

LIBERACION Y TESTAMENTO DE DIOS

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

1. CUESTIONES PENDIENTES

El interés que la opinión pública presta hoy a los «Nuevos Filósofos franceses» no puede reducirse a una simple moda intelectual, ni a una operación de marketing editorial. Son, más bien, los sismógrafos reveladores de un cambio y de una nueva sensibilidad filosófica. Su problemática emparenta con lo que ha estremecido la vida de cada hombre y ha estimulado continuamente al pensamiento.

La existencia del Mal sigue siendo el más arduo problema con el que han de ajustar cuentas la reflexión y la praxis; su existencia afecta a todo humanismo que se defina como humanismo de la liberación. El sufrimiento que el hombre inflige al hombre es un tema primordialmente político, psicológico, biológico, filosófico y religioso.

El problema del Poder es la cuestión crucial de nuestra época. Se resiste a ser identificado con la simple explotación para extenderse a cualquier mecanismo de dominación. Y en su interior, «la cuestión y el enigma del Estado totalitario». La gran realidad del siglo XX es el Estado y la pregunta central de nuestra época versa sobre la naturaleza del Estado.

El proceso de la muerte del hombre como subjetividad y libertad iniciado por la modernidad es un permanente desafío al pensamiento que quiera elevarse contra la caída del hombre en la barbarie y su asimilación a la naturaleza. ¿Es el sujeto reductible al discurso, al proceso, a la historia o al deseo?

La cuestión de lo religioso, «que quizá será la cuestión clave del fin de nuestro siglo», precisa hoy de un análisis más lúcido que supere la simple contraposición entre religión y ateísmo. La crítica tradicional a la religión ha de enfrentarse hoy con la realidad de los nuevos fetiches e ídolos investidos de cualidad religiosa.

La complejidad del tema nos ha obligado a reducirnos al máximo exponente de la Nueva filosofía, Bernard-Henry Levy, quien además de ser el hábil organizador del movimiento de los «Nuevos filósofos», posee en su haber dos importantes obras y multitud de artículos y entrevistas en la prensa y en la televisión (1).

2. LA FUNCION DE AUTOR

La invocación de la experiencia personal convierte su estilo en testimonial. Nos encontramos ante una gran problemática abordada fundamentalmente en clave experiencial. No hay en él apenas discurso anónimo, siempre queda implicado el sujeto como sujeto agrandado: «yo que sé lo que escapa a todos..., yo lúcido y con coraje..., yo hebreo..., yo participe en la lucha...».

El retorno masivo a la función de autor abre una brecha en el discurso social, político y filosófico oficiales. Pero a su vez remite la verdad del discurso al sujeto de la enunciación.

¿Y qué convicciones testimonia Levy a lo largo de sus amplios relatos, vividos, padecidos o contados? Relata la crónica de un desengaño: el origen, desarrollo y resolución (?) de lo que llamaremos síndrome izquierdista, cuyas características fundamentales son:

- Poseer amplias síntesis *totalizantes*, que no ofrecen resquicio a la interpelación. No hay ninguna evidencia que pueda ir contra la convicción de la doctrina profesada. «No vale ningún argumento histórico cara a la autoridad doctoral de su doctrina» (BRH 155). Hay un aprisionamiento por la propia ideología, y una habituación a tener Papa, excomuniones y vulgatas catequéticas.

(1) Cfr. *La barbarie con rostro humano*, Monte Avila Editores, Venezuela, 1978, citado por BRH. *Le testament de Dieu*, Grasset, París, 1979, citado por TD. «De nuevo la filosofía. Entrevista con Bernard-Henry Levy», *Viejo Topo*, 16 (1978), págs. 25-29, citado por DNF. «Disidentes, autonomías y tradición libertaria. Entrevista a B. Levy», *Ajoblanco*, 37 (1978), págs. 19-23, citado por DATL. «Arrabal y el filósofo», *Cambio* 16, 417 (1979), págs. 109-111, citado por AF.

- Disponer de un superávit de *fes*: tuvieron fe en Marx, Lenin, Mao, Lin Piao como maestros de la revolución; tuvieron fe en Althusser como tabla de salvación ortodoxa en la lectura de Marx; tuvieron fe en la política como única moral y creencia activa. Creyentes devotos del culto dogmático del marxismo-leninismo-maoísmo, y fervientes stalinistas de la «Gauche Proletarienne».
- Administrar grandes *mitos*: el mito bolchevique con su creencia en la bondad esencial de la Unión Soviética, por encima de sus faltas y extravíos; el mito de las grandes palabras: El Marxismo, La Clase Obrera, El Partido, La Razón, La Historia.
- Reducir la historia a la redacción de un manifiesto y a la constitución de un comité. Para ello, la historia ha de ser *maniquea*: o se es un revolucionario o un imperialista reaccionario.

Si hemos de creer a Levy, y no hay razón para no hacerlo, el síndrome adquiere su máxima virulencia en el Mayo francés del 68, y allí se resolvió en su contrario.

El Mayo francés significó la euforia de la contestación. Los partidos pasaron, de ser vanguardia revolucionaria, a ser mecanismos de contención, colaboradores del Estado burgués, árbitros de la revuelta para el mantenimiento del Orden (PCPC 60). Y como fuera del Partido no hay salvación, se opusieron al Mayo liberador.

La «Barbarie con rostro humano» es un «proyecto de desmitificación, un proyecto de desilusión, un proyecto iconoclasta contra la inteligencia de izquierdas en Francia» (DNF 27).

PARTE PRIMERA

LA LIBERACION DEL DISCURSO

1. Geografía del mal

«El horror está aquí, muy cerca de nosotros» (BRH 113). «Se sabía, pero se olvidaba, se rehusaba y se omitía ver» (BRH 156). Obligar a ver y prohibir la ceguera es el imperativo de la hora y la voluntad ética del intelectual.

Si nuestra civilización ha tocado el límite del mal, es necesario proclamarlo, y presentar los hechos desnudos. Se trata de describir, revelar

y descubrir, es decir, poner a la vista. La mirada directa y simple nos revela lo que está escondido entre los pliegues y repliegues de la historia.

Soljenitsin es el revelador decisivo del hecho desnudo que alcanza su calidad artística y su poder de convicción y de revelación: «Ha renunciado a la interpretación de los campos de concentración, los ha mostrado, se ha limitado a recordar su atrocidad, a reafirmar su absurdo, a decirlos, a enunciar simplemente la insensata letanía» (TD 255-256). Junto con Kafka, Joyce, Dos Passos, Sollers... serán los portavoces de un exceso de barbarie en su nuda realidad.

¿Y qué podemos ver?

- Que el siglo XX es el siglo del horror institucionalizado: el que ha inventado los campos de concentración como lugares de exterminio de millones de seres humanos, es decir, el fascismo de derechas y el fascismo de izquierdas.
- Que las cadenas de la mentira cruzan de Moscú a Buenos Aires, de Hanoi a Teherán; los cadáveres sobre el delta del Ganges y las torturas en Argentina; el napalm en el Vietnam y los prófugos en el mar de la China.
- Que sigue recorriendo la historia la antigua fobia antisemita: el odio frío, brutal, sin recurso al pueblo hebreo (TD 144), propiciada tanto por la derecha como por la izquierda.

Resultaría interminable la simple enumeración del catálogo de horrores que con tanta fuerza ha logrado mostrar Levy.

Una primera disección anatómica revela una triple matriz de la tragedia contemporánea: la técnica, el deseo y el socialismo (BRH 123).

La técnica convierte el universo en un espacio homogéneo, en un campo neutralizado donde reina la equivalencia de los lugares y la indiferencia de las cosas, donde son borradas las singularidades (BRH 117). La industria moderna crea automáticamente estructuras impersonales de trabajo y relaciones humanas despiadadas y mecánicas.

2. La ilusión naturalista

Los discursos y las propuestas de liberación se han sostenido sobre una ilusión que arranca de la ideología de la Ilustración: el naturalismo, esto es, la concepción de la historia como proceso evolutivo, teleológicamente orientado hacia un fin último.

- Disponer de un superávit de *fes*: tuvieron fe en Marx, Lenin, Mao, Lin Piao como maestros de la revolución; tuvieron fe en Althusser como tabla de salvación ortodoxa en la lectura de Marx; tuvieron fe en la política como única moral y creencia activa. Creyentes devotos del culto dogmático del marxismo-leninismo-maoísmo, y fervientes stalinistas de la «Gauche Proletarienne».
- Administrar grandes *mitos*: el mito bolchevique con su creencia en la bondad esencial de la Unión Soviética, por encima de sus faltas y extravíos; el mito de las grandes palabras: El Marxismo, La Clase Obrera, El Partido, La Razón, La Historia.
- Reducir la historia a la redacción de un manifiesto y a la constitución de un comité. Para ello, la historia ha de ser *maniquea*: o se es un revolucionario o un imperialista reaccionario.

Si hemos de creer a Levy, y no hay razón para no hacerlo, el síndrome adquiere su máxima virulencia en el Mayo francés del 68, y allí se resolvió en su contrario.

El Mayo francés significó la euforia de la contestación. Los partidos pasaron, de ser vanguardia revolucionaria, a ser mecanismos de contención, colaboradores del Estado burgués, árbitros de la revuelta para el mantenimiento del Orden (PCPC 60). Y como fuera del Partido no hay salvación, se opusieron al Mayo liberador.

La «Barbarie con rostro humano» es un «proyecto de desmitificación, un proyecto de desilusión, un proyecto iconoclasta contra la inteligencia de izquierdas en Francia» (DNF 27).

PARTE PRIMERA

LA LIBERACION DEL DISCURSO

1. Geografía del mal

«El horror está aquí, muy cerca de nosotros» (BRH 113). «Se sabía, pero se olvidaba, se rehusaba y se omitía ver» (BRH 156). Obligar a ver y prohibir la ceguera es el imperativo de la hora y la voluntad ética del intelectual.

Si nuestra civilización ha tocado el límite del mal, es necesario proclamarlo, y presentar los hechos desnudos. Se trata de describir, revelar

y descubrir, es decir, poner a la vista. La mirada directa y simple nos revela lo que está escondido entre los pliegues y repliegues de la historia.

Soljenitsin es el revelador decisivo del hecho desnudo que alcanza su calidad artística y su poder de convicción y de revelación: «Ha renunciado a la interpretación de los campos de concentración, los ha mostrado, se ha limitado a recordar su atrocidad, a reafirmar su absurdo, a decirlos, a enunciar simplemente la insensata letanía» (TD 255-256). Junto con Kafka, Joyce, Dos Passos, Sollers... serán los portavoces de un exceso de barbarie en su nuda realidad.

¿Y qué podemos ver?

- Que el siglo XX es el siglo del horror institucionalizado: el que ha inventado los campos de concentración como lugares de exterminio de millones de seres humanos, es decir, el fascismo de derechas y el fascismo de izquierdas.
- Que las cadenas de la mentira cruzan de Moscú a Buenos Aires, de Hanoi a Teherán; los cadáveres sobre el delta del Ganges y las torturas en Argentina; el napalm en el Vietnam y los prófugos en el mar de la China.
- Que sigue recorriendo la historia la antigua fobia antisemita: el odio frío, brutal, sin recurso al pueblo hebreo (TD 144), propiciada tanto por la derecha como por la izquierda.

Resultaría interminable la simple enumeración del catálogo de horrores que con tanta fuerza ha logrado mostrar Levy.

Una primera disección anatómica revela una triple matriz de la tragedia contemporánea: la técnica, el deseo y el socialismo (BRH 123).

La técnica convierte el universo en un espacio homogéneo, en un campo neutralizado donde reina la equivalencia de los lugares y la indiferencia de las cosas, donde son borradas las singularidades (BRH 117). La industria moderna crea automáticamente estructuras impersonales de trabajo y relaciones humanas despiadadas y mecánicas.

2. La ilusión naturalista

Los discursos y las propuestas de liberación se han sostenido sobre una ilusión que arranca de la ideología de la Ilustración: el naturalismo, esto es, la concepción de la historia como proceso evolutivo, teleológicamente orientado hacia un fin último.

La ilusión naturalista postula que el mal es algo accidental que puede ser eliminado en razón de un Reino de la Libertad que está a la mano y a la vista. Olvida que «el Amo es el otro nombre del mundo y que cuando se destroza otro ocupa su lugar» (BRH 188). Postula igualmente que hay un proceso arropado y dirigido por algo así como una providencia (divina, marxista o tecnócrata) que nos lleva a comprendernos en razón de un designio que hay que cumplir (DNF 29).

Detrás están los viejos fantasmas reaccionarios de un retorno a los orígenes y al arcaísmo (TD 19): los nostálgicos de la edad de oro, los creyentes en una virginidad matutina y primordial (BRH 154), que constituye la edad de oro en el principio de la historia.

Delante está la utopía revolucionaria de una radical renovación, de un mitológico hombre nuevo y de un fantasmagórico final del Poder. Hay una solución final como resolución de la historia.

Y en el medio se sostiene la ilusión en la creencia en la necesidad del proceso de la historia, dotado de un sentido que acontece naturalmente, y de un orden natural que sus propios actores no son siquiera capaces de reconocer.

«La Barbarie con rostro humano» pretende demostrar la coincidencia teórica del Capital con los ideales ilustrados de la historia, a través del mito del progreso.

En la nostalgia del principio y en el futurismo del final se encuentra el germen del campo de concentración. Si el socialismo afirma que había un hombre genérico auténticamente bueno que es preciso recuperar, y comprende la historia como una escalera por la que se deben subir los hombres hasta llegar al peldaño final, necesariamente suprimirá a quien se oponga a recuperar la bondad original y a quien se oponga a subir todos los peldaños (DNF 29).

A la ilusión naturalista habrá que oponer «la imposible idea de un mundo sustraído a la dominación» (BRH 191), la esencial infelicidad que conlleva la existencia de una sociedad (DNF 27).

3. La maquinaria del sentido

La ilusión naturalista ha creado una superstición del sentido, unos milagros de coherencia que ocultan, reducen y camuflan el Mal inscribiéndolo en el orden del bien (TD 256). Para ello despliega una serie de mecanismos que convierten el Mal en algo banal y genérico, en algo tole-

nable y familiar. Al suprimir «el Mal que hay en el mal» (TD 248) se le rehabilita, y se asume el punto de vista del asesinato legitimado y el punto de vista de la Muerte (TD 250).

El horror del hecho desnudo se supera mediante diversos mecanismos: por una parte, otorgándole al mal un sentido al encuadrarlo en una historia; por ejemplo, el hambre o el paro tienen sentido como precio del crecimiento. Se le puede igualmente explicar, aclarando el origen y las condiciones históricas que lo hacen posible, y así un crimen contra la humanidad se presenta como dependiente de un trauma familiar o sexual. Cabe, si no, racionalizarlo en función de unos fines metahistóricos: de este modo se podrá decir que el balance de sesenta años de socialismo es globalmente positivo.

En cualquiera de los casos, el hecho desnudo se reduce a síntomas, el sujeto del dolor a comparsa sobre la escena de la historia y sus víctimas son el inevitable dispendio de un seguro proceso revolucionario (TD 239). Queda legitimada la cerrazón de los ojos y ahora no por falta de información, sino por un exceso de ciencia, de teoría y de dialéctica.

Las estrategias fundamentales de la ocultación son: *totalizar* el mal por encima del dolor de los hombres concretos, y al globalizar la historia, el mal deja de ser mostrenco y se integra con toda simplicidad en un terrible discurso del orden (TD 249); *ordenarlo* como la sombra y el negativo del Bien (TD 246), y al inscribirlo en el Orden del Bien se aclimata en el orden del discurso hasta anularlo como una simple carencia de ser; *etiquetar* en función de una regla y de una ley universal o de una enfermedad tipológica hasta convertirlo en algo regular y ordinario; *dialectizar* el mal postulando que se convierte en su contrario, hasta llegar a amar el mal a causa del bien que necesaria, mecánica e inevitablemente engendra; *diluirlo* como una simple ilusión de la mirada o un asunto del ojo enfermo hasta convencerse que sólo es una perspectiva equivocada sobre la dulce visión del mundo.

4. Del mostrar al demostrar

La sola *existencia* de estos hechos, con su ilusión y sus mecanismos de sentido, es la refutación más completa, desoladora y convincente de varios siglos de pensamiento utópico y de intentos de liberación. Bastará para ello añadirle unas características hiperbólicas, dualismos sumarios y conceptos estereotipados. Con ello, la enciclopedia, completa y abrumadora, del horror político en el siglo XX no sólo mostrará la barbarie, sino que demostrará unas tesis fundamentales.

La *intensidad* de la barbarie demuestra, en primer lugar, que el horror no es un accidente, ni una desviación, ni una verruga..., sino el efecto y el correlato obligado. (El stalinismo, por ejemplo, no es una simple verruga, accidente o secuela del socialismo, sino que es el modo de ser del socialismo que toma cuerpo en la realidad; el Gulag no es una desviación, sino el correlato obligado; cfr. BRH 155, 157.) No hay gusano en el fruto, porque el gusano es el fruto y el pecado es Marx (BRH 157).

La *extensión* de la barbarie demuestra, en segundo lugar, que se encontraba ya en el origen, que es el origen mismo en cuanto se despliega. Con lo cual hay que situarlo en el origen mismo de la sociedad, antes de la historia, y sólo dejará de existir cuando deje de haber relación entre los hombres. La relación entre los hombres nunca puede ser comunión, sino sólo sometimiento. Su origen no puede estar en la naturaleza (como quiere la derecha), ni en la historia (como quiere la izquierda), sino en la sociedad.

La índole de la barbarie demuestra que Hitler y Stalin son la misma cosa, es decir, que «no cambia nada que el Príncipe sea de derechas o de izquierdas» (DNF 27), ya que ambos son la expresión del universo concentracionario, y variables del mismo horror.

Con esta triple demostración, la barbarie adquiere atribuciones hiperbólicas hasta convertirse en personificación dramática. Sus personajes, indistintamente utilizados, pero esta vez con mayúscula, serán: el Amo, el Príncipe, el Capital, el Maestro, el Estado. Y todo ello la misma modulación del Mal radical, que no tiene historia, sino tradición y eternidad. Se confunde con la misma génesis del mundo: «el Mal es el otro nombre del Mundo» (TD 261). Y si es radical lo es porque no sólo está en el origen y en la génesis, sino en el horizonte y en el porvenir de las cosas.

El pecado original consiste en ocultar esta radicalidad, desmentirla y cancelar su malignidad: el mayor delito humano y el primer delito de los hombres ha consistido en negarlo (TD 262).

PARTE SEGUNDA

DISCURSO DE LA LIBERACION

En la conclusión de su primera obra —*La Barbarie con rostro humano*— Levy recoge los desafíos fundamentales de la existencia e historia humanas e intenta responder de forma sucinta: *¿Qué puedo saber?* Poca,

muy poca cosa. *¿Qué se puede esperar?* Poca, muy poca cosa. *¿Qué debo hacer?* Resistir a la amenaza bárbara, venga de donde venga (BRH 188). ...«Ya es hora, acaso, de escribir tratados de moral» (BRH 192).

El objetivo de su segunda obra —*El Testamento de Dios*— consiste en recoger este desafío: si el horror es tan intenso, ¿en nombre de qué los hombres pueden contrastarlo aquí y ahora, y oponerle una resistencia? (TD 7).

Frente a la situación descrita en la primera parte, ninguna de las armas que la tradición progresista ha puesto a nuestra disposición sirven para nada, ya que no sólo no superan el Mal, sino que contribuyen a alimentarlo. Será necesario desbloquear las inteligencias y hacer saltar la censura para poder atreverse a pensar por cuenta propia más allá del conformismo de la cultura establecida (de derechas o de izquierdas), y poseer la garantía de «no fundirse con lo existente», postulando una nueva ética que mande simplemente no matar, resistir a la infelicidad y reconocer el Mal en su radicalidad» (TD 155).

¿Dónde se puede encontrar esta posibilidad modélica y paradigmáticamente realizada? En la herencia, la memoria y el testimonio del pueblo hebreo que ha sido recogida en la Biblia. Ahí se encuentra una comunidad de luz y de fidelidad «en la cual, dirá Levy, sin ambigüedad me reconozco» (TD 9). Ellos han sido los inventores de la moderna idea de resistencia: su historia no es más que una obstinación a decir NO y a rechazar el veredicto de los siglos (TD 225). Rebeldes a toda lógica, al tiempo y a los genocidios, el estatuto de Israel consiste en ser una categoría del pensamiento más que una región del mundo (TD 215). Allí encontraremos la alternativa metafórica y mundial al socialismo de las almas y la imposibilidad de renunciar al orgullo de ser hombres.

1. Resistencia contra Revolución

¿Qué puedo y debo hacer ante el despotismo, la mentira y la opresión de la historia? La tradición progresista remite aquí a la necesidad de la revolución: sólo a través de ella puede alumbrarse un hombre nuevo, una ciudad distinta y un estado diverso.

Sin embargo, una ética de «lucidez y de verdad» ha de desestimar el camino de la revolución como imposible e indeseable. La Revolución destruye no para liberar a los hombres, sino para encadenarlos más férreamente.

La revolución *no es deseable*, porque lo único que hace es «sustituir un Amo por otro Amo», es decir, perseverar en la misma gran ley de la opresión. El amo que trae la Revolución es generalmente peor que el amo teócrata o liberal que le precedió. Y lo único que hace es sustituir el vínculo social por la idea de una barbarie institucionalizada (DNF 27), y ello tanto si niega el Estado (anarquismo) como si se apodera de él (fascismo) o lo reforma (democracia).

La revolución es igualmente un *imposible*. Supone el fantasma de una solución final para la humanidad, y la posibilidad de crear un Hombre Nuevo sobre la página en blanco de la historia, y desemboca en una concepción lineal y compulsiva de la Historia, en cuyo interior los hombres son sólo el combustible. Lo Otro no existe, sólo existe lo Mismo. No se huye del Poder ni por medio del deseo que siempre es una versión del Amo, ni por medio de la Palabra que es siempre sujeción, ni por el progreso, ya que siempre es el mismo quien lo mueve.

¿Dónde encontrar un soplo de esperanza?, se pregunta Levy (TD 243). Todavía hay una posibilidad: allí donde hay una palabra de no sumisión, donde hay un esfuerzo que te haga extraño al curso de la historia (TD 242), donde haya oposición a la locura de la Historia que nos somete a la compulsión imperativa del trabajo y la productividad, donde haya oposición a la locura del Estado y al ideal de Estado que está en la mente de todos.

Nos queda «el hecho desnudo de la resistencia, que es el único lugar de una política actual» (DNF 27). La resistencia es la única respuesta a la contradicción esencial: declarar intolerable lo que por otra parte es inevitable: junto a lo imposible (la idea de una sociedad sin poder), lo intolerable (la identificación de sociedad y poder).

Poseemos un amplio memorial de resistencia que constituye el brevuario de la esperanza: desde la rebelión de los primeros cristianos hasta la disidencia del Este, desde las descripciones de los maquis como lugar de rebelión de los ilegales y marginados, hasta los testimonios de algunos católicos y protestantes que dijeron NO al nazismo... En todos ellos se produce una interrupción en el proceso lineal de la opresión, una intrusión de la eternidad en el tiempo, y una ruptura con el vínculo social. La auténtica disidencia —la única que golpea al corazón de la barbarie— es «aquella que hace del cinismo su arma de lucha y del supremo desprecio el arma absoluta» (TD 216).

Si la resistencia quiere ser «la Alteridad radical del Poder» tendrá que ser una mera resistencia *puntual*, es decir, evitará convertirse en un nuevo partido revestido de una misión perpetua; de lo contrario al instituciona-

lizarse se convertirá en la «armadura de una sociedad totalitaria» (DALT 19). Tendrá que ser igualmente una resistencia *parcial*, es decir, que no intente cambiar la totalidad del hombre sino que se contente en salvar sólo los cuerpos (al modo como Amnesty International). Y necesitará ser una resistencia *descomprometida*, donde el sujeto se retraiga y no se identifique con los retos ni se encadene a los mismos (TD 242).

2. Psicología contra física

Es necesario encontrar el sujeto de una posible ética de la resistencia, el individuo que no sea otra cosa que «el infundable axioma de un rechazo a la sumisión» (TD 155), un individuo sin hipóstasis, sin esencia y sin sustancia, un «espacio irreducible a cualquier cosificación» (TD 156). En el «resisto, luego existo» poseemos la verdad fundamental de la antropología.

De nada nos sirve entonces la reflexión antropológica de los griegos donde el sujeto se redujo a animalidad política, la ética se convirtió en una versión de la física y la conciencia se resolvió en el recinto de la socialidad (TD 99). Con su religión cosmológica y politeísta rechazaron la conciencia, la ética, la psicología, la singularidad y la condición humana; fueron incapaces de descubrir el sujeto irreducible a la física, la subjetividad irreducible a la naturaleza, y la libertad irreducible al destino.

Será el genio del cristianismo quien hará surgir el sujeto libre y el hombre singular. En cuanto une el creyente a Dios, lo exime «de sus deberes sociales y de su prójimo» (TD 106), y en cuanto separa el reino de Dios y el reino del mundo da la posibilidad de apelar al uno contra el otro, fundamentando así el examen personal contra el juicio social, originando una conciencia que excede las cosas del mundo, divorciando el alma de la naturaleza. Con el declive del destino, aparece la libertad que es capacidad de evasión, de exilio y de elevación, con capacidad de rechazar el curso del mundo y el orden de lo Político. Se fundó así la primera y quizá la única teoría de un «individualismo consecuente» (TD 109), una escuela de sentimiento, interioridad y pensamiento autónomo, con personajes de carne y hueso, con delirios, lamentos y torturas (TD 112).

Tenemos de este modo el sujeto de la resistencia: un sujeto *singular*, individual e insustituible, definido por su diferencia; un sujeto *personal*, con nombre propio y propia identidad, con historia personal y singular destino (TD 93); un sujeto de *introspección* que escucha dentro de sí la voz de la propia singularidad (TD 87); un sujeto *autónomo* que hace

de él un autor soberano de sí mismo y de los otros, con voluntad de insubordinación; un sujeto *responsable*, capaz de culpa y obligación.

Resistir significa entonces elegir el partido clandestino de la interioridad (TD 215), la resistencia está radicada en la interioridad del alma (TD 219); en el retirarse y huir del mundo para alcanzar en otra parte, en lo más profundo e íntimo de sí, los recursos de una resistencia (TD 212), en el ideal monástico.

Ante el Mal soy llamado al orden de mi subjetividad que me impide someterme (TD 152).'

El cristianismo, sin embargo, sucumbió ante su propio descubrimiento, no fue coherente en su antropología, quizá por convertirse en integrador de cultos y soteriologías, por querer implantar su cruz entre los bosques sagrados (TD 186) se convirtió en asimilador y sincretista, negociador en función de un bautismo universal que por querer extenderse arriesgaría extinguirse. Su mejor posibilidad de reconversión la volvería a encontrar en el nominalismo consecuente de Guillermo de Occam que «contraponiendo a la lógica de los géneros un nominalismo radical, a la ciencia de lo general la evidencia del particular, a la finalidad tomista la pura insularidad del existente, imagina la sociedad como una multitud de islotes absolutos y autónomos» (TD 110).

3. Monoteísmo contra neopaganismo

La última posibilidad de asignar una realidad a la ética de resistencia y de fundamentar un consecuente antitotalitarismo se encuentra en el monoteísmo (TD 10). No es casual que todos los fascismos «hayan liquidado la herencia y la tradición monoteísta» (TD 85).

Se trata de un monoteísmo cuya primera afirmación es la muerte Dios. El cielo está vacío y la Roca monoteísta no existe. El monoteísmo de Levy postula el ateísmo, una fe sin Dios y sin religión: «Dios ha muerto, pero creo en las virtudes de un espiritualismo ateo frente a la apatía y a la resignación contemporáneas» (BRH 192). Sin Dios, lo que importa es la función monoteísta y sus consecuentes efectos.

En primer lugar, el monoteísmo comporta una función de *trascendencia*, por la cual el sujeto puede escaparse de las graves rémoras del mundo, de la naturaleza y de la historia. Más allá del conformismo de la cultura establecida, nos permite no confundirnos con la fenomenidad (TD 155) y desmentir el veredicto de los hechos.

En segundo lugar, el monoteísmo posibilita una tarea de *desacralización*. Lo contrario del monoteísmo es la idolatría y su secreto consiste en la lucha contra todos los dioses profanos y politeístas. Mientras lo Sagrado diviniza el mundo, el monoteísmo lo reduce, lo limita y lo desacraliza. Mientras la religión odia o adora al mundo, el espiritualismo ateo y monoteísta ni lo adora ni lo odia. De este modo se pueden suspender todas las «adhesiones ontológicas y cosmológicas» (TD 165).

En tercer lugar, el monoteísmo fundamenta la función de *legalidad*. Si buscar a Yahvé significaba buscar una roca, una piedra angular donde encontrar una perspectiva, una esperanza en dirección al cielo, donde se genere el hombre y se pueda recomenzar, la función monoteísta otorga una tierra de la Ley, del Derecho o de la racionalidad. De este modo, en lugar de someternos a la fuerza de las cosas o al consenso social, nos sometemos a la obediencia de la Ley. A una Ley que sea a la vez producto mío y a la vez esté situada fuera, radicalmente ausente y a la vez perceptible al corazón. Consiste en ser sí mismo, es el Hombre en el hombre. «Ser Ley es ser sí mismo, y ser sí mismo es siempre ser Ley» (TD 160). No es represiva ni arbitraria, sino el constituyente más íntimo y próximo al hombre en cuanto es hombre. Es juez y nunca parte, ordena sin mandar y «tiene el nombre de Hombre» (TD 161).

Estas funciones monoteístas son las defensas contra los totalitarismos que se han sostenido en virtud de su paganismo. Sus nuevos fetiches, iconos e ídolos son el Estado Soberano, el Partido, la Raza o la Naturaleza; y sus lugares privilegiados revisten la forma de *nazismo*: con su culto a la sangre, a la raza y a la patria, con su biblia pagana, con su Iglesia nacional, con su cruz gamada y su Holocausto (TD 133-134).

4. Profeta contra Apóstol

Ni Grecia ni el cristianismo son los vehículos de la resistencia; nos queda, otra vez, el pueblo judío, «el peregrino que sólo ha encontrado refugio en sí mismo...», en su interioridad, en el culto de la subjetividad» (TD 213, 214).

Surge entonces, en el pensamiento de Levy, la figura del profeta como garantizador de la Etica de resistencia. Si el cristianismo engendró el Apóstol como casta, el judaísmo engendró el Profeta como figura de humanidad.

Mientras el Apóstol discurre y razona, mide su verdad por el número de sus conquistas, vulgariza, difunde y representa la Ley, haciendo treguas

y compromisos, el Profeta testimonia y habla por dogmas y decretos sin atender a la parroquia y a sus adeptos, divulga, exhibe la Ley hasta lograr tener razón contra la ciudad entera. Mientras el Apóstol se convierte en oráculo del futuro, el Profeta habla del puro presente. Mientras el Apóstol es un cristiano errante, militante, misionero y peregrino, viajador, nómada y vagabundo, el Profeta es un hebreo estable que goza de una inmediata, indestructible y eterna proximidad a la Ley (TD 192-193).

El Profeta es un ser individual, solitario, que piensa la verdad en forma de Universal singular. Hoy se encuentra en aquellos artistas que afrontan el riesgo de hablar (Kafka, Camus...), de universalizar la singularidad de su nombre (Barthes).

La doble figura está sostenida por dos modos radicalmente contrarios de concebir el monoteísmo: el monoteísmo de los apóstoles es una religión del Amor definido como Agape, el monoteísmo de los profetas concibe el Amor sostenido por la Justicia.

Para el cristianismo, el otro hombre debe ser amado, *simplemente* en cuanto hombre, aunque no haya razón particular para ello, de este modo afirma la equivalencia de los caminos y la indiferencia de las obras (paga lo mismo al que llegó el último que al primero). En el hebraísmo, por el contrario, se debe amar al otro en cuanto es *verdaderamente* un hombre y lo prueba a través de su conducta y su fidelidad a la Ley.

Si el cristiano ve incluso en el asesino a su propio hermano a quien ha de querer, aleja la frontera de la resistencia y de la indignación ante el terror (TD 279). La culpa de este modo se cancela y se amnistía. Hay como una especie de prescripción, de amnesia que sólo posibilita una Ética del olvido: el arrepentimiento exime de la pena, resuelve la culpa y convierte el olvido en una categoría moral (TD 281).

Para el hebreo existen asesinos tan monstruosos que rompen la Alianza, convirtiéndose en prófugos eternos, absolutamente extraños e infinitamente lejos, condenados al rango de bestias. Su culpa les hace perder su humanidad hasta el extremo que ninguna sanción de la Historia puede cancelar su devastación. Su crimen les persigue hasta el fin de los tiempos y la amnistía «no tiene ningún sentido» (TD 281) ya que sólo consigue que el antiguo delito sea posible de nuevo. El olvido no es posible, en su lugar hay que avivar la memoria no como rencor sino como luto. Y si no se le castiga con la pena capital es porque ésta resulta insignificante ante las dimensiones de su barbarie y sólo produciría la sensación de que el mal ha estado expiado, cancelado y, en consecuencia, banalizado (TD 283).

PARTE TERCERA

SIN DISCURSO Y SIN LIBERACION

Al final del pensamiento de Levy volvemos a recoger el problema en el lugar donde lo había dejado Sartre en *El diablo y el buen Dios*: «El mundo es iniquidad: si lo aceptas, eres un cómplice; si lo cambias, eres un verdugo.» Pero ahora ya, el cómplice y el verdugo poseen razones para renunciar al mismo discurso y a la posibilidad de liberación.

El discurso ha sido decapitado y en su lugar aparece el panfleto, el libelo y la apología. Todo sucede como si el síndrome izquierdista, que con tanto acierto logra describir Levy, fuera una superstición difícilmente erradicable. De suerte que los que ayer creyeron por consigna, hoy dejan de creer por consigna; los que ayer creyeron en exceso, hoy dejan de creer en exceso; los que ayer necesitaron mitos, hoy los siguen necesitando, y los que ayer se sintieron engañados con las grandes palabras, hoy engañan con grandes palabras. Hay un aire de familia tremendamente similar a ayer y a hoy. El retorno masivo al discurso en primera persona (yoísmo) oculta la vaciedad de un pensamiento que habla sólo del sujeto que lo enuncia.

La liberación ha sido declarada imposible y en su lugar aparece una moral de la resistencia que no acabamos de saber de qué ni para qué. No cabe duda que un optimismo que por fuerza de serlo desaloje la realidad de la barbarie es una ingenuidad histórica que ha sido cultivada en los más variados templos. El problema consiste en si hay un verdadero pesimismo que no esté poseído por la imagen imposible de una plenitud de todas las cosas en la razón y la justicia, es decir, por el fantasma del optimismo. La cuestión, así planteada, es meramente decisional.

Levy ha planteado problemas que rebasan su filosofía política y sus esquematisaciones rituales. En adelante no será posible plantearlos sin atender a los hechos y a las cuestiones que con tanta fuerza y convicción él ha subrayado. Será deseable que los mismos problemas se planteen otra vez bajo nuevas vestiduras. Mientras tanto le cabe más razón que a cuantos se obstinan en negarlos.

Una problemática tan amplia y profunda no puede descalificarse tan apresuradamente como lo ha hecho el punto de vista del marxismo-leninismo a base de juicios emocionales: «prole de lamentables epígonos,

nuevos inquisidores, apologistas del crimen, nuevos perros guardianes... transmisores de la voz del Estado burgués, que los crea, los ceba y los destruye conforme a sus propios ciclos de reproducción» (2).

Particularmente deshonesto ha sido la operación propiciada por la derecha europea, que ignorando la verdadera dimensión de un pensamiento ha sido capaz de utilizarlo para fundamentar sus programas políticos o para articular el inconsciente colectivo popular en piedras arrojadas: ¡El marxismo es la barbarie! ¡El Gulag viene de Marx! ¡Los socialistas son unos traidores! Todo ello como se quería demostrar...

Tampoco descalifica este pensamiento las reiteradas advertencias de que su verdad sirve aquí y ahora a determinadas fuerzas políticas (3). Se trata de un problema de verdad y no de práctica de poder. Resuena entonces con verdadero encanto la admonición que, entre la piedad y la grosería, formulara Levy en una de sus recientes entrevistas: «Amo demasiado a la gente para desear que esos miserables payasos que son los intelectuales se pongan al servicio de esos miserables peleles que son los hombres de Estado» (DNF 28).

¿Dónde se encuentran las ambigüedades que infeccionan el mismo discurso de la liberación con efectos tóxicos insuperables?

1. La cuestión del mal radical

Hay que conceder a Levy un mérito incuestionable: su voluntad de restaurar la sensibilidad respecto al mal, dormida o sacrificada ante el altar de intereses inconfesables, ante el altar de totalitarismos de cualquier signo (religiosos, metafísicos o sociológicos), y ante el altar de los más variados intentos por banalizar y naturalizar lo mostrenco que hay en el mal. Sin ello todo discurso sobre la liberación está infeccionado por un efecto tóxico insuperable.

La profundidad y extensión del mal es incontestable y permanece, por decirlo con las mismas palabras del autor en quien se apoya, «un cuerpo extraño a la eidética del hombre... que sólo permite una descripción empírica» (4).

(2) Albiac, G.: "Por una pneumatología de los nuevos inquisidores", en *Viejo Topo*, 19 (1978), págs. 22-27.

(3) Cfr. el artículo de Fraga, M.: "En el principio era el Estado", publicado en *El País* y en el programa televisivo "La Clave", con los reproches de los políticos a Levy, son síntomas de los que aquí expresamos.

(4) Ricoeur, P.: *Finitude et culpabilité*, París, 1960, I, pág. 10.

El fracaso de las teodiceas tradicionales, que intentaban armonizar a Dios con el mal, sonó hace siglos con fuerza irrevocable. Se echaba en falta el pregón fúnebre de las teodiceas seculares, con sus intentos de armonizar el mal con la historia o con la sociedad. La obra de Levy puede ser considerada como el gran pregón que populariza el *requiem* ante el cadáver de sus intentos. En adelante no será posible pedir el sacrificio de generaciones en función de una sociedad futura, aunque sea la mejor posible, ni soportar el simple grito de un niño sobre el cual se tenga que construir el edificio del progreso.

Cualquier intento por reconducir el mal a una raíz de racionalidad está condenado al fracaso. Sin embargo, sus pertinaces intentos por «racionalizar» el mal consiguieron unos logros que pertenecen a la historia de la libertad humana. En primer lugar mostraron que el deseo, aunque sea imposible, por comprenderlo no puede decapitarse ante ninguna realidad, ni siquiera ante la realidad del mal que nos pasa y nos traspasa siempre. En segundo lugar lograron clarificar el fenómeno en base a una diferenciación de sus formas que evitaba de este modo sus nivelaciones prematuras. Y en tercer lugar iluminaba la condición humana al atreverse hablar de su origen.

Ninguno de los tres logros se salvan en el planteamiento de Levy.

a) *Negatividad y mal*.—Solía decir Adorno que «el hecho de no poder decir qué es el hombre no es ninguna sublime antropología en especial, sino más bien un reto contra todas». Del mismo modo, el que no se pueda decir qué es el mal o su consecuente liberación no es una sublime respuesta, sino sólo un reto contra todos los humanismos de la liberación. Convertir la negatividad en ontología es aceptar los peores resultados de los intentos que se combaten.

b) *Finitud y culpabilidad*.—Cuando la reflexión tradicional sobre el mal logró diferenciar sus formas fundamentales, evitó confundir la experiencia de la finitud con la culpabilidad. Así se podía leer en sus tratados que existía una imperfección propia de la finitud (vgr.: el mal de la piedra que ni oye ni ve), un mal que era una ausencia de cualidad en un ser que tenía derecho a poseer (vgr.: el hombre ciego) y un mal que se consideraba inherente a la libre decisión de la voluntad (vgr.: el asesinato).

De este modo, sin racionalizar, se significaba que estábamos en un ámbito de origen pluridimensional sostenido por múltiples portadores que permitía respuestas diferenciadas. Las consecuencias son de largo alcance ya que a través de la indiferenciación se banaliza y se reduce la

culpa a necesidad, hasta conseguir todo lo contrario de lo que se proponía. Ya que se nivela el grito ante el patrón con el espasmo ante la máquina industrial, y los tiempos modernos de Charlot con las celdas de castigo. ¿Lleva a alguna parte afirmar que el Príncipe de derechas es lo mismo que el Príncipe de izquierdas? ¿Es sincero afirmar que la democracia es lo mismo que el fascismo? ¿O que una y la misma son la violencia de la víctima y la violencia del verdugo? Sorprende que un autor tan convencido de las diferencias individuales sólo las practique históricamente para mostrar el error de cuantos sitúan la eliminación del judío sobre el mismo plano que el asesinato de los polacos, comunistas o asociales (TD 134). Esto último, dice, es una eliminación física, y lo primero un odio metafísico.

c) *Dualismo y mal.*—La reflexión de Levy se sitúa dentro de una de las grandes tradiciones: la dualista. Según ella el mal es un principio originante contrapuesto al principio del Bien, y la historia es la lucha entre ambos poderes por el dominio total de la realidad. Lo real se desmembra en bloques completamente heterogéneos que acampan en lugares distintos.

La enciclopedia del terror que presenta Levy es un intento dualista por mostrar la historia del bien y la historia del mal a través de simplificaciones grotescas. No es la menos peligrosa la que hace entre el mal y la historia: la historia es la matrona de pompas y dolores, tribunal de suplicios. Frente a ella está el monoteísmo del Mesías que no pierde el tiempo contemplando el sudor de la humanidad sino que da Leyes y crea Ideales para que los mortales los ejecuten.

Este maniqueísmo no parece seriamente demostrable. Al contrario, no parece insensato reconocer una carga mesiánica a la propia historia en cuanto portadora también de libertad y de cuotas de humanidad; como también será necesario reconocer que la historia del monoteísmo no puede identificarse con la historia del Bien, hay en su haber también un gran contingente de *barbarie*. Quizá convendría dialectizar más ambos momentos. Se evitaría al menos la ausencia total de crítica que muestra Levy con respecto a la historia de Israel.

Con este planteamiento se intoxica igualmente uno de los méritos fundamentales de su obra: el denunciar la ilusión naturalista. Subsiste la misma concepción teleológica, tan sólo que ahora el progreso ya no es forzosamente ascendente y progresivo, sino que es un progreso regresivo. Tan sólo se sustituye dentro del mismo esquema el Bien por el Mal: «No tiene sentido, llegará a afirmar Levy, criticar la idea de progreso. Ni tiene sentido denunciar sus ilusiones. Ni tampoco contraponerle otras

máquinas y otros procesos reales. Hay que creer en el progreso, creer en su infinito poderío y darle todo el crédito que se merece; pero hay que denunciarlo sencillamente como una máquina reaccionaria que conduce el mundo a la catástrofe..., hay que analizarlo como una *progresión uniforme y lineal hacia el mal*. No, el mundo no anda errante ni se pierde en el laberinto de lo posible, va derecho a lo uniforme, al estiaje y a la medida» (BRH 132). Aparece la misma ilusión naturalista, pero con un final distinto.

El síndrome izquierdista aparecerá de nuevo bajo la figura del fanático que siempre crecen sobre planteamientos maniqueos, la intolerancia de quien se presenta ante nosotros como «hijo natural de una pareja simbólica: el fascismo y el estalinismo», y con una práctica de discurso dogmático-policial, en forma ahora de cruzada antimarxista. Tristemente la figura del Profeta no es más que la versión del fanático presentada por Borne: «el fanatismo es una religión política que cree resolver el problema del mal en la historia mediante técnicas de aplastamiento y extirpación...; el fanático puede ser tanto un esclavo terrorista como un dueño despótico: es el mismo espíritu de tiranía, el mismo maniqueísmo que no soporta el reparto de los valores, el diálogo de las experiencias... Familiar de los procesos de herejía, el fanático persigue al mismo tiempo el deshonor, la refutación y la muerte del adversario... Resuelve el problema del mal mediante la destrucción de los malvados, como se acaba con una invasión de insectos o de langostas» (5).

2. Resistencia y participación

En *Los hermanos Karamazov* Dostoiewski tipificó en la persona de Iván y Alioscha dos respuestas posibles ante el sufrimiento extremo. Uno y otro no aceptan que el sufrimiento del inocente sirva a una armonía superior o futura ni que pueda ser justificable. Si el edificio de la historia precisa construirse sobre el llanto de un niño, ninguno de los dos aceptarían ser su arquitecto. Su gesto es igualmente de acusación y de resistencia. La contraposición no está entre la sumisión o la resistencia, ya que ambos resisten.

Ahora bien, mientras Iván se apresura a devolver el billete de entrada, ya que «un precio demasiado alto se ha puesto a la armonía y su bolsillo no le permite pagar una entrada tan elevada»; Alioscha, por el contrario, sufre y abraza al otro. Si Iván, mirando el sufrimiento de los inocentes, llega a la rebelión frente a una fuerza superior, Alioscha renuncia

(5) Borne, E.: *Le probleme du mal*, Vendome, 1973.

a mirar a una fuerza superior para dirigir su mirada a los que sufren y allí encuentra el coraje de servir a los demás sin preguntas ni condiciones. No cabe en la imaginación de Allioscha el hacer uso de la imagen del billete de entrada que autoriza la visita al teatro como espectador o juez, porque sabe que «en verdad cada uno es culpable de todo y delante de todos» (6).

Iván, con su rebelión, tiene una orientación metafísica, estética y moralista (muy similar a la que Levy postula). Allioscha, con su solidaridad, manifiesta una orientación terrena. Ambos desean un mundo sin sufrimientos, pero lo que para Iván es una ilusión, para Allioscha es una esperanza. La diferencia está en la participación en el proceso de realización de la esperanza, que sólo surge cuando nosotros mismos entramos en el juego y nuestra propia suerte está unida indisolublemente con el resultado del juego.

Ante el sufrimiento no sólo hay razones para resistir, sino también para combatirlo, asumiendo el riesgo de no saber cómo va a resultar, ya que no posee ninguna ilusión naturalista acerca de su triunfo ni de su fracaso.

Ciertamente que ante la barbarie nazi es profundamente estético y respetable hasta el fondo la postura paradigmática del general que se dejó morir cuando advirtió la prohibición de sentarse en el mismo banquillo a los perros y a los judíos.

Por entonces no faltó quien entendió su tarea desde otras coordenadas. Reconociendo desde el principio la significación demoniaca del régimen nazi, no cabía para ellos la pasividad del gesto, ni la estética del bien morir, ni la pureza de las manos limpias, pero vacías.

Para ello tuvieron que declarar «árbitro estafador a quien nos diga que deberíamos buscar al menos una solución individual de las dificultades» (7). Necesitaron aceptar la ambigüedad de su lucha, que para muchos de ellos pasaba incluso por la eliminación física del propio Hitler a riesgo de sus propias vidas, como así sucedió. Necesitaron invocar el coraje cívico «que nace de la libre responsabilidad de un hombre libre»..., aunque dicho acto le convierta en pecador. Necesitaron convencerse que «ni la crítica teórica ni la negación a aceptar los hechos ni la capitulación frente al éxito podían satisfacer su misión». Tuvieron que renunciar a ser «críticos ofendidos y oportunistas para reconocer su parte de responsa-

(6) Cfr. Solle, D.: *Sufrimiento*, Salamanca, 1978, págs. 176-180.

(7) Bonhoeffer, D.: «Carta del 23 de Agosto 1938», en *R* (GS II, 537; trad. cast.), en *Redimidos para lo humano*, Salamanca, 1979, pág. 117.

bilidad en la configuración histórica, en cada caso y en cada momento», y al reivindicar su parte de responsabilidad sobre el curso de la historia... encontraron más allá de la crítica infructuosa y de un oportunismo igualmente estéril, una fecunda relación con los acontecimientos históricos. Y ello «porque la última cuestión de la responsabilidad no estriba en saber cómo logro salirme yo del asunto de forma heroica, sino cómo debe continuar viviendo una generación venidera» (8). Quien así se expresaba tuvo que reconocer ya desde el interior del campo de concentración y ante la proximidad de su asesinato, cómo «no es posible fijar de una vez para siempre el límite entre resistencia y sumisión, pero ambas han de coexistir y ser practicadas con igual decisión» (8).

La participación en la lucha a riesgo de su vida y de su descalificación, la solidaridad en representación de todos y en favor de una vida más humana de todos, y la sustitución de cuantos la habían hecho culpablemente necesaria aparecen entonces como radical alternancia a la resistencia propugnada por Levy.

La figura del Siervo como profeta torturado que sufre la pasión y la muerte por haber vivido con una pureza única la pasión de salvar fue para muchos de ellos no una simple remisión de la culpa ni una neutralización de la responsabilidad, como parece afirmar Levy en su crítica al apóstol cristiano, sino la convocatoria a la participación, a la solidaridad y a la entrega. La figura del Siervo Sufriente sostenido por Dios es entonces el Gran Símbolo de que la historia se hace sirviéndola. No convoca a la resistencia sin lucha, sino a la lucha con resistencia frente al mal en en todas sus formas, como la única tarea capaz de justificar nuestra existencia.

3. La cualidad ética de la mirada

De acuerdo con Levy: ¡necesitamos una intransigente y quizá negativa lucidez crítica! El hombre de conciencia, que no cede a la seducción totalitaria ni al confort de la sociedad de consumo, es para el intelectual una opción indeclinable. Nada puede contra su independencia ni contra su sentido crítico, ni la constatación histórica de su permanente servidumbre, ni la sospecha de que su libertad es tan sólo su propia cadena. «En el siglo de los falsos testimonios, como ha escrito recientemente Octavio Paz, un escritor se vuelve testigo del hombre» (10). Y ello pasa hoy

(8) Bonhoeffer, D.: "Informe desde el cautiverio", en *Resistencia y sumisión*, págs. 19-33.

(9) *Ibíd.*, pág. 138.

(10) Paz, O.: *El ogro filantrópico*, Barcelona, 1979.

inevitablemente por la denuncia de los hechos desnudos —sean Gulag o campo de concentración, sea el Chile de Pinochet o el Pot Pot, sean los tanques de Praga o la CIA de América —y sus estrategias de ocultamiento—, sean maquinarias de sentido o nihilismos a costa de otros.

En *El Ogro filantrópico*, de O. Paz, que comparte las tesis fundamentales de Levy y quizá un mismo aire de familia, se observa, sin embargo, un ejercicio ético de la mirada que se echa en falta en Levy.

En primer lugar, la práctica moral de la conciencia crítica necesita mostrar la propia corrupción para evitar identificar el horror con los otros: «En México, dice Paz, todos o casi todos hemos servido al Gobierno. Compromiso peligroso si el escritor olvida que su oficio es un oficio de palabras y que entre ellas una de las más cortas y convincentes es NO. Uno de los privilegios del escritor es decir NO al poder injusto» (11) Hay una lucidez aquí que no aparece en Levy y que le permite convertir su posición en refugio y fortaleza de su pureza.

En segundo lugar, la mirada precisa dignificarse practicando el mismo rasero. Y entonces, como honestamente señala Paz, ni siquiera Solzenitzin estaría libre de toda culpa: «Solzenitzin, el valeroso y el piadoso, ha mostrado cierta indiferencia imperial, en el sentido lato de la palabra, ante los sufrimientos de los pueblos humillados y sometidos por Occidente. Lo más extraño es que, siendo como es el amigo y el testigo de la libertad, no haya sentido simpatía por las luchas de liberación de esos pueblos» (12) ¿No parece Levy también un exponente de la misma indiferencia imperial?

En tercer lugar, «la literatura comienza cuando alguien se pregunta: ¿Quién habla en mí cuando hablo? El poeta y el novelista proyectan esa duda sobre el lenguaje y por eso la creación literaria es simultáneamente crítica del lenguaje y crítica de la misma literatura. La poesía es revelación porque es crítica: descubre, pone a la vista lo escondido, las pasiones ocultas, la vertiente nocturna de las cosas, el reverso de los signos» (13). Falta igualmente en Levy esa crítica del lenguaje y de su vertiente nocturna que le ayudaría a descubrir a quién representa, a quién expresa y qué visión del hombre nos entrega al relatar los casos. «La abyección y su contrapartida: la visión de Job en el muladar no tiene fin» (14).

La tesis de la conciencia crítica, patrimonio del intelectual, necesitará

(11) Idem.

(12) Idem.

(13) Idem.

(14) Idem.

igualmente ser desacralizada. En Levy adquiere una nueva misión salvadora que se reviste de mística y se sustrae a la crítica de la filosofía y de la política. Será importante entonces que los intereses y proyectos presupuestos sean abiertamente profesados, como hace, por ejemplo, la sociología crítica de Frankfurt, interesada en el poder emancipador de la razón. De lo contrario quedan inconfesados e inhibidos los intereses que, como en este caso, coinciden llana y simplemente con el interés de una sociedad decidida a mantenerse y a perpetuarse. Pero esta vez con una última racionalización que se le ofrece a la quebradiza inseguridad burguesa: la mística de la resistencia en solitario y el dulce encanto de la interioridad.