

## **La inocencia y la desdicha**

*Miguel García-Baró, junio de 2022 en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*

### **0. La Comisión *Repara***

Las circunstancias -a cuya producción es verdad es que yo he contribuido en gran medida- me han situado estos años últimos en un puesto de acción doloroso y arriesgado, que me está enseñando mucho acerca de los fondos más lamentables de la naturaleza humana y también, por contraste y en lucha con ellos, acerca de virtudes y capacidades magníficas que se manifiestan en personas de las que quizá nadie habría previsto tales reacciones. Aún es pronto para sacar consecuencias que pretendan el carácter de definitivas, pero estimo que compartir en este foro tan selecto alguna de las lecciones recibidas tiene ahora profundo sentido.

El puesto de responsabilidad pública al que me refiero es el de coordinador de la oficina de la archidiócesis de Madrid, *Repara*, para abusos sexuales, de conciencia, de poder y de autoridad. Nuestro trabajo se dirige en especial a las víctimas y a los victimarios que se encuentran en el ámbito de las instituciones católicas madrileñas, pero está desde el primer instante abierto a toda clase de abuso sexual, de menores o de adultos, haya o no prescrito judicialmente, ocurra o no en Madrid. Como se entiende fácilmente, los asuntos que conciernen a los abusos no sexuales ha habido que limitarlos al ámbito eclesiástico, en cuanto se comprobó que la oficina podía colapsar en pocas semanas por el aluvión de cartas y llamadas que desde todos los ángulos empezaron a venir. A fin de cuentas, la comisión está integrada por un número corto de terapeutas, juristas y profesores (estos últimos, debido a que *Repara* imparte cursos formativos en varios niveles y atiende a requerimientos de muchas instituciones en este sentido).

Para explicarme de modo suficiente, empezaré por remontarme a cuestiones de principio que tengo por absolutamente decisivas.

### **1. Filosofías antifilosóficas y filosofía**

La primera es que hay planteamientos filosóficos muy interesantes que son en realidad antifilosofía. En el caso de esta disciplina tan peculiar que es la filosofía, en efecto, ha habido y hay hoy aún propuestas que formalmente son filosofías y que, sin embargo, vistas en una perspectiva más profunda -porque es la que corresponde a la idea fundadora misma de lo que es la filosofía-, deben ser

clasificadas de otra manera. Y no cabe en realidad otra que la de meterlas en el cajón de las antifilosofías -un cajón tan lleno como informativo y, en muchas ocasiones, apasionante-.

Evocar la idea que dirige la filosofía sirve, desde luego, para establecer la frontera entre filosofía y antifilosofía, pero aún más útil y directa resulta otra vía, que además ha sido mucho menos recorrida. La idea de la filosofía habla de la responsabilidad absoluta por las presuntas verdades que cada cual sostiene y que, sobre todo, dan suelo a su modo de vivir; este otro criterio que voy a manejar toma el atajo de considerar dónde se sitúan esencialmente el bien y el mal y, en especial, atajo dentro del atajo, dónde se localizan la naturaleza y el origen del mal.

Ante todo, es claro que si eliminamos lo bueno y lo malo de la realidad, eliminamos lo importante atractivo y lo importante repulsivo; y si no se sienten atracciones ni repulsiones, sencillamente no se quiere nada y se extingue la vida. De aquí que algún pensador relativamente reciente, como Max Scheler, tras los pasos de la tesis de Maurice Blondel a propósito de *la acción*, se haya referido a que nada es más primario que la estimación de valores en la existencia humana.

Pero se podría pensar en un diseño del mundo en el que no hubiera más que cosas buenas, solo que jerarquizadas, ordenadas. Como decía en este sentido san Agustín, no se puede escoger lo malo, pero claro que cabe escoger lo menos bueno, o sea, postergar lo que debería ser preferido; en otros términos: sí que es posible escoger mal, optar mal -aunque nunca se elija lo malo en cuanto tal, ya que no hay tal cosa en la divina creación-. Incluso si se propone tan optimista esquema de la realidad, se tiene que explicar a la multitud de los perplejos que, pese a la aparente evidencia, no hay males. ¿Y por qué tanta gente tenderá a exigirle pruebas a todo aquel que diga, como los grandes teólogos de nuestra tradición han escrito -santo Tomás también, desde luego, antes de Espinosa y Leibniz-, que este es el mejor de los mundos posibles o el único posible y ya óptimo? En otra versión medieval menos elevada a las abstracciones y más atendida a las experiencias cotidianas de la pobre gente, el mundo es *lacrimarum vallis...*

En un pasaje de su *Teodicea*, Leibniz propone que es la evidencia del sufrimiento la que despierta en cualquier ser humano un principio al menos de reflexión sobre el mal; y constantemente se ha dicho que esa reflexión, cuando se enfrenta al dolor de los inocentes, puede abocar a la conclusión opuesta a la de Leibniz y antiteológica: no existe Dios, si por tal se entiende el Bien absoluto en cuyo poder se funda la realidad del mundo. Marción y el gnosticismo inicial y sincerísimo llegaron a ver en la declaración del Señor de la Biblia judía al considerar su obra

toda buena, y al ser humano, una obra muy buena, la evidencia de su estupidez, quizá incluso de su maldad; en todo caso, la demostración de que no se trataba del Dios auténtico, sino de un vástago de la divinidad que los valentinianos, por ejemplo, explicaban como el producto de desecho de la pasión femenina del eón Sofía -su verdadero nombre no sería Adonái sino Ajamot, o sea, una tergiversación de Jojmá, la Sabiduría, y su naturaleza, la de la sangre menstrual infecunda de la divina Sofía-. Ha de surgir, pues, decían luego estos gnósticos, una reacción del Dios verdadero, que envíe a este desastroso abismo de las lágrimas a un Salvador que jamás estuvo en el comienzo de nuestra historia. Él rescatará los restos divinos que aún perduran en ella diseminados y desconocidos.

La Cábala se refirió unos siglos después a la ruptura de los Vasos y la necesidad de salvar las chispas perdidas en el océano de la creación; y el shabtaísmo llegó, en el siglo XVII, a proponer el método de la transgresión de la Ley como cumplimiento de ella por descenso a los infiernos de la humanidad y de este mundo sórdido, inmundo.

La propuesta de Leibniz es más comedida: la evidencia del sufrimiento, o sea, del mal físico -de la que llamaba Agustín, en su vocabulario jurídico, la *pena*- nos pone en el camino de averiguar si esa es solo la forma primera del mal, pero no la única ni, quizá, la más honda.

El sufrimiento es, pues, el objeto directo de un sector muy grande de la lucha humana contra el mal, y los sistemas de Buddha y Epicuro representan enseguida a la imaginación la potencia que el talento humano ha puesto en este combate. La cuestión es, sin embargo, dilucidar si se trata de un sector o del todo. ¿Es el sufrimiento el mal en absoluto, todo lo realmente malo, o al menos el mal por antonomasia? Las casi filosofías antifilosóficas pretenden que sí; la filosofía, desde que Heráclito y Sócrates la instituyeron, afirma que no. El común de la gente, ay, se pone del lado de la antifilosofía.

Exactamente igual que ocurrió en la época en que los sabios con mayúscula, los sofistas, estuvieron a punto de ahogar a la filosofía en su infancia, aunque en realidad lo que causaron fue su segundo, más fuerte y definitivo nacimiento.

Hay un aforismo de Heráclito que es el acta del primer nacimiento de la filosofía -aunque se le anticipara la sabiduría metafísica de los milesios y los pitagóricos, que son más bien, precisamente, Sabios o Sofistas que filósofos-: *No seas hijo de tu padre*. La filosofía es la tradición de la intradición, como dijo una vez el viejo Ortega: la tradición de los hombres sin tradición, o sea, de los individuos que deciden ser libres respecto de la propia tradición y que abandonan la idea primitiva del infinito peso de los ancestros sobre sus descendientes -la noción

capital del *miasma* que se arrastra de generación en generación y que expuso con una suerte de furor el tradicionalista Sófocles en la Atenas en conflicto entre los Sabios y el Filósofo-. El individuo libre y, por ello mismo, cosmopolita o quizá incluso habitante de la república cuya cabeza es el Dios, es el concepto central de la filosofía naciente; y la conciencia de no saber a ciencia cierta sobre lo absoluto, sobre lo último y divino, sobre la Verdad y el Bien con mayúsculas, es la compañía inevitable del individuo libre. Por ello decía Heráclito que se investigó a sí mismo y que las sendas del alma son inagotables; y en el mismo sentido declaraba que la naturaleza del ser humano es no solo obedecer al Logos y al Fuego inexorable, sino oír la Verdad que proclama el Discurso, lo Uno Sabio, que quiere y no quiere que lo llamen Dios Zeus. Y, sin embargo, la práctica común humana es oír y desatender la verdad, para continuar jugando, como niños pequeños y asustados, cada cual con los muñecos de sus propias ilusiones.

La soledad absurda de este Oyente del Discurso que decide no olvidarlo y hacerse eco de él pase lo que pase, cuando todos los demás ciudadanos de Éfeso son también oyentes del mismo discurso y casi ni son conscientes de haber resuelto olvidarlo, es precursora de la aún más absurda soledad de Sócrates<sup>1</sup> en medio de un Estado del que él no se había retirado a cueva alguna donde llorar sobre sus compatriotas enloquecidos.

Al hacer bajar el discurso humano de la Verdad Divina a la ciudad, los Sabios por antonomasia, los *sofistas*, situaron el mal de un modo perfectamente concreto y cercano: no consiste en que ignoramos el mecanismo necesario de la Naturaleza y, en consecuencia, no sabemos curarnos de la enfermedad y la vejez, ni sabemos facilitarnos las técnicas que fomenten la comodidad en la satisfacción de nuestros deseos; el mal que realmente tememos con mayor intensidad es aquello que el prójimo puede hacernos, ya sea mintiendo o venciendo a nuestro partido en los tribunales y las asambleas. El infierno son los otros, pero hay técnicas para defendernos de la injusticia que nos infligen -es el modo elevado y educado de decir de la época-; técnicas de seducción y persuasión inmensamente más eficaces que ningún otro tipo de lucha. La conquista del alma es el comienzo real de la conquista de todo el hombre. En este sentido, Protágoras de Abdera es uno de los más inteligentes pensadores de todos los tiempos, y no hay antifilosofía que no lo tenga a él detrás. Además, esta que acabo de describir no tiene por qué ser la idea sincera de Protágoras. Más bien es seguro que no lo era. Tan solo es lo que pensaba el círculo enorme de sus discípulos; pero el Sabio no aspiraba al control retórico de la gente más que cuando se trataba de ganar dinero enseñando.

---

<sup>1</sup> El genio literario de Platón hace que el relato del día en que Sócrates murió comience con una pregunta desconcertante: ¿murió solo Sócrates?

Protágoras no quería para sí mismo las victorias políticas y jurídicas. Su secreta verdad se la guardaba, y fue en definitiva Epicuro quien la divulgó.

Lo que los sabios en ciernes que pagaban sus lecciones a Protágoras admitían es que el mal es ser maltratado por el prójimo, recibir injusticia sin poder devolver eficazmente otra violencia mayor. Comparados con el mal social del desprecio, del no contar para nada, del abuso, la pobreza, la marginación, la muerte social en vida, los demás sufrimientos cuya causa es la naturaleza son cantidad despreciable, aparte de accidentes inevitables. Así que, gracias a los verdaderos Sabios, tenemos la posibilidad de rehuir el mal que más tememos y, por tanto, de ser introducidos en la vida excelente, en la buena vida. Apartemos la sabiduría teológica de las escuelas antiguas, ya que con ella caemos en el pozo que no advertimos aunque lo tenemos justo delante, de tan ocupados como estamos mirando el cielo. A lo que hay que añadir que esas sabidurías teológicas pueden impulsarnos a quedar fuera de la sabia tradición de nuestros padres, cuya larga experiencia en las cosas de la vida y de los dioses es más fiable que toda innovación sobre el Principio eterno de la Naturaleza. ¡Nos haríamos seguramente ateos de la religión que es tan imprescindible para la vida común!

Protágoras despreciaba el éxito, la *timé*, los honores; lo que le importaba era el dinero con el que retirarse a su secreta vida privada, porque *bene vixit qui bene latuit*, como comenta cínicamente Ovidio. Pero también para Protágoras el mal era sufrir, no la carencia de glorias políticas, pero sí la carencia de las riquezas y de la peculiar seguridad entre los conciudadanos y los extranjeros que da el prestigio del Sabio profesor de buena vida, cuyos alumnos juran indefectiblemente que les ha enseñado lo más necesario y se merece por ello que le paguen un dineral.

La tesis filosófica, incompatible con esas supersabidurías, es que nadie puede hacer a otro bueno ni malo, sino uno a sí mismo. En otras palabras: el mal no es algo que me hagan, injusticia o penas físicas, accidentes y enfermedades, sino algo que hago yo; en paralelo, el bien no me viene realmente de fuera, sino que también procede de mí. Todavía en otra tercera fórmula: nada que le sucede al ser humano lo convierte ni en bueno ni en malo, pero sí lo que nace de su interior, muchas veces al reaccionar ante lo que le sucede. Debe entenderse que no se trata de una afirmación tradicional contra otra fe nueva, sino de una proposición que se funda discursiva e intuitivamente y, por ello mismo, desborda toda tradición sapiencial sea o no religiosa. Demos una cuarta expresión a esta línea divisoria entre la filosofía y la antifilosofía: el mal auténtico es el moral, no el físico -la culpa y no la pena-. No estaría de más perseguir a continuación la idea de Leibniz: que existe el mal metafísico, en la raíz del mal moral. Pero se trata de una tesis que no

veo aceptable y que nos llevaría ahora muy fuera del tema que directamente me interesa desarrollar.

Por una parte, produce por sorpresa un efecto enormemente liberador esta crecida de responsabilidad personal que atribuye a cada uno, en su soledad relativa de individuo hermano de todos los individuos y sin arraigo esencial en ninguna patria ni en ninguna lengua (uno que ya no es hijo de su padre), la guía del cuidado de sí. Sócrates definía la filosofía como el cuidado de uno mismo, en manos de uno mismo: no existen los Sabios con mayúscula; ningún ser humano enseña lo más importante a ningún otro. No hay una quiebra de este principio en el hecho de que las bases de la educación en las virtudes morales se pueda defender que sí exigen, como se dice convincentemente en la *Ética nicomáquea*, la presencia de un maestro que discipline al niño incapaz de toda prudencia, es decir, de toda guía práctica buena de sí mismo. Como se ve en estos maravillosos textos antiguos (en los diálogos platónicos *Cármides* y *Lisis*, por ejemplo), una virtud moral incipiente e inducida por el educador, se desarrolla luego en el diálogo filosófico y en la interacción con las virtudes intelectuales que se inician en el sujeto por la vía del diálogo.

No importa tanto la fundamentación filosófica de este principio de todos los principios como, por ahora, gustar de sus consecuencias: claro está que no debe nadie depositar en las manos de otro la dirección capital de su propia vida, sobre todo cuando se entiende que este ponerse en otras manos es caer voluntariamente en una situación de inferioridad, de asimetría que quizá haya de eternizarse luego. Mirando la perspectiva complementaria, he aquí el intensísimo júbilo de poder afirmar plenamente que, si hubiera un auténtico ser humano bueno, nada externo podrá ser para él realmente un mal: ni el ataque de los demás, ni la furia de un juicio divino, ni siquiera la muerte. ¡La muerte misma no es el mal! Armado con la bondad, puede uno desafiarla. De hecho, esta es la base evidente de la filosofía: que hay cosas que no se deben hacer aunque nos maten, mientras que hay otras que se deben hacer aunque también por ellas nos maten (social o físicamente). En este sentido, la reflexión general sobre la muerte se convierte en el elemento básico de la actitud del filósofo, y a estas evidencias absolutamente primarias se añade enseguida otra: *si debo, puedo, siempre, por más débil e incapaz que me sienta, por más horribles que se me aparezcan las consecuencias probables de mi acción*. Y se hace así patente cómo la evidencia y la valentía se dan la mano, y cómo es una verosímil y muy triste verdad de la sociología la exclamación de aquel verso de Péguy: *il y a partout une lâcheté infinie*.

Por la vía de esta segunda manera de separar la filosofía de la antifilosofía encontramos, como no podía ser de otro modo, de nuevo al individuo cosmopolita, confrontado con su responsabilidad y con la apelación que le dirige

la verdad. Este ser humano que trasciende las diferencias de sexo, de raza, de lengua, de nación y de edad lleva como en el centro de sí mismo la capacidad de resistir a todas las amenazas y a todos los ataques, incluidos los que pueden proceder de otras zonas de sí mismo que la prolongación de la metáfora espacial tan socorrida nos hace situar en los márgenes o en lo menos íntimo. La filosofía antigua tomó del lenguaje del orfismo la palabra *alma* para significar la clave y la fuente de la vida de cualquier ser y, en especial, del ser humano. La consecuencia es que esta alma esencialmente desafía la muerte y todos los dolores, aunque solo si se decide, si opta por el atenuamiento radical al bien y el desprecio del miedo. Lo que revela que en este núcleo de la existencia hay juntas la capacidad de la resistencia absoluta y la de decidirse a la rendición. A la almendra del alma, como arrostra tranquila y esperanzada incluso el juicio de un dios que esperara más allá de la muerte, la llamaron los estoicos romanos -destacadamente, Marco Aurelio- asimismo un dios, *daimon*; el otro factor del alma humana es el responsable de cómo usamos las experiencias que nos acontecen. Epicteto no llega a llamarlo *razón*, porque a la razón corresponde justamente dominar, ser lo *hegemónico* de mí, y la opción equivocada, o sea, el origen en mí del mal moral, no puedo conceptuarlo como una debilitación que sufre la razón presionada por *lo que me pasa*, o sea, por alguna pasión. Quede innominada esta que Aristóteles llamó la potencia de juzgar, *hypólepsis*.

Este es el momento de plantear el problema que en principio más desconcierta una vez que se han presentado así los elementos básicos de la praxis: el enigma de que la víctima de la injusticia, del abuso, del odio, aun sin volverse en ningún sentido cómplice de quien la tortura o la violenta, suele sufrir como habiendo sido herida hasta lo más profundo. No puede resucitar rápidamente ni quizá por sí sola. Incluso se la heriría más si se le recuerda antes de tiempo que, en realidad, como de su parte no ha habido mal moral ninguno, debería despreciar lo que le ha ocurrido y dejar a un lado su dolor. Está ilesa e intacta en lo que se refiere al centro vital de sí misma, y cuando logre recuperar la experiencia de que así es realmente, volverá a vivir por lo menos con la misma plenitud con la que vivía antes de que alguien la hiciera su víctima. Pero nadie puede aplicar la medicina que contienen estas palabras verdaderas más que, precisamente, cuando llegue el tiempo de pronunciarlas. Si se lanzan en mala ocasión prematura, la persona que se siente -y *que está*- vulnerada solo quedará, como ahora se suele decir, revictimizada: ¿acaso tiene, además de su sufrimiento, la culpa de sentirlo tan grande?

En los fenómenos morales de formidable alcance metafísico que tenemos cerca, se da esta situación enigmática sobre todo en los casos de persecución tiránica brutal -que se pueden ejemplificar con las víctimas de la Shoá- y en los de abuso

sexual y de conciencia; pero también en los sentimientos de culpa que, por ejemplo, arrastran tantas veces los niños abandonados por sus padres o marginados dentro de una familia que se descompone.

Para los supervivientes de los campos de exterminio, la expresión paradigmática del misterio que viven se encuentra en una frase escrita por Elie Wiesel cuando al fin se decidió a narrar lo que llamó *la noche*, el *antimundo*: que *los santos son los que mueren antes del final*. Los que atraviesan la catástrofe y la tortura y no mueren, rechazarán absolutamente, haya sido cual haya sido su conducta en el antimundo, que se los considere santos. La literatura -y los suicidios años después- de Paul Celan, de Primo Levi, de Jean Améry dan reiterado testimonio de esta misma verdad que no podemos impugnar los que no hemos sido Job y tampoco queremos hacer el perverso papel de sus amigos y su mujer.

Iluminar el segundo género de casos puede hacerse sobre todo utilizando palabras literales de algunas víctimas de abusos sexuales: *Lo conté cuando sucedió, a los trece años, pero no se me creyó. En mi familia, bajo el disfraz de familia religiosa perfecta, todo el mundo lucha por que todo siga igual. Mejor no hablar (...). Me rompe la falsa "normalidad" con la que todos viven, sabiendo lo que yo padecí y sigo padeciendo veinte años después. Nadie entiende hasta qué punto se te queda el abuso en tus entrañas... Cada vez que veo a mi abusador en los acontecimientos familiares me siento agredida.* Subrayo: nadie entiende hasta qué punto se te queda el abuso en tus entrañas.

*Yo he sido la puta de mi padre y he perdido la cuenta de los abortos que he tenido.*

*Eres víctima y a la vez te consideras cómplice y te das asco a ti misma. Solo pensaba en suicidarme. Mi padre me decía que si yo le denunciaba él se mataría o mataría a mi madre.*

*Mi padre, tras abusar de mí con diez años, me repetía constantemente que yo era una puta y la única salida que veía yo era el suicidio, porque sentía que no valía para nada... Llegas a pensar que eres eso, porque los mensajes que nos dan calan. Cuando fui consciente de esto, llegó el día en que le dije: No, el putero eres tú.*

En otra conversación sumamente tensa y trágica, alguien a quien violaba sistemáticamente un cura de su colegio, me dijo que llevaba cuarenta años en tratamiento psiquiátrico; que su dirección sexual había quedado trastornada y su vida misma hipersexualizada; que su torturador lo había escogido porque había comprendido que era el niño en todo el grupo cuya madre no iba a notar siquiera la sangre en los calzoncillos; y que un día entendió que aquel salvaje que lo torturaba era el único ser humano en el mundo a quien él le importaba. No añadió más, pero se deduce de esta última terrible confesión que lo que destrozó a esta persona a los once años fue haber llegado a tener un vínculo afectivo con el monstruo que luego lo reemplazó por otro niño -y a este por otro más...-.



La inocencia violada sufre un hundimiento existencial que ella expresa muchas veces y por mucho tiempo -o definitivamente- en términos de rebajamiento moral y de indignidad. Lo que parece querer decir que la persona que tortura logra llegar a hacer auténtico mal a su víctima, incluso mal moral y no solo sufrimiento; mientras que el perpetrador del mal no sufre haciéndolo. El inocente sufre y se autoinculpa y el perverso ni sufre ni se inculpa. Y ese estado moral de la víctima inocente siente ella misma que la ha rebajado a un nivel ínfimo de humanidad. Si no ocurriera esto, el sufrimiento de los inocentes perdería la mayor parte de su escándalo, de manera semejante a como el martirio, en bastantes testimonios, se acepta con júbilo y casi pierde su dolor. Un sufrimiento al que se ve sentido apenas es un sufrimiento y, si se le ve máximo sentido, se cambia en una suerte de gozo. Al joven Orígenes tuvo que esconderle su madre la ropa: infantilmente, la vergüenza de ir al circo desnudo le detuvo de su deseo ardiente de que también a él lo mataran y así pudiera encontrarse con Dios al momento. Por desgracia, abundan en nuestros tiempos los ejemplos de madres y padres que entregan al suicidio a sus hijos con tal de que la bomba que llevan atada al pecho mate a bastantes enemigos.

Pero si no se ve sentido al sufrimiento y solo hay inocencia objeto de una salvaje tortura, entonces el dolor destroza de alguna manera el alma y el cuerpo y el verdugo consigue una paz de conciencia extraordinariamente morbosa: ha violado a quien realmente era un ser inferior, que solo ahora reconoce, gracias a su atacante, cuál es su baja condición y se llena de vergüenza y se cree en adelante incapaz no ya de ser un héroe moral, sino simplemente de hacer a alguien el bien. Hasta pasa a creer que no merece el amor de nadie y, naturalmente, la noción de Dios en él ha quedado borrada.

Encuentro en la literatura filosófica tan solo dos claves para meditar en este misterio y para quitar a este agujijón lo peor de su veneno. La primera está en la abismal descripción que ha hecho Simone Weil de la desdicha; la segunda arraiga en los modos paralelos como Emmanuel Levinas y Maurice Blondel han descrito la complejidad de la acción humana. En lo que sigue me limitaré al caso Levinas.

## 2. La desdicha

Simone Weil afirma ante todo que la desdicha marca a fuego en un alma la señal de la esclavitud, pero que, a la vez, comporta dolor, sufrimiento físico.<sup>2</sup> Que el pensamiento del afectado por el dolor pueda conjurar este mediante cierto giro,

---

<sup>2</sup> Las siguientes páginas comentan y citan la famosa carta de la primavera de 1942 que se ha titulado *L'amour de Dieu et le malheur*. Utilizo la edición de *Oeuvres* de la filósofa preparada por Florence de Lussy y publicada en París, Gallimard Quarto, 1999, pp. 695-716.

al modo de los epicúreos, y, sobre todo, que pueda enseguida ser olvidado, son fenómenos que no cabe trasladar al dolor que va unido a la desdicha -y que suele incluso ser suscitado por la causa anímica de esta, ya que una pena terrible es evidente que repercute en el cuerpo: nadie está *en forma* física cuando la desdicha lo alcanza-. Esa marca del esclavo se asemeja a haber perdido, al llegar la desdicha, la mitad del alma. El dolor y el sufrimiento son sensaciones, estados del alma a los que siempre es posible buscar un secreto y perverso regodeo (711); la desdicha, aunque tiene que ver con ellos, es de una especie distinta y jamás se la desea, sino que ella se nos impone contra toda nuestra voluntad.

La desdicha, por otra parte, desarraiga de la vida a quien la padece y la rehuimos como un animal rehúye la muerte. Y afecta en todos los aspectos, incluido el social, debido a que no hay modo de expresar lo que se está viviendo de modo comprensible para quien, aunque haya sufrido mucho, no pasó la línea entre la pena y la auténtica desdicha.

Un remedio contra el sufrimiento que se ha aplicado muchas veces con éxito consiste en lograr que quien se siente mal empiece a ayudar a otros y vaya así olvidando su propio estado. Pues bien, uno de los rasgos diferenciales de la desdicha está en que inutiliza para servir a los demás a quien cae en ella; hasta quizá lo deja indiferente frente a las penas ajenas, sin siquiera deseo de intervenir para intentar consolarlas. Lo que a su vez tiene el efecto de que sea en realidad imposible tener verdadera compasión al desdichado: está salvajemente solo - como aquella chica judía que encuentra el protagonista de *El alba*, de Elie Wiesel, en el refugio de París y que se revuelve con odio cuando su reciente amigo le dice que ella, que ha sobrevivido en el burdel del campo de concentración, es una santa-. De ahí que Job se vea llevado a decir que *Dios se ríe de la desdicha de los inocentes*, sin que esto sea una blasfemia, sino más bien un insulto gritado desde la profunda verdad de la desdicha.

Quien protesta con un alarido como este se halla en un grado de soledad tal que ni siquiera siente la posibilidad de que lo ideal, lo divino, el Bien perfecto y absoluto pueda ser la cuerda a la agarrarse para salvarse del abismo de la falta de todo sentido. Esto quiere decir que no ve nada que amar, nadie a quien amar. La descripción de Weil, corroborada por multitud de testimonios de víctimas, culmina en la tesis de que, justamente cuando no se ve qué amar, es absolutamente imprescindible seguir amando, o la ausencia de Dios -esta palabra es aquí cifra aquí del sentido que orienta una vida- se vuelve definitiva. Amar, pues, no es un verbo transitivo sencillo, y el acto correspondiente no es simplemente intencional. Por otra parte, la ausencia definitiva de sentido no ha podido vivirla la propia Weil, sino que tiene que saber de tal horror desde fuera -por ejemplo, ya aparece este infierno en algunos personajes de Dostoievski, pero

Weil seguramente ha reconocido en los esclavos modernos los casos que le permiten afirmar cosas tan tajantes-. Amar es, más bien, una disposición, una orientación, un hábito adquirido por el espíritu, a la espera de que otra vez surja en el horizonte alguien o algo amable. Incluso Weil reduce este estado al de tan solo querer amar, y ello, con una parte infinitesimalmente pequeña del alma asolada por la desdicha.

El misterio es que un ser humano puede precipitar a otros en la desdicha, aunque sea impotente para volverlos perversos. Hay asesinos espirituales en sentido literal. Y correspondientemente hay quienes pueden preparar a sí mismos y a otros para la posibilidad de que llegue la desdicha y sean capaces de soportarla. Hoy sigue siendo esta una posibilidad terriblemente probable para todos y cada uno. En definitiva, pensar como ahora lo hacemos, es ya empezar a poner los cimientos de un muro de contención contra la desdicha, y no se podría imaginar más fecundo resultado para la filosofía.

Nada de todo esto ocurriría si la desdicha no llenara al inocente que queda atrapado por ella en el desprecio y el asco de sí mismo, que alcanza a ser una horrible sensación de culpa y mancha -cuando justo eso, culpa y mancha, es lo que realmente no hay, mientras que, en cambio, esta sensación es la que debería producir en el culpable su acto criminal, y precisamente no es así-. Es realmente como si el mal que llena el alma del perverso fuera sentido en la del inocente desdichado que es su víctima. Weil llega a decir, pensando en el modelo de Cristo pero también en la experiencia directa que ella misma ha acumulado, que cuanto más inocente es la víctima, mayor es su capacidad de sentir el dolor que debería sentir el victimario. Por eso los gritos y los insultos de un Job: porque no cree en su inocencia por más que insista en proclamarla delante de sus falsos consoladores. Una mujer asistida en la Comisión Repara decía: *Desde entonces, hay un desequilibrio entre lo que yo pienso de mí y lo que los demás pueden pensar o ver. Hay ideas sobre una misma que se quedan grabadas y que hemos asumido de forma acrítica. Otras las hemos cuestionado e incluso arrancado, pero vuelven a resucitar, van y vienen, porque están tatuadas en la piel... ¿Cómo se borra un tatuaje?* Un segundo testimonio real y literalmente reproducido: *Eres víctima y a la vez te consideras cómplice y te das asco a ti misma.*

La consecuencia es que no siempre ni de prisa se quiere volver a tener una vida con sentido: se convierte uno en un poco cómplice de su misma desdicha; e incluso si logra dejarla atrás, ella lo seguirá atrayendo. Puede ser, pues, que se aborrezca a quien más ayudó a esa resurrección de uno mismo. La desdicha pasada pesa tanto o más, en este sentido, que la presente, de modo paralelo a como los muertos tienen sobre nosotros más poder que ningún vivo.

Hay en todo esto una mecánica ciega, que tiende, por su misma ceguera, a cosificar la persona del desdichado, a helarla. En efecto, lo frío e impersonal de este proceso de caída tiene algo de ridículo: no se puede vivir la desdicha como algo glorioso, porque sería lo mismo que vivir la total falta de sentido como la plenitud de cierto sentido. Este rasgo de la desdicha va ligado a que ni mucho menos sea siempre conciente en alto grado el perpetrador del abismo de dolor que está abriendo. Más bien no lo es nunca y no quiere serlo. “Los llamamos criminales y no son más que tejas arrancadas del tejado por el vendaval y que caen azarosamente. Su única falta es la opción inicial que hizo de ellos tejas”, escribe Weil (699).

Continuar ahondando en la propuesta de esta pensadora no sería ahora seguir describiendo la desdicha, sino su peculiar metafísica neoestoica. Ahí es muy difícil acompañarla. Demos solo unos pocos pasos en esa dirección, advertidos por Weil misma de que *no se puede mirar a la desdicha a la cara y de cerca, con atención sostenida, más que si aceptamos la muerte del alma por amor a la verdad*. (708). (Por cierto, *el conocimiento de la desdicha es la clave del cristianismo* (707)).

Ante todo, recordemos la puerta a ese universo de ideas dominado por la gravedad, de un lado, y la gracia, del otro: *Cada vez que sufrimos un dolor, podemos decir con verdad que es el universo, el orden del mundo, la belleza del mundo, la obediencia de la creación a Dios que nos entra en el cuerpo... Por la alegría, la belleza del mundo penetra en nuestra alma; por el dolor, nos entra en el cuerpo* (701). Esta frase habla del dolor, no aún de la desdicha. Cuando se trata de esta -a la vez dolor físico, desamparo del alma y degradación social, destrucción de la personalidad y paso al anonimato- es como si un clavo se clavara en el centro del alma para trasladarle la inmensa necesidad que domina la creación, expandida a través de la totalidad del espacio y el tiempo. Una maravilla técnica de Dios este clavo por el que un alma finita se llena de la inmensidad de fuerza ciega, brutal y fría que es la materia de la creación. Ese clavo es la vía de la unión con Dios. En una situación así, cabe entender oscuramente que cuando se actuaba y aún no se estaba tan inmovilizado, se era cómplice en algún grado de las causas de la desdicha de otros. A fin de cuentas, las instituciones y las costumbres de las sociedades más avanzadas, si se las mira con ojos de veras sensibles, están llenas de aspectos atroces que solo un Pascal se atreve a revelar en público. O quizá también el cinismo acabado y dolorido de un La Rochefoucauld.

### **3. La posibilidad de manipular el alma de los demás**

A partir de la sección III, c), 2, titulada *El comercio, la relación histórica y el rostro*,<sup>3</sup> de su extraordinario y desordenado *opus magnum*, *Totalidad e infinito*, Emmanuel Levinas estudia con finísima sagacidad los aspectos más enigmáticos de la acción humana. Como adelanté, los análisis correspondientes en *La acción*, de Maurice Blondel, anticipan estas páginas de Levinas, para las que muy bien pudieron servir de inspiración. Estos aspectos enigmáticos de la acción constituyen un complemento necesario para comenzar a esclarecer nuestro tema, que no es otro que el origen del mal, del dolor y de la desdicha -aunque lo realmente decisivo, lo que más me importa personalmente, es ahondar en la naturaleza y la causa del bien-.

Lo primero que hay que subrayar es cómo *toda voluntad se separa de su obra*. En efecto, *el movimiento propio del acto consiste en ir a parar a lo desconocido*, o, lo que es equivalente, en *no poder medir todas sus consecuencias*. Y esto no se debe a una ignorancia fáctica, porque lo que subyace a tal oscuridad es que lo que se hace, la obra de mi voluntad, recibe sentido a partir del otro, de los otros, no solo de mí y de mi intención.

Que tenga que ser así es algo, continúa Levinas, que está inscrito en la esencia misma del poder que yo tengo sobre mi obra. Para esto da igual que haya o no alguien presente cuando la llevo a cabo. Lo que he producido ahí queda, fuera y lejos de mis poderes que lo causaron, y no me expresa a mí directa ni transparentemente: de ahí que posea, quizá, valor mercantil, o que convenga muy bien a otros. Lo indudable es que puede revestir, de ahora en adelante, el sentido que otros le presten; puede entrar en un contexto completamente diferente de mí, su engendrador. Cabe así decir que la voluntad se encuentra presa en acontecimientos que solo se manifestarán al historiador. Aparte de que, sin duda, una voluntad que no produce obras no entra a formar parte de la historia.

Si describo lo mismo con palabras más provocativas, tendré que decir que la obra es siempre, en cierto sentido, *un acto fallido*. No solo no soy enteramente lo que hago, sino que ni siquiera soy enteramente lo que quiero hacer. Para el otro que me interpreta apoderándose de mis obras al darles también él (y más él que yo) sentido, mi voluntad viene a ser una cosa entre las cosas. A través de la bala que lo mata, al otro no se le aborda de cara, cara a cara: *la guerra se hace a una masa*.

El párrafo duro y claro en que recoge Levinas la consecuencia de todo ello que para mi caso es la más relevante suena ahora así: *La violencia reconoce pero subyuga a la voluntad. La amenaza y la seducción actúan deslizándose por el intersticio que separa*

---

<sup>3</sup> Pp. 255ss. de mi traducción (Salamanca, Sígueme, 2012).

*a la obra de la voluntad. La violencia es la corrupción -seducción y amenaza- en que la voluntad se traiciona. Este estatuto de la voluntad es el cuerpo.*

Esta situación es la que permite que se pueda afirmar, sin destruir la noción más originalmente filosófica del bien, que *a través del cuerpo no solo se ofende a la persona sino que incluso se la fuerza*. Por ello resulta al fin cierto que la voluntad es *esencialmente violable*, pero también *que tiene la traición en su esencia. La voluntad humana no es heroica.*

Retengamos esta extraordinaria noción del cuerpo que no lo toma ni como una cosa ni como el yo mismo, sino como *el régimen ontológico de la voluntad*. Y demos una vuelta de tuerca a estos fenómenos extremos pero siempre cercanos en su posibilidad:

Si la valentía es sobre todo poder mirar con aceptación la muerte, parecería que en esta virtud más que cardinal se cumple la independencia total de la voluntad. Pero ¿qué sucede si este grado de valentía ocurre precisamente en un combate a muerte contra otro? Aquí es indudable que mi voluntad de lucha valerosa, que no teme a la muerte, está negando dar su aquiescencia a la voluntad de quien me odia a muerte; sin embargo, se puede decir que mi voluntad está dando satisfacción, pese a ella -por el resultado de su conducta, si esta es mi muerte-, justamente al querer ajeno. La amarga y enigmática secuela es que *la aceptación de la muerte no permite resistir con plena seguridad a la voluntad asesina del otro. El desacuerdo absoluto con una voluntad ajena no impide cumplir sus designios*. La tesis terrible, que, sin embargo, ilumina una zona del antimundo de la Shoá y de los crímenes que hacen caer en la desdicha, es, pues, que *negarse a servir al otro con la propia vida no excluye servirlo con la propia muerte.*

La otra cara de este espanto que vuelve ambigua, imposible de interpretación segura desde fuera la muerte de los mártires y de las víctimas, es que, precisamente, no hay voluntad que ignore del todo el destino histórico de sus obras, y ello significa que la voluntad se mantiene como tal, haga o no luego traición a sus intenciones, a distancia de su misma traición posible. *En cierto sentido, permanece inviolable, escapa a su propia historia y se renueva*. Tal última interioridad de la voluntad humana, absuelta de la historia, se propone a sí misma como *sometida a una jurisdicción que escruta sus intenciones y delante de la cual el sentido de su ser coincide totalmente con su querer interior*. En otras palabras: la posibilidad de resistir absolutamente a toda violencia externa permanece siempre, al margen de la historia, midiéndose no por ella, ni por la violencia de los enemigos, ni por la benevolencia de los amigos, sino por lo absoluto, por el bien absoluto. De esta jurisdicción a la que está abierta el último núcleo de la voluntad procede, como acaba de verse, *el poder de borrar, de desligar, de deshacer*

*la historia*, que es justamente *el perdón*, el don sin medida. La fidelidad que se conquista en el arrepentimiento espera, pues, secretísimamente, perdón que conceda una voluntad exterior. Solo que ahora se trata de una voluntad completamente distinta de cuantas amenazan y violentan, *sustraída al antagonismo de las voluntades, sustraída a la historia*. La voluntad que juzga la historia y puede perdonarme absolviéndome de ella en mi puro centro de deseos y voliciones también interpreta mis obras, pero nunca para subyugarme por ellas y apoderarse de mí.

Todo ello sigue, naturalmente, bajo la corporalidad como régimen ontológico de nuestra voluntad, o sea, bajo el régimen de la mortalidad, sin la cual ni la traición ni la fidelidad tendrían sentido alguno. Pero observemos qué maravillosamente verdadera y nueva noción del tiempo se sigue de aquí. El tiempo está en la plenitud de su sentido cuando de lo que se trata es del *aplazamiento de la muerte en una voluntad mortal*, o sea, del aplazamiento de la traición y el sometimiento. Tal es, concluye Levinas, *el modo de existencia y la realidad de un ser separado que ha entrado en relación con el Otro*.

Ser mortal es ya todo esto: *una pasividad amenazada por la nada en mi ser y por una voluntad en mi voluntad*. Pero esta misma descripción muestra, demuestra según el uso práctico de la razón, que *la muerte no puede quitar todo su sentido a una vida humana*. También la muerte, en su impredecibilidad, procede del Otro que juzga, que perdona: *más allá de la muerte subsiste un orden con sentido*, precisamente gracias al cual puedo morir por alguien y para alguien. De modo que la muerte no es la prueba suprema de la libertad, porque este lugar le corresponde a la desdicha.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Levinas solo se refiere al *sufrimiento extremo*. No se puede excluir que haya en él la repulsión a unirse al pensamiento de Simone Weil que suele darse en el judío que contempla a la gran filósofa como adversaria del judaísmo.