

este nombre ilustre creyendo envilecerla?"⁸ Esos ¿no piden algo más? ¿Pueden aceptar que sus sufrimientos se pongan en el mismo plano que la opulencia que los provocó? En otros términos, ¿es justicia tratar a los verdugos con las mismas consideraciones que a sus víctimas? Los amigos sinceros del pueblo responden: no. Se indignan a causa de las precauciones procesales y ante una justicia que delibera en lugar de devastar, que da sentencias en lugar de lanzar el rayo,⁹ que, *en un mundo ya juzgado se obstinan en continuar juzgando*, cuando debería, si fuera virtuosa, limitarse a castigar. Aquello de que padece la plebe, como habrá de decirlo después Marx, es un sufrimiento universal y una injusticia absoluta. ¿Qué otra pieza es menester agregar a este abrumador expediente para castigar por fin a los adversarios? *La causa está vista*: toda tergiversación revela el infame designio de sustraer a la cólera del pueblo y al gobierno de la libertad a los partidarios del despotismo. Edgar Quinet, historiador *republicano* del siglo XIX dice: "No, no fue la necesidad de las cosas lo que determinó el sistema del terror, fueron las ideas falsas".¹⁰ Las ideas falsas del amor sin reservas: el celo compasivo, la devoción por la plebe que quitó al pueblo en su conjunto los derechos que había obtenido de la revolución. "¡Indulgencia para los realistas!... ¡Gracia para los malvados!... ¡No! ¡Gracia para la inocencia, gracia para los débiles, gracia para los desdichados!... ¡Gracia para la humanidad!"¹¹

La ambigüedad de la palabra "pueblo" revela las dos concepciones de la democracia forjadas en nuestra modernidad después de la revolución francesa. En la primera concepción, el término "pueblo", reservado despectivamente por las clases dirigentes para designar a las gentes

⁸ Robespierre, citado en J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966, pág. 124.

⁹ "Los pueblos no juzgan como las cortes judiciales; no dictan sentencias, lanzan rayos" (Robespierre, *Textes choisis*, pág. 74).

¹⁰ Edgar Quinet, *La Révolution*, II, pág. 36.

¹¹ Robespierre, en *Les origines de la démocratie totalitaire*, pág. 147.

de baja extracción, se amplió hasta abarcar a todos los miembros de la ciudadanía sin excepción. La desigualdad de las condiciones no suprime la comunidad de pertenecer a un cuerpo; hay sólo una humanidad —un pueblo— aun cuando existan muchos grupos sociales distintos o antagónicos. En la otra concepción, las disparidades se imponen a la proximidad, la desigualdad de las condiciones suprime de nuevo la comunidad de pertenecer a un cuerpo y entonces hay dos humanidades: la plebe y sus enemigos. Todo el mundo no pertenece al pueblo; es, por el contrario, el pueblo el que lo es todo, pero, como decía Siéyès, "un todo trabado y oprimido" por un orden privilegiado que conspira para su desdicha. ¿Y qué quieren Condorcet y sus amigos cuando reclaman para el jefe de esta conspiración un proceso perfectamente reglamentario? ¿Qué significa su legalismo? ¿Por qué ponen tanto empeño en reabrir un asunto archivado y en volver a considerar si Luis XVI es culpable o si puede ser castigado? Tratan de salvar al tirano, se convierten en defensores del realismo, en suma, sólo son puntillosos porque son adeptos al realismo: por lo demás ésta es la certeza que tiene Robespierre. So color de respetar las formas esos hombres traban, en virtud de sus argucias jurídicas y de sus maniobras dilatorias, el funcionamiento de la justicia. No se puede ser juez y parte, proclama Condorcet. Sólo se puede ser parte, replica Robespierre. En ese incesante enfrentamiento que opone al pueblo y a sus enemigos no hay lugar para una instancia neutral. La imparcialidad es una impostura y la referencia a una regla universal de justicia es una manera de desarmar la justicia popular en provecho de un arbitraje ficticio. La legalidad, que los marxistas llamarán burguesía, es una oscuridad en la que todos los gatos son pardos: los más fuertes y los más débiles, los capitalistas y los obreros, los guardianes de cárceles y los presos, en una palabra, aquellos que infligen daños y aquellos a quienes se los infligen. Los conflictos sólo se zanján después de haber sido transferidos a un mundo en el que se evapora la significación de dichos conflictos. La igualdad jurídica encubre la desigualdad social y fomenta la violencia cuando pretende perseguirla.

Según esta lógica, uno está en favor de los oprimidos o en favor de los opresores, por la maldad y por la humanidad, pero en ningún caso se puede pretender ejercer un arbitraje en este litigio. En el combate entre la plebe y sus enemigos cada cual interviene animado por el espíritu de su *alistamiento*, y nadie por el espíritu del *arbitraje*. De modo que lo que comparece ante el tribunal del cielo compasivo es el propio derecho, el cual es condenado por el doble crimen de hipocresía y de obstrucción.

La tortilla de Condorcet

¿Qué es la bondad? Es el hecho de responder “aquí estoy” a la interpelación de un rostro: “Aquí estoy ante tu mirada, obligado a ti y siendo tu servidor.”¹² Es sentirse cuestionado por la voz que nos habla, sentirse obligado, acusado, requerido... y es aceptar esta responsabilidad exorbitante. Es, en lugar de endurecerse o de volverle las espaldas, acoger al prójimo con la conciencia intranquila que es la modalidad misma de la hospitalidad moral. Se puede hablar de bondad cuando un ser “suspende su movimiento espontáneo de existir”¹³ y se desinteresa de su ser para preocuparse de otro ser. Situación demasiado rara, según se lamenta corrientemente, olvidando así que existen modos de culpabilidad o de conciencia intranquila no menos temibles para la humanidad que el rechazo de la responsabilidad. El mal —que es no sólo criminal sino también malicioso— se realiza por intermedio de la bondad así como por intermedio de la crueldad. Y el “aquí estoy” causó en la historia recientes daños que alcanzan en intensidad y en horror a los daños cuya responsabilidad incumbe al yo (“*moi je*”).

La bondad modifica mi relación con el prójimo al hacerme abrigar temores por él. Sí, ¿pero quién es mi prójimo? No somos dos. Desde el principio está el terce-

¹² Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, pág. 123.

¹³ Lévinas, *Totalité et infini*, pág. 34.

ro “diferente del prójimo pero también otro prójimo”. De manera que inmediatamente se plantea la cuestión: “¿Qué se hicieron el uno al otro? ¿Quién está primero?”¹⁴ ¿A qué rostro he de dedicarme? Es preciso moderar el impulso del “aquí estoy”, comparar, medir, juzgar, reflexionar. El hombre está obligado a la bondad por el rostro, pero la bondad misma está obligada al pensamiento por la multiplicidad de los rostros: “La moral terrestre invita al difícil desvío que conduce hacia los terceros que permanecieron fuera del amor.”¹⁵

Sin provocar terribles devastaciones uno no puede afrontar la existencia llevando como único viático “Ama y haz lo que quieras”. Nada hay más maleable que la bondad sin pensamiento, nada hay más terrorista que una bondad que se apoya sobre un saber congelado, sobre un pensamiento irrevocable y que pretende haber resuelto de una vez por todas el problema del otro. La primera bondad no delibera, sino que responde con incansable accesibilidad a los llamamientos que se le dirigen, lo cual permite al diablo lo mismo que a Dios tomarla a su servicio. La segunda bondad *ha deliberado* y nunca hace otra cosa que poner en práctica sus conclusiones morales. Para la bondad sin pensamiento no hay problema: su “aquí estoy” es incondicional e inmediato. Para el cielo compasivo *ya* no hay problemas: redujo a dos la multiplicidad de los rostros y puso su ardor al servicio de los prebeyos. El otro es el pueblo. Juzgar al rey, el simple hecho de juzgarlo, sería para el incorruptible hacer flexible esta identidad fundamental y oponer una insensibilidad escandalosa a la evidencia de la miseria.

“De la responsabilidad al problema”,¹⁶ ése es sin embargo el camino. El amor al prójimo sólo desemboca en la justicia con la condición de no perder de vista la cuestión del otro; conduce al terror desde el momento en que el amor al prójimo cree haberla resuelto.

¹⁴ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 200.

¹⁵ Lévinas, *Le moi et la totalité*, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1954, n° 59, pág. 361.

¹⁶ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 205.

Condorcet habrá de ser la víctima de esa bondad tajante después de haber sido su adversario. Decretado su arresto el 8 de julio de 1793 por haber protestado contra la constitución adoptada por los convencionales, Condorcet se refugia en la casa de la viuda del pintor Horace Vernet que en su casa de la calle de los Fossoyeurs, cerca de Luxemburgo, "aceptaba algunos pensionistas para darles alojamiento y comida".¹⁷ Allí el filósofo proscrito compone el *Esbozo para un cuadro de los progresos del espíritu humano*, con la intención, nos dice Michelet, de "espantar al terror con los rasgos vencedores de la razón".¹⁸ Una vez terminado este trabajo y no queriendo comprometer por más tiempo a su huésped, Condorcet va a pie hasta Fontenay-aux-Roses, a casa de una pareja de amigos: pero éstos no se atreven a darle hospitalidad. Condorcet va errando toda una noche y un día por los campos. Agotadas sus fuerzas, entra en una fonda de Clamart y pide una tortilla de muchos huevos que paga con una moneda de oro. En el bolsillo lleva un tomo con poesías de Horacio. En períodos de guerra social no hay ningún detalle que resulte anodino. Todo indica algo. Huevos en un número excesivo, la moneda de oro, un volumen de poesías latinas, todos éstos son indicios que revelan el origen aristocrático del vagabundo. Pues el terror, que habitualmente se vincula con las luces, no es la apoteosis de éstas, es su negación. Los que se llamaban filósofos reverenciaban el saber y combatían, dándoles el nombre de oscurantismo, todas las fuerzas que se oponían a la independencia y a la transmisión del saber. Según la expresión Grimm, los filósofos tenían "el furor del diccionario", es decir, la voluntad de destruir la superstición mediante la reunión y la propagación de los conocimientos. El terror quebró este impulso y lo sustituyó por un nuevo oscurantismo: en el terror el saber es odiado, no ya porque viola el dogma, sino porque no viene del pueblo. Lo que se reprueba en los filósofos no es la desobediencia; es su condición de elite y su holganza. La lectura de Hora-

¹⁷ Michelet, *Histoire de la Révolution française*, II, pág. 761.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 762.

cio no es por cierto sacrílega; pero improductiva, presuntuosa, atestigua en quien se entrega a ella el orgullo de su ociosidad y el desprecio por el común de los mortales. Los *sans-culottes* ya no consideran la cultura como un valor universal; ven en ella un insulto a la igualdad, una marca —obscena— de distinción. Con el terror el hombre ilustrado deja de ser un ejemplo para los otros hombres y se hace sospechoso: "Los campesinos que bebían allí (era el comité revolucionario de Clamart) enseguida vieron que se trataba de un enemigo de la república."¹⁹

Los miembros de aquel comité probablemente nunca habían oído hablar del autor del *Ensayo sobre el cálculo integral*, pero, por atrasados que fuesen, tenían el ojo sociológico y sabían reconocer a alguien que no era plebeyo. Inquisidores *modernos*, no habrían condenado a Galileo por el contenido de sus descubrimientos, pero lo habrían hecho por "la aristocracia" de sus manos blancas y por la falta de espíritu cívico de su erudición. En la óptica de aquellos hombres, servir al pueblo era descubrir y denunciar a todos los miembros de la tribu de Caín infiltrados en la de Abel, a todos los parásitos y a los privilegiados disimulados en el nuevo mundo igualitario. De manera que Condorcet fue arrestado y trasladado a la prisión de Bourg-la-Reine. Después de una noche de cárcel se lo encontró muerto en su celda. La leyenda dice que se envenenó y así ahorra a la república "la vergüenza del parricidio, el crimen de haber eliminado al último de los filósofos sin los cuales aquella nunca habría existido".²⁰

La moraleja de esta historia (como la del episodio de Germana Stefanini) es la de que la moral misma tiene necesidad de método y de precauciones contra su propia *hybris*, contra su propia impaciencia. La justicia social sólo puede ejercerse con el doble detrimento de los privilegios que procuran perpetuarse en medio de la indiferencia hacia sus víctimas y de la justicia popular que, al hablar en nombre de la víctima universal, termina inevitablemente en el linchamiento. El amor se refiere al otro,

¹⁹ *Ibid.*, pág. 763.

²⁰ Michelet, *Histoire de la Révolution française*, II, pág. 764.

a su debilidad, a su rostro, a su unicidad, un mundo siempre a punto de ahogarse en las heladas aguas del cálculo egoísta o de la lisa y llana administración de las masas humanas. Pero ese amor al otro hombre tiene también necesidad de discernimiento y de preocupación por la verdad para que éstos lo restituyan al cálculo, para que lo obliguen al “estudio reflexivo de problemas que se renuevan sin cesar”,²¹ y para que le recuerden constantemente que la alteridad no tiene un titular fijo, que la causa nunca está vista y que la pregunta ¿quién es el prójimo?, no puede recibir una respuesta abstracta o definitiva. Es como si, al mandamiento de amarlo que nos dirige el rostro del prójimo, se agregara la orden de filosofar, es decir (invirtiendo la etimología) la orden de *hacer juicioso el amor*, de resistir, mediante el ejercicio continuo de la razón, a la tentación de dar al otro hombre una figura única e inmutable. “En la proximidad del otro, todos los demás que no son el otro me obsesionan y ya esa obsesión clama justicia, reclama medida y saber, es conciencia.”²²

Si, según la afirmación de Flaubert, la tontería consiste en querer llegar a conclusiones ello significa que nunca se puede fijar al otro, que no se lo puede ni localizar ni definir. Como lo enseña la pasión amorosa, el otro nos lleva más allá de la idea que tenemos de él y, como conciencia lo enseña al amor, nadie puede confiscar en su provecho el título de prójimo.

El monstruo caliente

El estado, “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche), es considerado habitualmente el gran culpable del terror. Frente a las sociedades democráticas, capaces aún de proteger a los particulares contra la voracidad

²¹ Georges Hansel, *Le talmud, le folklore et le symbole en Colloque des intellectuels juifs de langue française: Israël, le judaïsme et l'Europe*, Gallimard, col. “Idées”, 1984, pág. 98.

²² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 201.

de Big Brother estarían las sociedades totalitarias, presas, como su nombre lo indica, del estado total. Contener al estado sería la hazaña grandiosa y frágil de la libertad. Pero en aquellas partes del mundo en que el terror es la ley, las barreras habrían sido derribadas y el estado —inmediatamente— se habría extendido por toda la superficie social sin dejar al individuo ningún retiro, ninguna escapatoria. Sólo se podría vivir feliz o por lo menos tranquilo en los estados parciales, en los estados *impedidos*, y el estado entregado enteramente a sí mismo merecería el nombre de totalitario.

“El estado se ha convertido en un ídolo que exige que le sean sacrificados el individuo y la nación”, escribía Franz Rosenzweig ya en el primer decenio de este siglo. ¿Afirmación premonitoria? Tal vez menos que ésta de Michelet refiriéndose siempre a Robespierre: “Hace del pueblo no el órgano natural y verosímil de la justicia eterna, sino que parece confundirlo con la justicia misma. *Deificación insensata del pueblo que avasalla el derecho y se lo somete.*”²³

Durante todo el siglo XIX, los historiadores republicanos se interrogaron sobre el curso terrorista de la revolución francesa y sobre los riesgos de dar en la dictadura, que son inherentes a la democracia. Para esos historiadores no era el estado como tal el liberticida; lo era la idea de que un estado tiene todos los derechos desde el momento en que las masas han tomado posesión de él. Para construir una república sin temor era pues menester conciliar el acceso del pueblo a la soberanía con la necesidad de resguardar las libertades contra el poder del pueblo. El estado debía a la vez emanar del pueblo y garantizar los derechos individuales contra todos los abusos, incluso los que pudiera cometer la voluntad general. “Toda usurpación de esos derechos”, dice por ejemplo Ledru-Rollin, “sería un crimen de lesa humanidad y aunque la cometiera todo el pueblo menos un individuo (aun cómplice) habría atentado a la ley social, al principio, al dogma de la so-

²³ Michelet, *Histoire de la Révolution française*, II, pág. 203.

beranía pues habría un esclavo o bien un mártir".²⁴ Res- tituir el poder al pueblo y negarse a justificar lo arbitrario aun cuando sea el pueblo el culpable: la idea republicana nació de esta doble exigencia, es decir, tanto de una refu- tación del proceso revolucionario, como de la voluntad de proseguirlo.

De manera que ese "pobre siglo XIX" es más rico en puntos de vista sobre el fenómeno totalitario que los ana- temas lanzados hoy contra el estado.²⁵ En efecto, desde Libia a Rusia ahora ya no hay otra tiranía que no sea po- pular. Al perfeccionarse, el modelo de 1793 proliferó: el poder destroza las constituciones, aliena los derechos inalienables, ahoga la vida social bajo el peso de una gigantesca burocracia e instaura el terror teniendo como referencia y emblema al pueblo, colocando la voluntad colectiva por encima de las libertades fundamentales. Para decirlo con toda sencillez: el totalitarismo proviene de una idolatría del pueblo y no de una idolatría del estado.

En nuestros días hay acuerdo casi unánime sobre esta comprobación: en los regímenes totalitarios, cual- quiera que sea su color, los pobres son oprimidos en nom- bre de los humildes. Reverenciada con las palabras, la plebe está en los hechos colocada bajo vigilancia, y a fuer- za de querer separar el grano de la paja, *el pueblo parece compuesto exclusivamente de sus propios enemigos*. Sin embargo, no basta con denunciar el contraste entre la rea- lidad de la opresión y el lenguaje del ditirambo u oponer la efervescencia popular de los comienzos al hecho de haberse caído en lo policial. Pues es la santificación del pueblo lo que engendra el despotismo: el ditirambo con- duce a la opresión, el fervor a la burocracia y el amor no es la máscara con que se cubre el criminal para desviar las sospechas, sino que es el móvil mismo del crimen. En el origen del terror, en efecto, está la idea de que al pueblo todo le está permitido: puesto que la legitimidad procede

²⁴ Ledru-Rollin, *Du gouvernement direct du peuple*, citado en Claude Nico- let, *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982, pág. 366.

²⁵ Sobre una crítica al antiestatismo, véase: *L'État et les esclaves*, Cal- mann-Lévy, 1979.

del pueblo todo lo popular es legítimo. "Sofisma eterno de los plebeyos que les permite practicar a su gusto el ab- solutismo, pensar que esta arma en sus manos no hiere a nadie, que para ellos es la lanza de Aquiles, que la tiranía, si ellos la ejercen, pierde inmediatamente su mala natura- leza y se convierte en una bendición."²⁶ La violencia to- talitaria deriva de este sofisma y de esta confusión. La usurpación (sustituir el pueblo) y el avasallamiento (no prohibirse nada contra el pueblo) proceden paradójica- mente de la adoración (el pueblo lo es todo).

El pueblo contra el estado, la comunión contra la deliberación: ése es el programa totalitario fascista o co- munista. Para los primeros se trata de doblegar las insti- tuciones jurídicas a la afirmación de la voluntad popular; los otros quieren colocar el partido de los oprimidos en el lugar del estado y fundan "una civilización sin derecho" (Zinoviev) en nombre del derecho de los más débiles. Para sujetar el derecho a la seguridad, para asegurar el manteni- miento de la paz interior, para aniquilar las libertades civi- les, es decir, a la vez las funciones y los límites asignados por los legalistas clásicos al poder soberano, los fascistas invocan el dinamismo de las masas y su ardor primitivo. El pueblo que describen y que celebran se identifica con el movimiento ascendente de la vida: es la afirmación rebotante de la espontaneidad orgánica, la buena salud del instinto antes de que sea corrompido por la intelligen- cia, la fuerza antes de que el escrúpulo la haya hecho cul- pable de lo que puede hacer, el vigor animal antes de que tenga que responder de sus actos, justificarse de sus im- pulsos, es la comunidad natural antes de la decadencia de la modernidad. "El pueblo me reveló la sustancia humana y es más aún, la energía creadora, la savia del mundo, el inconsciente."²⁷

Herederos del terror jacobino, los comunistas se refieren en cambio al sufrimiento universal del proletaria- do. Denuncian, para decirlo con la expresión de Marx, "la

²⁶ Edgar Quinet, *La Révolution*, II, pág. 111.

²⁷ Barrès, *Le jardin de Bérénice*, en *Le culte du Moi*, Plon, 1922, pági- na 350.

injusticia absoluta" infligida al trabajador por su condición de asalariado.²⁸ ¿Qué quiere el pueblo en un caso? Apoderarse, subyugar, dominar, en suma, llegar al poderío. ¿Qué quiere el pueblo en el otro caso? Hacer justicia por los daños infligidos por la explotación a la mayor parte de la humanidad y salvar así al mundo. De esta manera se oponen (pero sólo para culminar en la misma violencia) el pueblo como fuerza vital que no debe ser contenido por nada (Hitler: "el derecho es lo que es bueno para el pueblo alemán") y el pueblo mártir que se rebela contra sus verdugos; se oponen, pues, la pura voluntad de poderío y la santa voluntad de reparación, la sublevación contra el amor y la fijación del amor, el ser que aspira a desplegarse plenamente en su ser y el otro que, teniendo sólo un rostro, debe ser servido sin reservas.

Estos dos motivos se unen por primera vez en el caso Dreyfus. Culpable porque es judío, dice Barrès, que contra Dreyfus exaltaba el instinto popular y que en Dreyfus odiaba al otro. No es una víctima porque es rico, afirman por su parte Guesde y Viviani, que no querían malgastar su celo compasivo en un privilegiado y que encontraban sospechosa la importancia dada a todo aquel asunto: "No se haría tanto por un pobre". Para el autor del *Culte du Moi*, Dreyfus encarna al extranjero. Para los socialistas que reprochan a Jaurès que quiera empeñarlos en un combate dudoso el extraño o extranjero es el proletario, en tanto que Dreyfus, oficial y burgués, de ninguna manera está calificado para recibir esta investidura. Ni los principios a los que él se remite —el honor, la patria, el uniforme— ni su carrera, ni su medio de origen, ni la gente que frecuenta, nada en este personaje o en el ambiente de Dreyfus se ajusta al arquetipo de la víctima y entonces queda "excluido de la consideración que se debería a un hombre sin recursos".²⁹ De manera que Dreyfus concentró en él los prejuicios del odio y los prejuicios del amor. Condena-

²⁸ Véase J. F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, 1984, pág. 19.

²⁹ Blanchot, *Les intellectuels en question*, en *Le Débat*, 29, mayo 1984, Gallimard, pág. 15.

do como otro en nombre del otro, Dreyfus no pertenece al pueblo, de suerte que resulta un mártir sin valor. Hasta sus defensores lo abruman pues lo juzgan indigno de su destino. Y justamente en virtud de ese desfasaje entre el símbolo y el rostro, entre la causa de los desdichados y el hombre perseguido, entre el otro presunto y el otro real, Dreyfus es un héroe de nuestro tiempo y su caso constituye "un tema inagotable de meditación".³⁰

La guardiana de cárcel Germana Stefanini, el capitán Dreyfus y Condorcet el enciclopedista son víctimas de dos fanatismos que, en nombre del pueblo, ofrecen al hombre la posibilidad de volver las espaldas a lo humano. Obligado por el rostro del prójimo, entregado a una responsabilidad que él no eligió, el hombre se ve al mismo tiempo sujeto al cuestionamiento permanente por la pluralidad de los rostros, por lo que Lévinas llama "la entrada —entrada permanente— del tercero en la intimidad del estar frente a frente".³¹ Una doble carga lo abrumba: la obligación y la deliberación. Su vida es desde el comienzo ética y problemática, desengañada de sí misma por el prójimo y desengañada del prójimo por todos los demás. El pueblo víctima pone fin al problema (de una vez por todas se sabe quién es el otro) y el pueblo fuerza vital pone fin a la responsabilidad (se trata como enemigo al otro). Lo que proclama el egoísmo sagrado es la aspiración del ser a emanciparse del amor. Lo que se afirma en la sacralización de la clase obrera es la aspiración del amor a liberarse de la sabiduría. Y porque la sabiduría y el amor no son diversiones sino vocaciones indeseables, pesadas cargas, la humanidad oscila entre estos dos polos: el de una moral sin deliberación y el de un imperialismo sin moral.

³⁰ Blanchot, *op. cit.*, en *Le Débat*, 29, pág. 9.

³¹ Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pág. 205