

Ángel E. Garrido Maturano.
(IIHGI, CONICET-UNNE)

“Qué frágil es la vida humana si la abandonan”
José Saramago, Ensayo sobre la ceguera, p. 332.

Introducción

Emmanuel Levinas es, como bien dijera A. Pintor-Ramos¹, no un judío filósofo, sino un filósofo judío, es decir, alguien para el cual la fe judía constituye el punto de partida de un pensamiento que intenta traducir al griego la Biblia hebrea. José Saramago es un novelista portugués, creador de un nuevo Evangelio apócrifo, y ateo confeso. ¿Es acaso posible que dos historias intelectuales aparentemente tan disímiles resulten convergentes – y no en cuestiones obvias o meramente circunstanciales, sino decisivas, en cuanto que tienen que ver con los fundamentos de su comprensión del hombre y el sentido de las relaciones humanas? ¿No está condenado un intento, como el que aquí se emprende, al desatino o a la vaguedad? Lo estaría, seguramente, si permaneciese en el plano heurístico, tratando, por puro afán de erudición, de constatar como un *dato* la influencia o no del pensar del uno en el narrar del otro. Pero tal vez no lo esté y las convergencias emerjan, si la lectura de ambos procura desplegar, en el plano hemenéutico, los fenómenos fundamentales que determinan el desde dónde y el hacia dónde del pensar, por momentos poético, del filósofo judío y del narrar, por momentos filosófico, del literato portugués. Este último será el camino que habré de recorrer en las páginas que siguen. Ellas se atenderán a una obra determinada de José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*², e intentarán, en primer lugar, mostrar cómo la ceguera de la que nos habla Saramago en su novela y su correlato, la lucidez, significan éticamente, y cómo a través de ellas Saramago recrea los *fundamentos* de la ética levinasiana, a saber: la subjetividad como sí mismo que llega hasta la substitución, la alteridad como rostro y la responsabilidad como relación originaria entre ambas. En segundo lugar, las páginas que siguen aspiran a mostrar cómo la novela de Saramago no sólo recrea esos fundamentos, sino también transparenta el *sentido* de la ética levinasiana, a saber, nos deja ver la justificación del ser y el verdadero acaecer del tiempo cómo el horizonte en el cual se inscribe y significa la relación ética.

Sin embargo, la intención de este trabajo no se reduce a mostrar similitudes entre dos autores diferentes. No se trata sólo de una comparación para resaltar semejanzas. Sino que la comparación y las semejanzas han de servir, por último, como ocasión para una meditación acerca de la convergencia de funciones entre el discurso filosófico, tal cual lo entiende Levinas y el discurso narrativo.

1 Dimensiones de la ceguera

Sobre una ciudad, que puede ser cualquiera, una misteriosa ceguera blanca se expande fulminante como el rayo. De manera súbita y exponencial multitud de hombres y mujeres se hunden, con los ojos abiertos, en un mar lechoso. Un blanco continuo, denso y uniforme cubre todas las cosas: suprime los colores, borra las formas, aniquila las figuras que la realidad presenta a una visión normal. El pánico se extiende tan rápido como la extraña epidemia y el gobierno interna en cuarentena a los primeros ciegos dentro de un manicomio

¹ Cf. A. Pintor Ramos, “Introducción a la edición castellana”, en: Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 24. Sigla: AE.

² José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*, trad. B. Losada, Buenos Aires, Suma de Letras, 2003. Sigla: EC.

monstruoso. Allí los ciegos, abandonados a su suerte y bajo control militar, se ven reducidos a padecer las peores condiciones imaginables. Sin comida, sin agua, sin cloacas, los internos van sucumbiendo poco a poco al hambre, a las pestes, a las peleas intestinas, e inexorablemente mueren revueltos en su propia mugre y en sus propias miserias. Pero, a pesar de la inhumana cuarentena, la epidemia no puede ser detenida. Velozmente se infiltra en la población entera, cae tanto sobre las gentes sencillas cuanto sobre las encumbradas. Todos se hunden en el mar blanco. Las fronteras entre los lugares de internación y el exterior se borran, y la ciudad se vuelve tan monstruosa como el manicomio en que se internó a los primeros afectados. Hordas de ciegos sucios y desarrapados recorren las calles pestilentes buscando rapiñar un poco comida, matándose unos a otros por una lata o un embutido, intentando sobrevivir a cualquier precio. En medio de ese infierno una persona, sólo una, ha conservado la vista. Se trata de la mujer de un oftalmólogo que se cuenta entre los primeros infectados. Para no abandonar a su marido, finge haberse quedado ella también ciega, por lo que las autoridades la ponen en cuarentena junto con su esposo en el manicomio en el que fueron encerrados los primeros ciegos. Allí comenzará ella su lucha por salvar la vida amenazada y la dignidad ultrajada de los ciegos que la rodean. He aquí, en apresurada y torpe síntesis, el meollo de la novela de Saramago.

Ahora bien, si nos preguntásemos qué es lo más terrible y, a su vez, lo más determinante de esta súbita ceguera, cuál de todos es su efecto más devastador, habremos de concluir que es la condición moral a la que arroja a todos los hombres: tanto a los afectados como a los que provisionalmente siguen viendo. Los que ven, para resguardarse de la epidemia, no sólo internan a los no videntes en verdaderos campos de concentración, sino que los ponen bajo el control de militares que los vigilan, que de tanto en tanto, movidos por el terror del contagio, matan gustosamente a alguno, y que en el fondo están esperando el momento de poder aniquilarlos a todos. Pero si el principio que rige la moralidad de los videntes es salvarse cada uno a cualquier precio, aun cuando ese precio sea el de ultrajar hasta límites inimaginables a los ciegos desvalidos y enfermos; no otro es el que rige la conducta y las relaciones entre los propios ciegos³. Entre ellos se roban la comida, se aprovechan de las mujeres, se engañan sin piedad. Incluso un grupo de ciegos armados y organizados cual una mafia se apodera por la fuerza del escaso alimento que llega a los internos desde el exterior y, para entregarles unas migajas a los otros ciegos, les exigen primero sus pertenencias y luego sus mujeres para someterlas a las vejaciones más denigrantes. Es precisamente esa ceguera moral, por la cual cada yo o bien ve en el otro un medio para realizar sus inclinaciones egoístas o bien lisa y llanamente lo ignora por completo, el efecto más devastador de la epidemia, la peor de las cegueras. Sin embargo, no es la ceguera física la que ha producido la ceguera moral, sino que se ha limitado a crear las condiciones propicias para sacarla a la luz en toda su agudeza, porque, como observa el propio Saramago, “es una vieja costumbre de la humanidad esa de pasar al lado de los muertos [y de todos aquellos que sufren] y no verlos”⁴. La ceguera social profunda, que se transparenta cuando la epidemia blanca se extiende por la ciudad, consiste precisamente en la indiferencia ante el rostro del otro sufriente y en la cerrazón en nuestro propio egoísmo que hacen que el pedido de misericordia que emerge del prójimo, abandonado e indigente, ya ni siquiera nos afecte. Si tratáramos de asir en términos conceptuales esa ceguera, diríamos que ella radica en el hecho de que el yo queda reducido a un mero *conatus essendi*; hasta tal punto cerrado en su propio interés por ser que no ve el rostro interpelante del otro y lo reduce a éste a la condición de mero instrumento de sus intereses. Si se tiene en cuenta lo dicho, fácilmente se advertirá que a esta ceguera moral a la

³ “Cómo está el mundo, preguntó el viejo de la venda negra, y la mujer del médico respondió, No hay diferencia entre fuera y dentro, entre aquí y allá, entre los pocos y los muchos, entre lo que hemos vivido y lo que vamos a tener que vivir” EC, p. 324.

⁴ EC, p. 400.

que apunta Saramago la acompaña una doble degradación en la condición de cada uno de los términos de la relación social: yo y otro. El yo se encuentra privado de su “sensibilidad originaria”, es decir, de su capacidad de ser susceptible a y de ser afectado por la manifestación del otro. Y el otro pierde su estatus de persona única e irreducible y se vuelve un mero instrumento que no puede manifestarse (hacerse visible) por sí mismo y exceder en su manifestación el ser que se le quiera imponer⁵. Ambas carencias o degradaciones son estrictamente correlativas.

El ciego moral del que nos habla Saramago está cegado por sus propios intereses, por su afán desmedido de sobrevivir e imponerse a cualquier costo. Por tanto, todo aquello que trascienda la realización de aquellos, escapa a su visual. Y como el sufrimiento del prójimo es por antonomasia otro y trascendente respecto del yo y sus intereses, es aquello que al yo no le va en modo alguno, puesto que no ha sido ni será nunca experiencia suya, la suerte de ese prójimo escapa a los ojos enfermos, es decir, a la sensibilidad y susceptibilidad trunca del ciego moral. Por ello mismo él no *se siente* siente interpelado por rostro alguno ni *siente* que *se* halla instado a responder. Sus ojos, viendo, no ven. Quedarse ciego significaría, en última instancia, no *sentir-se* responsable por el otro. Quedarse ciego significaría, entonces, dejarse obnubilar por el resplandor del *conatus* y permitir que en su luz blanca e incandescente desaparecan las formas, las figuras, los perfiles reales del rostro⁶ y, por tanto, desaparezca también mi responsabilidad por él. ¿Qué es lo que puede llevar a alguien a esta ceguera del alma? Toda ceguera moral –estimo– es, en el fondo, como la ceguera de nieve, causada por un exceso de luz. El yo, cegado por el resplandor de su propio poder, cree que él es todo o, lo que es lo mismo, que puede realizarse plenamente con independencia de los otros. Cuando un yo no advierte que sin los otros se hunde en sus propias limitaciones, que le marcan a fuego un destino, cuando no ve que la más plena de sus posibilidades es ser más que para sí mismo, y que esto sólo puede serlo siendo para todos, es decir, para que todos alcancen la plenitud de sus propias posibilidades, sucumbe a la ceguera⁷. Vivir en una sociedad sustentada sobre la firme convicción del éxito individual o, como diría con mayor agudeza Levinas⁸, sustentada en la *sobreindividuación* del yo que cree poder realizarse a espaldas de todos los otros y sin compartir el *conatus essendi* de los demás que son con él, es vivir en una sociedad de ciegos.

Pero la ceguera no es uniforme. Tiene dimensiones. Si la ceguera es no ver el rostro y, consecuentemente, no sentir responsabilidad ante el prójimo –si la ceguera es este germen de maldad– su consumación –que también es la consumación de la maldad– es eliminar la *posibilidad* de ver. Lo que concretamente significa asesinar al otro. Matar, aniquilar al

⁵ Habría que preguntarse si a esta degradación “ontológica”, en el modo de ser de los sujetos que constituyen los términos de la relación no se le suma una degradación religiosa. Si en la imposibilidad de dar cuenta del otro, que siempre puede manifestarse otro y trascendente respecto a toda objetivación que sobre él pretenda hacer el yo que ejerce el poder, se testimonia la infinitud de la vida y en esa infinitud la presencia misma de Dios, entonces la ceguera moral, la incapacidad de ver ningún rostro ni ninguna manifestación allende la del propio *conatus*, es también una ceguera religiosa: una incapacidad de advertir la presencia de Dios. En este sentido habría que interpretar el siguiente pasaje de *Totalidad e infinito*: “El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado –o santo– rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. (...) Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea (...) significa la intención divina de toda verdad. Esta ‘curvatura del espacio’ es, tal vez, la presencia misma de Dios.” Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 295. Sigla TI.

⁶ Hay que entender que rostro aquí no es sinónimo de cara, sino que tiene el estricto sentido levinasiano de aquello que en el otro me interpela y sucita mi responsabilidad.

⁷ En este sentido la responsabilidad levinasiana es lo que por excelencia nos deja ver que somos más que nuestro para sí y que sólo podemos ser plenamente los sí mismos que somos siendo para todos. Escribe Levinas:

“Responsabilidad cuya entrada en el ser (...) instaura una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta del que es para sí y se lava las manos respecto a las faltas y las desgracias que comienzan en su libertad o en su presente. Instauración de un ser que no es para sí, que es para todos, que es a la vez ser y desinterés.” AE, p. 185.

⁸ Cf. AE, p. 188.

prójimo sufriente, es eliminar la responsabilidad eliminando a todo aquel que me pueda hacer responsable. El sargento que quiere “achicharrar” a todos los ciegos⁹ para no tener que preocuparse más por ellos es el más ciego de todos y, también, el prototipo de la maldad humana. A esta consumación de la ceguera y de la maldad en el yo que ejerce el poder se corresponde, como su correlato en el otro que lo padece, la ceguera de la desesperanza. Escribe Saramago, “la ceguera también es esto, vivir en un mundo donde se ha acabado la esperanza”¹⁰. En efecto, lo que arroja a los ciegos del manicomio a destrozarse mutuamente, lo que lleva al asesinato, incluso a la mujer del oftalmólogo, la única persona en el internado cuyos ojos del cuerpo y del alma siguen sanos, lo que los hunde a todos ellos en la ceguera moral y en la lucha sin cuartel, no es el sufrimiento, sino la desesperanza, el ser conscientes de que ya nada pueden esperar de los que están afuera, porque los que están afuera no los ven. Sus prójimos, de quienes los que más sufren más necesitados están, no sólo se niegan a sentir la menor responsabilidad por hacer posibles sus vidas, no sólo no los ven, sino que quieren suprimir la posibilidad de verlos; quieren privarlos de toda libertad y de toda chance. Sólo les interesa dejarlos morir de hambre y pudrirse en el manicomio. Incluso sería para ellos aún mejor, como confiesa con sinceridad el sargento, directamente matarlos. No es por el sufrimiento que los ciegos se vuelven por completo ciegos morales, es por la desesperanza. Como bien advierte Levinas, “por el sufrimiento el ser libre deja de ser libre, pero no-libre, es aún libre”¹¹. Deja de ser libre, porque en el sufrimiento la dolencia nos arrincona a nuestra facticidad y somete nuestra voluntad. Pero no libre, el sufriente es aún libre, en tanto y en cuanto aún tiene tiempo, aún puede aplazar su muerte y conservar una cierta distancia respecto al presente que lo abruma. El sufriente, sometida su voluntad y privado de toda iniciativa por el dolor, siempre puede esperar paciente y pasivamente que desde el exterior yo haga posible su ser-posible y lo libere de su arrinconamiento en la facticidad. Esta situación – escribe Levinas– “en la que la conciencia, privada de toda libertad de movimientos, conserva una distancia frente al presente; esta pasividad última que se muda sin embargo en acto y en *esperanza* es la *paciencia*, la pasividad del sufrir y, sin embargo, el dominio mismo.”¹² Pero precisamente cuando se pierde toda esperanza, cuando no puedo en absoluto suponer que mi prójimo hará algo por hacer posible la posibilidad de todas mis posibilidades, que es mi vida, sino que sólo puedo esperar que me mate o me deje sólo en mi mortalidad, entonces se acaba toda paciencia y sólo queda la guerra, la lucha intestina. Una ciega, perdida toda esperanza de recibir comida o ayuda, vejada hasta el hartazgo, habiendo padecido como los más fuertes de entre los ciegos quitaron con inusitada crueldad el pan de la boca de los débiles¹³, decidirá quemarse viva y quemar con ella el edificio entero y todos los que allí sobreviven. Perdida toda esperanza en el prójimo sólo queda luchar hasta donde den las fuerzas, y se cambia el vivir para dar vida (la fecundidad) por el morir matando (la lucha). Y es que la lucha es la relación ciega entre los ciegos de responsabilidad y los ciegos de esperanza. Escribe Saramago: “luchar fue siempre, más o menos, una forma de ceguera”¹⁴.

La ceguera reconoce, por tanto, dimensiones. Es por esencia el quitar la vista del rostro y, consecuentemente, no sentir por él responsabilidad alguna. Se consume en el yo egoísta como abandono absoluto del otro a su mortalidad o como asesinato que quiere suprimir la responsabilidad por el rostro suprimiendo el rostro. La ceguera del asesinato no puede ver otro momento que el presente en el que se ejerce ilimitadamente el poder. El asesino ha negado su pasado más propio, un pasado anterior a todo ejercicio del poder: aquel

⁹ EC, p. 109.

¹⁰ EC, p. 282.

¹¹ TI, p. 252.

¹² Ibid.

¹³ Cf. EC, p. 284.

¹⁴ EC, p. 184.

pasado inmemorial en el cual fue puesta en el sujeto la capacidad o susceptibilidad de sentirse responsable por el otro. La ceguera que en el otro se corresponde a este ceguera consumada del egoísmo es la ceguera de la desesperanza. El desesperado no puede ver otro momento que el presente de la desesperación. Para él ya no hay futuro, porque, no habiendo otro que lo saque de la desesperación y el sufrimiento que lo arrinconan y exceden sus posibilidades y su voluntad, no queda futuro alguno. La única relación posible entre ambos es también una forma de ceguera: la lucha que hace que aquel para el que no hay pasado ninguno que lo conmueva y aquel que no espera ningún futuro que lo libere, en el uno contra otro de la lucha, vayan destruyendo el presente.

La irresponsabilidad es para Levinas, una forma de ceguera, es el negarse a sí mismo la susceptibilidad de seres sensibles ante la manifestación del rostro. La ceguera del ensayo de Saramago es más que una epidemia. Es no querer ver a los que sufren, ser insensible ante la miseria humana. Por eso puede escribir el premio nobel portugués, refiriéndose a los habitantes de esa ciudad que bien podría ser la nuestra: “Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven.” No ven que, como lo dicen las últimas palabras de la novela “la ciudad aún esta allí” con sus injusticias, con sus miserias, con sus ignominias y, sobre todo, con sus rostros. Pero no sólo las significaciones de la ceguera en el ateo Saramago y el religioso Levinas son convergentes. También para ambos una y la misma es la lucidez.

2 Visiones de la lucidez

Si la ceguera es moral, moral también lo ha de ser la lucidez. Tres son las visiones fundamentales del sujeto lúcido, representado en la novela de Saramago por la mujer del médico, vidente en una sociedad de ciegos. Esas tres visiones están interrelacionadas y podría decirse que las dos últimas constituyen el horizonte de sentido en el que la primera se inscribe, la luz que hace posible la primera visión

2.1 Responsabilidad hasta la substitución

La primera visión es precisamente la experiencia de la responsabilidad irrecusable por el prójimo o, en términos levinasianos, el padecimiento (es decir, el no poder evitar experimentar) de la in-condición (esto es, de una instancia prevoluntaria constitutiva del sujeto) de sí mismo (a saber, de estar *sujetos a* tener que responder por el rostro que nos salga al encuentro y constituidos a partir de su interpelación que nos emplaza como responsables¹⁵). Esta visión, el padecimiento de nuestra ipseidad ética, guarda un rasgo en común análogo con toda visión sensible: su carácter de imposición fáctica. En cuanto abrimos los ojos al mundo, no podemos no ver las imágenes que desde el mundo se precipitan sobre nosotros, asimismo, en cuanto nos experimentamos a nosotros mismostros mismos, no podemos no sentir nuestra propia ipseidad responsable. Es precisamente esta característica de dato fáctico, que se nos impone más allá de toda intencionalidad constituyente, lo que hace que el sí mismo pertenezca al orden pasivo de la sensibilidad. La lucidez radicaría, pues, en primer lugar, en esta apertura de los ojos del espíritu, en esta apertura de la conciencia moral, que impide que el sujeto se evada o se dis-traiga por medio de cualquier excusa (de cualquier razón para justificar su abandono del otro) de su incondición de responsable, que lo constituye como sí mismo. La lucidez radicaría, en última instancia, en confesar la imposibilidad de evadirse sin negarse como sujeto, sin fingir ser lo que no se es. En la novela de Saramago la confesión suena en los labios de la mujer del médico con estas palabras: “Hay que poner remedio a este

¹⁵ Entiéndase bien, ser sí mismo no es una actitud que decida tomar el yo que desea identificarse como sí mismo, sino el pasivo ya siempre estar sujeto a o acusado por todo y todos.

horror, no aguanto más, no puedo seguir fingiendo que no veo.”¹⁶ Y agrega: “Cómo quieres que siga mirando estas miserias, tenerlas permanentemente ante los ojos y no mover un dedo para ayudar.”¹⁷ En estas palabras se trasunta la sinceridad original del sujeto, que confiesa su imposibilidad de no sentirse concernido por la miseria de su hermano, que confiesa, en otro términos, que, como lo adviertiese Levinas, no es una roca encerrada en sí ni una conciencia encerrada en su para sí, sino un sí mismo ex-puesto, fuera de su en sí y de su para sí y, por tanto, concernido y responsable por el otro. Cabría preguntarse si la conciencia moral no se agota en abrirse a esta incondición fáctica de responsable, y si aquello que propiamente puede calificarse de bueno no *en* el sujeto, sino *del* sujeto, es decir, su propio mérito moral, es no negarse *a sí mismo*, es decir, no “fingir que no ve” y que no se halla concernido por la miserias que lo rodean. Si así fuese, el mérito del sujeto no radicaría en una acción, sino en una pasión: en padecer la fáctica incondición de responsable. La acción consistiría en la actitud –que implica ya comprensión e inteligencia– por la cual el sujeto, fingiendo, busca una razón –una excusa– que lo dis-traiga de su facticidad originaria haciéndole proclamar ¿qué tengo que ver yo con todo esto? Cabría incluso preguntarse si buscar una razón para fundamentar la ética no es ya traicionar el carácter fáctico de la responsabilidad padecida por el sí mismo en tanto sensible o susceptible al rostro con anterioridad a cualquier razón. Como si fuera necesario buscar una razón para decir que estamos viendo cuando abrimos los ojos, como si no viéramos antes e independientemente de cualquier razón¹⁸. Ver, ser lúcido, significa propiamente pues, tanto para Saramago cuanto para Levinas, sentirse concernido por la miseria del prójimo que clama por mí sin decir palabra, y que lo hace incluso más allá de su voluntad, por la mera expresión de su rostro sufriente. Ver, ser lúcido en el más alto grado, no significa meramente la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) que me lleva a realizar mis propias posibilidades, sino la conciencia (*Gewissen*) de que las posibilidades del otro son también cuestión mía. Es precisamente la visión la que nos lleva a poner en acto el “ser-para-otro”, que la subjetividad padece o al que se encuentra llamado, y convertirlo en servicio concreto al prójimo. Por ello puede decir la lúcida mujer del médico que “una persona que viera podría encargarse de repartir los alimentos entre todos los que están aquí, hacerlo con equidad y criterio”¹⁹.

Pero Saramago y Levinas no sólo convergen en su noción de lucidez como el no-poder-no-sentirse-responsable (“sin fingir” como dice Saramago, “sin alienación o sin falta”²⁰ como afirma Levinas) por el otro, es decir, no sólo convergen en “ver” el carácter de “asignación irrecusable” de la responsabilidad, sino también en la determinación de esa responsabilidad como impostergable, originaria, ilimitada e insatisfactible. Así, en lo que al carácter impostergable atañe, para Levinas lo propio de la asignación es su “urgencia

¹⁶ EC, p. 183.

¹⁷ EC, pp 183-184.

¹⁸ En tal sentido declara la mujer del médico: “Por favor no me preguntéis qué es el bien y qué es el mal, lo sabíamos cada vez que actuábamos en el tiempo en el que la ceguera era una excepción, son sólo modos diferentes de entender nuestra relación con los demás, no la que tenemos con nosotros mismos, en esa no hay que confiar” (EC, pp. 368-369). El bien y el mal ya están dados en nuestra relación con el otro. De lo que se trata es tan sólo de no negar que los vemos, de no negar que somos responsables y, así, pervertir o “entender mal” nuestra originaria relación de responsabilidad para con el otro. El hombre lúcido sabe que bien y mal no son más que modos de entender esta relación: el cargar con ella o el esquivarla. Bien y mal significan, pues, ante todo, ética y no ontológicamente: no es bueno o malo algo porque se adecue o no a la preocupación del yo por relacionarse consigo mismo en su relación con el otro, en tanto y en cuanto reconduce ese otro a la representación que los intereses y las intenciones del yo le imponen (de esa relación del yo consigo mismo “hay que desconfiar”). Por el contrario, el bien se da en la responsabilidad en la cual el yo revierte en sí mismo para el otro en tanto que tal.

¹⁹ EC, p. 184.

²⁰ AE, p. 148.

extrema”²¹: “no tengo tiempo de plantarle cara”²², porque el prójimo ya me concierne antes de que yo lo reciba y su asignación no me deja tiempo para acomodar la respuesta a mis intereses. Así también para la mujer del médico “hoy es hoy, mañana sera mañana, y es hoy cuando tengo la responsabilidad, no mañana, si estoy ya ciega” La urgencia de la asignación, que es hoy, que es ahora, no admite postergaciones. Mañana puede que ya no pueda ayudar, puede que sea demasiado tarde. La asignación, justamente por su carácter urgente, antepone a los intereses del yo las necesidades del otro. En lo que al carácter originario respecta, ambos autores advierten con claridad que la responsabilidad no requiere de ninguna razón para fundamentarse, no es el resultado de ningún pacto social, ni de constructo teórico alguno, sino un *factum* originario: soy responsable porque estoy ahí, porque no puedo evadirme. Así, para Levinas, el prójimo me concierne antes de toda asunción antes de todo compromiso consentido o rechazado. Él no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género, sino que “la comunidad con él empieza en mi obligación a su vista”²³, es decir, mi responsabilidad es anárquica: ella es el origen y no se origina de nada. Acaece por el mero hecho de estar arrojado u obligado a ver el sufrimiento del otro, por el mero hecho de ser sí mismo. En el mismo sentido la mujer del médico, cuando su marido le pregunta cuál es esa responsabilidad que ella siente que carga hoy y no mañana, contesta sin ambages: “la responsabilidad de tener ojos cuando los otros los han perdido”²⁴. Se es responsable por el mero hecho de tener ojos, de no poder no poder responder. La responsabilidad, la conciencia moral, no son un producto, son un *factum* originario: el *factum* de ser hombres. Finalmente, en lo que al carácter ilimitado e insatisfactible concierne, para Levinas el sujeto, precisamente por el carácter anárquico de la responsabilidad y por hallarse expuesto a todo y a todos, no puede decidir libremente de qué es responsable y de qué no, sino que debe cargar con la responsabilidad “por todo y por todos”. Por lo tanto, su responsabilidad ilimitada va más allá de sus fuerzas y nunca puede decirse que ha cumplido: siempre llega con retraso, la respuesta siempre está en deuda. Es la misma lucidez que sobre el carácter ilimitado e insatisfactible de la responsabilidad tiene la mujer del médico. Cuando su marido le hace notar que no podrá guiar ni dar de comer a todos los ciegos del mundo, contesta: “debería”²⁵. En ese “debería” se encierra el sentido entero de la noción levinasiana de substitución en la que se consuma la responsabilidad originaria.

Para Levinas la substitución es el modo en que el sí mismo se libera de todo interés para sí y llega a su consumación como absolución de sí²⁶, lo que concretamente significa tener que ponerse en el lugar de todos y responder por todo y por todos²⁷ hasta el límite mismo de sus fuerzas. Acorralado a sí, acusado por cada rostro que, sin decir palabra, por su mero estar, lo saca de su cómodo “lugar al sol”, de su “ahí” en el universo, el sí mismo se encuentra arrojado fuera del ser o, mejor aún, bajo el ser, teniendo que soportar el peso entero del universo. Escribe Levinas: “El sí mismo es sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo.”²⁸ Y se trata de una responsabilidad que me consume y que no reconoce límite alguno. Otra vez Levinas: “Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí, Ser sí mismo –condición de rehén– es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.”²⁹ La

²¹ AE, p. 149.

²² AE, p. 150.

²³ AE, p. 148.

²⁴ EC, p. 336.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. AE, p. 183.

²⁷ Cf. AE, p. 185.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ AE, p. 187.

lucidez, llevada a su más alto grado, es aceptar que la responsabilidad llega propiamente hasta la substitución. Necesitado por todos, el lúcido ve claramente que se encuentra emplazado a tener que darse por entero a todos, sin esperar reciprocidad ninguna a cambio. Él sabe muy bien que substituirse implica incrementar el grado de exposición a los otros y, consecuentemente, las responsabilidades y el peso del universo que se apoya sobre el sujeto, hasta el punto de quedar convertido en rehén de esos otros. Lo sabe el oftalmólogo ciego, quien le advierte a su mujer: “Lo más seguro es que [los ciegos] intenten hacer de ti una esclava, tendrás que atenderlos a todos, cuidar de todo, te exigirán que los alimentos, que los laves, que los acuestes y los levantes, que los laves de aquí para allá, que los suenes y les seques sus lágrimas, te llamarán cuando estés durmiendo, te insultarán si tardas en acudir.”³⁰ Su mujer, asumiendo su sí mismo hasta la absolución de sí, hasta la mismísima substitución, le contesta: “Y tú, cómo quieres que siga mirando estas miserias, tenerlas permanentemente ante los ojos y no mover un dedo para ayudar.”³¹ Si la mujer puede pronunciar estas palabras, que la colocan precisamente en condición de rehén, ello es sólo posible porque, contra lo que opina su marido, demasiado preocupado por las *consecuencias derivadas* de esta incondición, ella sabe que nunca es suficiente lo que se hace y que siempre, de un modo u otro (por ejemplo, pensando en las consecuencias) estamos tratando de ocultar nuestra exposición y evitar ser vistos. Por ello al “ya es mucho lo que haces”³² de su marido le responde “qué hago yo, si mi mayor preocupación es evitar que alguien se dé cuenta de que veo”³³. Y el que ve debe asumir su responsabilidad por todo lo que ve, debe substituirse hasta llegar al extremo de gratitud e irreciprocidad que significa hacerse cargo de las miserias y de las faltas de aquellos que nos han sido ingratos, que nos han faltado. Nuevamente la mujer del médico nos da un ejemplo viviente de tal gratitud y de tal irreciprocidad cuando lleva a su propia casa a aquella chica ciega de las gafas oscuras que se había acostado con su marido y le confiesa que a pesar de ello o tal vez precisamente por ello la siente “como una hermana”³⁴. La lucidez, la visión de que el yo es más que yo: es sí mismo hasta convertirse en término de substitución, significa precisamente la experiencia de la irrestricta fraternidad humana. Por ello mismo aquellos que dicen tener ojos en este mundo de ciegos (los filósofos) no pueden considerarse superiores a sus hermanos sufrientes, sino que, con la heroína de Saramago, debieran poder decir, “no soy reina, no, soy simplemente la que ha nacido para ver el horror”³⁵. Y tal “ver” no es ninguna teoría, no es ninguna observación desinteresada, sino que es ya un padecimiento, incluso un exceso de padecimiento respecto al propio padecimiento de los que sufren el horror, porque el lúcido no sólo padece el horror que ellos padecen, sino que padece el tener que verlo: “Vosotros lo sentís, yo lo siento y, además, lo veo.”³⁶ Podríamos preguntarnos empero, como lo han hecho muchos críticos de Levinas, si no es acaso una exigencia sobrehumana poner sobre el hombre el peso entero del horror del universo. Podríamos preguntarnos si no es necesario encontrar un límite para la lucidez, si no hay un punto en el que debo confesar que no soy Dios, ni siquiera héroe, y que no puedo redimir el mundo entero. A este cuestionamiento da también la única respuesta auténtica (es decir, la única que no falsea el sentido originario de la substitución) el personaje de Saramago cuando, interpelada acerca de hasta cuándo aguantará la carga de seis personas que no se pueden valer por sí mismas, responde: “Aguantaré mientras pueda (...). Llegaré hasta donde sea capaz, no puedo prometer más”³⁷. Y es que prometer más hubiese sido transformar la respuesta desinteresada al otro en

³⁰ EC, p. 183.

³¹ EC, pp. 183-184.

³² EC, p. 184.

³³ Ibid.

³⁴ Cf. EC, p. 337.

³⁵ EC, p. 369.

³⁶ Ibid.

³⁷ EC, p. 413. Cf. también pp. 184, 186 y 207.

un compromiso por realizar un objetivo del yo y, así, transformar la substitución para-otro en proyecto para-sí.

Pero porque el lúcido sabe que está expuesto a todo y a todos, porque ve nítidamente la multitud de rostros que por él claman, porque no le quita los ojos al cúmulo de responsabilidades que lo abruma y lo empujan hasta el límite mismo de sus fuerzas, precisamente por todo ello la lucidez no es nunca absoluta, sino que, como lo ha advertido con claridad Saramago, a mi parecer con más claridad que el propio Levinas, la lucidez lo es siempre en la tentación de querer ser ciegos. Por ello la protagonista de la novela en un arrebato de sinceridad dice: “la verdad es que ya me flaquean las fuerzas, a veces me sorprende deseando ser ciega también para ser igual que los otros, para no tener más obligaciones que los demás”³⁸. La lucidez es lucidez resistiendo a la tentación. Y sólo puede resistirla porque es tanto lucidez en la tentación cuanto lucidez en la esperanza. ¿Esperanza en qué? En que todos recuperen la vista. En que, como en la novela de Saramago, todos puedan gritar: “veo, veo”. Sólo cuando todos veamos, cuando todos experimentemos que la individuación “que consiste para mí en no ser *a la vista* de todo, no lo es más que porque yo soy *por la vista* para todo lo que hay”³⁹, sólo entonces acaecerá lo que Levinas llama “la expiación del ser”⁴⁰. Mas, qué puede significar expiar el ser, sino redimir el mundo de toda forma de injusticia y oprobio, anticipando así en este mundo del uno contra otro un verdadero Reino de todos para todos, en el que cada hombre despliegue en armonía el conjunto de sus posibilidades. Pues sólo en un Reino tal el ser, que es posibilidad, podría ser plenamente: estaría expiado. Entre la tentación de la ceguera y la esperanza del Reino resiste la lucidez. Y si bien el lúcido, ante la desmesura de la carga que lleva sobre sus hombros, una y otra vez cae de rodillas y sucumbe a la tentación, si bien él, por sí sólo, no puede consumir la expiación del ser, puede, persistiendo en la lucidez, hacer algo no menos noble ni menos digno: justificarlo.

2.2 La justificación del ser.

Cuando se incendia el manicomio en que los ciegos habían sido internados, estos escapan al exterior. Al hacerlo, descubren que el adentro es igual que el afuera y que ya no queda en la ciudad vidente alguno, con excepción de la mujer médico. Guiados por ella a través de las calles infectas, los seis ciegos que conforman su grupo más cercano intentan regresar a lo que antes de la epidemia fueron sus hogares y sus seres queridos. Entre ellos se cuenta la chica de las gafas oscuras. Llega a su casa, pero sus padres no están. La mujer del médico sabe que la chica no puede quedarse allí sola y ciega, esperando morir de hambre y, como a los demás del grupo, le pide que la acompañe a su propia casa. La chica de las gafas oscuras no ignora que la mujer del médico, por ser la única que ve, es decir, por ser la única que *puede* hacerlo, deberá hacerse cargo de todos, por ello le advierte: “vamos a chuparte la sangre, vamos a ser como parásitos”, a lo que la mujer del médico responde: “no faltaban parásitos cuando veíamos, y en lo que dices de la sangre, para algo ha de servir, aparte de para sustentar el cuerpo que la transporta, y ahora, vámonos a dormir, que mañana es otra vida”⁴¹. Estas palabras sencillas, pero de implicancias profundas, expresan lo que constituye la segunda visión del sujeto lúcido, a saber: que no alcanza con ser, que no basta con que la sangre fluya para oxigenar el cuerpo que la transporta, sino que, además, la sangre que me mantiene vivo y me permite ser ha de servir para algo, es decir, el ser tiene que justificarse. Y se justifica sirviendo. Esta segunda visión, este no poder evitar experimentar que el ser nos ha

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *AE*, p. 188.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *EC*, p. 413.

sido dado no meramente para ser, sino que el ser necesita justificación, es inescandible de la primera visión. Sólo aquel que no ha quitado la vista de su *ser-responsable*, puede lúcidamente experimentar que el ser requiere justificación. En efecto, el lúcido que, como decíamos apenas hace un instante, es aquel que no se niega a ver el *factum* de estar expuesto a todo y de ser susceptible de responder por todo, padece su *ser* como requerimiento a *ser para* todo otro y, haciéndolo, padece el ser no como aquello que meramente es, sino como aquello que pugna o tiende a justificar su ser. La experiencia de la responsabilidad por el otro conlleva, pues, necesariamente, a la visión del horizonte en el cual esa experiencia es posible, a saber, que el ser necesita justificarse. El hecho de que el sujeto lleve dentro de sí esta necesidad de justificar su ser –o, lo que es lo mismo, de trascendencia– no implica una autodenigración del sujeto, sino que “refiere de un modo radical la incapacidad del ser en tanto es puro ser de darle a los entes una razón de ser suficiente.”⁴² El lúcido comprende que el ser, por sí mismo, no puede justificarse. El ejercicio del *conatus*, la perseverancia en el ser, nunca le darán al ente una razón para ser. La onto-logía, la inteligencia del ser, puede determinar el ser, puede afirmar que el ser es así o asá, pero no puede darle una razón que lo justifique. La onto-logía, como todo lo que hace el hombre, si quiere tener algún sentido y no ser un ejercicio ciego, necesita para ella una razón que la justifique y, siendo que esta razón no puede hallársela en la mera persistencia en el ser, sino en el “para” para quien el ser es, la ontología supone la ética, que sería, entonces, el verdadero origen del sentido. Pues para que algo tenga sentido y razón y no se agote en el mero hecho bruto de ser, es necesaria –como lo ha visto con claridad Levinas y lo ha vivido en sangre propia la heroína de Saramago– “en algún lugar o de alguna manera detrás de la perseverancia del ente (...) en su ser, o detrás de su *conatus essendi*, o detrás de su identidad afirmándose por sí misma en su egotismo o egoísmo, la responsabilidad del uno por los otros, una inversión del para sí en para el otro y así ya el temor del uno por el otro”⁴³. Es necesario, pues, hacer irrumpir en el ser aquel impulso que padece el sujeto lúcido de estar en el mundo para algo más que para meramente ser, es decir, es necesario un poco de humanidad o espiritualidad, a través de la cual lo que es no sólo es, sino que merece ser, y a través de la cual también “el curso imperturbable de ser efectuado por los mundos –o por los entes– se justificaría por el desinteresamiento de un hombre que responde del otro hombre”⁴⁴. Aquí encontramos una segunda visión en la que Saramago y Levinas convergen: la relación originaria e irrenunciable del hombre lúcido con el ser no es la comprensión –no es ontología– no es la fundamentación –no es lógica–, sino que es la justificación del ser –es ética. En efecto, si, en primer lugar, sólo hay ser, es decir, sentido y no meramente existencia material bruta, en la relación del hombre con el ser; si, en segundo lugar, la relación originaria del hombre con el ser, esto es, aquella sobre la base de la cual se entiende toda otra relación, requiere una justificación, entonces debemos convenir con Levinas en que *la ética constituye el origen del sentido*. El absurdo del mundo de los ciegos que minuciosamente describe Saramago a lo largo de las páginas de su novela, el sinsentido de la existencia de seres abandonados a la mera lucha por continuar siendo, son –a mi parecer– la mejor prueba de que Saramago suscribiría esta tesis levinasiana. Expresamente la suscribe la mujer del médico con las siguientes palabras: “Un día, cuando comprendamos que nada bueno y útil podemos hacer por el mundo, deberíamos tener el valor de salir simplemente de la vida.”⁴⁵ Si esto es así, si no vale la pena existir sin justificar éticamente nuestra existencia, podríamos ir más allá y preguntarnos si el ser de todo lo que es, si el mundo mismo o, para decirlo en términos bíblicos, la creación, se nos revela originariamente

⁴² E. Levinas, «De la prière sans demande. Note sur una modalité du judaïsme», en : *Les Etudes Philosophiques*, 38 (1984), n. 2, abril-juin, p. 160.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *EC*, p. 413.

no como mero ser, no como materia, ni siquiera como lo que tiene que ser comprendido (la comprensión tendrá sentido si previamente es posible justificarla), sino ya clamando para que el hombre lo justifique, exigiendo ser redimido de su materialidad bruta. De allí que Levinas pueda hablar no sólo de un condicionamiento del para-sí, sino también del en-sí por la responsabilidad incondicionada del ser para-otro⁴⁶. Este condicionamiento o esta anterioridad de la justificación en relación con el ser “no es más que la afirmación del sentido ético de la creación, y concuerda con el Salmo 82.5 en el cual la injusticia es equiparada al estremecimiento de los cimientos de la tierra”⁴⁷.

Se me permitirá en este punto hacer una breve digresión. Bien podría criticárseme aquí que no viene al caso traer a colación ni los Salmos ni las categorías hebreas de creación, revelación y redención para elucidar el sentido de la pasión de la mujer del médico por hacer algo “bueno y útil” que justifique su vida. Se me criticará que tampoco hay por qué introducir subrepticamente una lectura religiosa de la obra de un ateo. No apelaré, para defenderme, al recurso metodológico que nos dice que la obra y sus personajes reclaman independencia respecto de su autor y tienen vida propia, por lo cual el ateísmo declarado de la persona Saramago no tiene metodológicamente ningún privilegio hermenéutico por sobre el judaísmo levinasiano para interpretar las palabras de nuestra heroína. Me limitaré, en cambio, a preguntar, a quien tal crítica interpusiese, ¿qué es lo que lleva a la mujer del médico a necesitar justificar su ser y volverse responsable por los otros hasta el límite de sus fuerzas? ¿Qué es lo que la lleva a no poder quedarse conforme con disfrutar de la ventaja comparativa en la lucha por sobrevivir que le daría la vista respecto de todos los demás que están ciegos? ¿Qué, lo que hace que no pueda mirar las miserias humanas sin mover un dedo para ayudar? Levinas respondería, le diría yo a tal crítico, que ese *factum* originario de la no indiferencia por el otro es la huella o testimonio de Dios. El propio pasar de Dios por el mundo a través del hombre. Pero además agregaría que, tratándose aquí de no interpretar aviesamente a uno por el otro, habría que dejar responda el propio Saramago o, mejor aún, que la novela hable por sí misma. Entonces citaré uno de los pasajes para mí más lúcidos de la obra entera. Aquel pasaje en que un grupo de ciegos escucha reflexionar a la mujer del médico, quien trata de explicarles confusamente a los otros por qué no puede permanecer indiferente ante el horror. Les dice que no le pregunten qué es el bien y qué el mal, tal vez no los pueda definir, pero, como cualquier hombre digno “que no haya bajado hasta la abyección”, sabe (o mejor sería decir siente) que bien y mal se juegan en la relación con los demás. Por eso mismo sus ojos no pueden no sentir el horror cuando lo ven. El grupo de ciegos, conmovido, hace silencio. No hay preguntas. Sólo su esposo agrega que, si alguna vez vuelve a ver, va a mirar profundamente a los ojos de los demás, cómo si estuviera viéndoles el alma. Es entonces cuando la chica de las gafas oscuras, reflexionando en voz alta y tratando de explicarse para sí las palabras de la mujer del médico y de su esposo, tratando de comprender la bondad de esa mujer que se da a todos ellos hasta el límite de sus fuerzas, de un modo que el narrador califica de sorprendente para una persona que no ha hecho estudios avanzados, dice: “Dentro de nosotros hay algo que no tiene nombre, eso es lo que somos.”⁴⁸ Me pregunto si estas palabras no encierran los avanzados estudios fenomenológicos de Levinas acerca del testimonio de Dios y “la espiritualidad del alma”. Al menos a mí, al leerlas, me dejan la impresión de que Saramago, o por lo menos su personaje, aún no adscribiendo a confesión alguna, es religioso en el más profundo de los sentidos del término.

2.3 El verdadero acaecer del tiempo

⁴⁶ E. Levinas, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *EC*, p. 369.

Si el ser concebido por la ontología como comprensión del ser acaece en el horizonte de un tiempo que se da a su vez como la distensión extática del ahora presente hacia sus horizontes de advenir (esperas) y retrovenir (retenciones), sincronizados en y contenidos precisamente por el ahora en que se da la comprensión, también el ser concebido como lo a justificar abre y se abre en su propio horizonte temporal. En efecto, la justificación del ser representa, para el sujeto anclado al presente y al hecho bruto de que es y persiste en su ser, su futuro. Pero no se trata de un mero advenir desde el presente, no se trata de un futuro que esté contenido en el presente del ser y que podría proyectarse desplegando las posibilidades del ser que *ya soy*, no se trata del futuro de mi presente, sino del futuro auténtico, del futuro respecto del presente. Y se trata de un futuro tal porque no se temporaliza a través de la proyección extática de mi conciencia de ser, sino en el lapso en el cual me encuentro con el otro en tanto Otro y la correlación genera un “ahora que” impredecible, que no estaba contenido en ninguno de los ahoras previos; inaugura un momento que no es la excrecencia de ningún momento previo suyo ni mío, sino que reanuda la continuidad del tiempo a través del hiato o la discontinuidad que representa la generación de una nueva relación.⁴⁹ La justificación del ser, padecida por el sujeto como su tarea más propia, sólo es posible, como vimos, si puedo salir del encierro en mi conciencia y en la prolongación extática indefinida de mi presente –si salgo de mi ceguera y mi encierro en mí– y me lanzo al encuentro con el otro, de modo tal que en el uno-para-el-otro de la correlación uno y otro no sólo sean, sino que justifiquen ser. Pero lanzarme hacia el otro es lanzarme precisamente hacia lo Otro, hacia el futuro que este presente no puede contener. Justificar el ser, entonces, nos abre ya no meramente hacia el advenir extático del ahora, que es y adviene a su seguir siendo (sin por ello justificarse), sino hacia el futuro auténtico, para lo cual siempre necesito del Otro y de la correlación. Por ello, haciendo posible que para el otro haya futuro –que esto significa pasar del hecho bruto de ser al de darle una razón a mi ser más allá de seguir siendo–, hago concomitantemente posible que para mí haya un verdadero futuro. Pero, paradójicamente, esto es sólo posible si vuelvo a mi pasado más pasado, a ese pasado que no es retrovenir a ningún momento previo del que hubiera emanado extáticamente este ahora, es decir, si vuelvo a aquel pasado pre-histórico o a-nárquico en que entró en mí “eso que no tiene nombre” y que es lo que verdaderamente soy. Sólo volviendo al momento de mi creaturalidad y atendiendo a mi incondición de sujeto a todo, al que en su ser le va más que el interés por seguir siendo lo que ya es (por extender el presente), sino que le va también justificar su ser haciendo que todos puedan ser⁵⁰ (siendo para-todos), es posible abrir un futuro auténtico. Y sólo porque el sujeto que ha vuelto a su pasado más extremo puede abrirse a un futuro auténtico, sólo por ello el presente tiene para él sentido, sirve para algo y es más que la *re-presentación* de un ahora sempiterno. Es un presente realmente viviente, en el que a cada instante se renueva la posibilidad de la vida misma. Y precisamente en cada instante en el cual el sujeto, reactualizando el pasado más pasado (su responsabilidad por todo), pugna por hacer posible el futuro más futuro (la plenitud y consumación de todas las vidas), se encuentran, cual si pasaran a través de él sin que se las pueda sincronizar en una representación, las tres

⁴⁹ A nadie ha de serle ajena la cotidiana experiencia del aburrimiento, en el cual el sujeto, ya sea que esté físicamente solo o con otros, pero sin interesarse en absoluto por ellos o por la relación, experimenta la sensación de que el tiempo no pasa nunca, de que el presente se perpetúa. El tiempo deviene entonces una prisión. En esos casos es siempre la efectiva llegada de otro que se involucra en la relación, lo que introduce lo nuevo que nos saca del presente continuo, y permite por medio de un quiebre que salgamos de la prisión y vayamos hacia el futuro.

⁵⁰ Justificar el ser que nos ha sido dado no puede significar simplemente ser lo que ya somos, sino acrecentar ese ser, hacer que por mi ser haya más ser, más ello nuevamente sólo es posible si me va la suerte del otro.

dimensiones del tiempo auténtico: el pasado anárquico, el futuro utópico⁵¹ y el presente constantemente renovado. Entonces acaece verdaderamente el tiempo. El tiempo que es más que el fluido de un continuo homogéneo, siempre igual a sí mismo, siempre presente. El tiempo que también es más que el despliegue extático de los matices del ahora en ese continuo. El tiempo que es verdadero tiempo, porque es más que el fluir de un constante presente, ya sea un presente plenificado por sus éxtasis (filosofía), o una mera forma homogénea y vacua (ciencia). El tiempo que tiene un pasado verdaderamente pasado, al punto que no puedo re-presentarme aquello que en el pasado me hizo susceptible a y, por ende, responsable por el futuro de todo y de todos; un futuro verdaderamente futuro, al que no puedo pro-yectar porque para que acaezca necesito del otro y del encuentro, y un presente que se renueva con cada encuentro efectivo. Es precisamente el encuentro el instante en que se cruzan o coterporalizan las tres dimensiones del tiempo, porque el encuentro vivo es puro presente, pero un presente al cual desde siempre me encuentro impelido y gracias al cual el futuro es posible como futuro entre todos y para todos. Este es el horizonte temporal propio en el cual el se juega, antes de toda significación ontológica, el significado ético del ser. De cara a ese juego, en el que lo que se juega no es nada más ni nada menos que la vida misma, precondition de cualquier inteligibilidad, sólo caben dos actitudes fundamentales estrictamente correlativas: aquella que Levinas llama “justificar el ser” y esta otra que Rosenzweig llama “tomar en serio el tiempo”⁵², y que consiste en no reducirlo al presente en el que el ser es sin justificarse, sino, muy por el contrario, en abrirse en cada instante de encuentro al pasado desde el cual se se me requiere justificar el ser y al futuro que esa justificación hace posible.

“Justificar el ser” y “tomar en serio el tiempo” he aquí las dos actitudes fundamentales que constituyen el horizonte ético dentro del cual es posible una conducta como la de la mujer del médico. “Justificar el ser” y “tomar en serio el tiempo” son la luz de su lucidez. Son la luz por la cual ella ve que tiene sentido ser responsable hasta el límite de nuestras fuerzas. El lúcido debe, ante todo, ser sensible a la luz. Y ella mejor que nadie siente que “para algo ha de servir la sangre aparte de para sustentar el cuerpo que la transporta”, que no basta con ser, que, para decirlo con otras palabras –las de Levinas–, hay además, que “justificar el ser”. Y ella mejor que nadie siente que “mañana es otra vida”, que no hay que resignarse a la ceguera y la abyección, que la mera continuidad del presente en la que el ser ciegamente es no agota la historia; en otras palabras –las de Rosenzweig – ella siente que hay que “tomar en serio el tiempo”⁵³. Por ello, aunque no sabe si habrá futuro (si no fuera incierto no sería un verdadero futuro, estaría ya contenido en el presente), sabe que hay que vivir este presente⁵⁴ para que lo haya, porque –en palabras de Saramago– “sin futuro el presente no sirve para nada, es como si no existiese.”⁵⁵ La mujer del médico, que sabe que el futuro es incierto, sabe por ello también que en verdad es posible que la humanidad acabe perpetuando la ceguera y el presente, “acabe consiguiendo vivir sin ojos”⁵⁶. Pero –de nuevo Saramago– “entonces dejará

⁵¹ Utópico porque aún no tiene lugar en el presente, es incierto, no es el mero desarrollo de este ahora, sino precisamente el no-lugar, el lugar que no está dado pero hacia el cual su pasado anárquico empuja o implele al sujeto

⁵² Franz Rosenzweig, “Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‘Stern der Erlösung’”, en: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/ Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2001, p. 223.

⁵³ Tal vez en este sentido hay que considerar la siguiente observación del narrador, que, a una primera lectura, podría parecer circunstancial o anecdótica: “Los relojes de todos ellos estaban parados, se olvidaron de darles cuerda o creyeron que no valía la pena, sólo el de la mujer del médico seguía funcionando” (EC, p. 102). Sólo ella no se resignaba a la ignominia, sólo para ella era posible quebrar el presente nefasto de la epidemia y dejar nacer un nuevo futuro, sólo para ella seguían verdaderamente corriendo las agujas del reloj.

⁵⁴ “No se si habrá futuro, de lo que ahora se trata es de cómo vamos a vivir este presente” EC, p. 341.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

de ser humanidad”⁵⁷. Habrá perdido no sólo el futuro y, con él, la ocasión de renovar el presente, sino que también habrá perdido su pasado más auténtico, aquello que lleva desde siempre en sí y la hace humanidad. De todas las pérdidas posibles la peor es la pérdida del tiempo.

3 Filosofía y narración

Para Levinas el discurso filosófico, en tanto discurso que quiere fijar en conceptos el origen del sentido de todo lo que es, es decir, las condiciones de posibilidad del ser mismo, se halla caracterizado por tres momentos: el escéptico, el constructivo y el reductivo. El momento escéptico o destructivo es aquel por el cual la filosofía desmonta (y en ese sentido destruye) los principios que articulan todo discurso para dejar ver en qué medida ningún *logos* o, en la terminología levinasiana, ningún Dicho que procure determinar objetivamente el sentido del ser y rendirlo en el concepto puede dar cuenta de la infinitud del sentido. En efecto, ningún discurso puede contener en su articulación significativa la alteridad del otro, que siempre excede la figura que de él hagamos, ni puede determinar qué es aquello que hace que la subjetividad se sienta, esto es, se padezca a sí misma, como responsable por aquella alteridad que la trasciende. La filosofía es escepticismo en tanto una y otra vez debe poner en cuestión la pretensión que ella misma tiene de poder dar cuenta de todo sentido, incluso, como diría la chica de las gafas oscuras, de esa cosa que no puede ser nombrada pero que es lo que en realidad somos, y que nos vuelve responsables hasta el límite de nuestras fuerzas. En otros términos, la filosofía no puede dar cuenta en un Dicho del rostro del otro, del modo en que él se me habrá de manifestar, ni por qué su rostro *me dice* que soy responsable por él ilimitadamente, hasta la substitución. La conciencia de la imposibilidad de asir en un Dicho este Decir originario que la subjetividad padece en la proximidad, la negativa a contener en un sistema de signos la a-signación del rostro que hace significar éticamente a la subjetividad constituye el momento propiamente escéptico de la filosofía. Este momento negativo tiene como correlato una función positiva que llamaremos función semántica. La función semántica radica precisamente en la ruptura de la pretensión totalitaria que ejerce el discurso ontológico y en la apertura a lo infinito del sentido. Más allá del ser o sentido del *ontos* que un yo o Mismo articula en un *logos*, más allá de la ontología que determina las condiciones de posibilidad de la articulación de un plexo de sentido, sigue significando lo Otro, cuya alteridad permanece irreductible y no puede ser dicha, sino que *se dice* a sí misma en su manifestación, y que sólo puede ser padecida en mi responsabilidad de cara al rostro. La función semántica de la filosofía sería, pues, reivindicar lo infinito del sentido que escapa a todo intento que pueda ejercer un yo por apresararlo en un mundo dicho.

Pero el discurso filosófico tiene también un segundo momento constructivo. Ciertamente esa responsabilidad originaria por el otro es ilimitada, porque cualquier limitación que quisiera introducir en ella sería ya un modo de relación con mis propios Dichos y ya no una relación con el otro en tanto Otro o, lo que es lo mismo, sería esquivar la exposición originaria por la cual el rostro más allá de todo límite que yo quiera imponerle y, por cierto, prevoluntariamente, por su mera expresión que dice la fragilidad de la vida, me conmina una y otra vez a hacerme responsable por él. Pero esa responsabilidad originariamente ilimitada puede y debe ser limitada, incluso en nombre de esa propia ilimitación de la responsabilidad. En efecto, yo y el otro no estamos solos. El tercero también me sale al encuentro. Por ello, dándome por completo al otro, corro el riesgo de hacer injusticia al tercero, cuya vida es igual de frágil y cuyo rostro también clama por mí. El tercero introduce una desviación en la línea de la responsabilidad, que hasta ahora me dirigía

⁵⁷ *Ibid.*

en línea recta hacia el otro. Su aparición equivale al límite de la responsabilidad y al nacimiento de la cuestión: “¿Qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación [de los que en tanto otros son incomparables], la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema (...).”⁵⁸ La filosofía como conciencia intencional que construye un sistema universal, inteligible y fundado, en el que se articula todo lo que es, nace ante la presencia del tercero y de la necesidad de ofrecer el ser a todos. En cuanto de allí nace es todavía desinterés: no el intento de determinar el ser para someterlo a mi poder, sino el de sistematizarlo para ponerlo a disposición de todos. La pretensión de inteligibilidad y universalidad de la filosofía radicaría precisamente en la construcción de un discurso que abarque a todos, que a todos esté dirigido y que por todos pueda ser comprendido. En los auténticos orígenes de la universalidad filosófica no estaría, pues, el afán totalitario e imperialista, sino el ansia de justicia. “El lazo entre el orden del ser y el de la proximidad es irrecusable”⁵⁹. Este segundo momento del discurso filosófico tiene también una función positiva que llamaré referencial y que consiste precisamente en intentar asentar los fundamentos de un mundo, esto es, de un plexo de relaciones significativas entre todos los entes que incluya a todos y a todo.

Y finalmente, para Levinas, el discurso filosófico tiene un tercer momento reductivo. Como advierte el filósofo⁶⁰ no sólo el ser, sino (lo que es mucho peor) la responsabilidad inicial ilimitada que debemos también al tercero y que justifica la conciencia, la limitación, la comparación y la filosofía en nombre de la justicia, puede quedar olvidada; y todas estas palabras quedar convertidas en instrumentos del yo para someter al otro, en modos en que el Mismo se identifica y ejerce su poder. Pues bien, la reducción emprendida por la filosofía consiste en un desdecir los Dichos que conforman todo sistema y conduce a un doble descubrimiento. En primer lugar, la filosofía constantemente ha de revisarse a sí misma y desdecir sus propios dichos para descubrir en qué medida han devenido ideología, esto es, en qué medida encubren bajo un discurso aparentemente universal un interés egoísta del Mismo. Pero este descubrimiento es meramente instrumental y está al servicio de un segundo descubrimiento, a saber, la filosofía desdice sus propios dichos para descubrir en ellos la huella del Decir originario, esto es, para re-descubrir el origen ético del sentido. Este origen está “más allá” de cualquier Dicho en el que el ser articula su acaecer en un sistema, acaece como asignación antes del propio lenguaje en tanto sistema, y es lo que propiamente justifica que haya ser, que halla lenguaje y que halla sistema. Este es el meollo de la reducción y la labor propiamente positiva de la filosofía. Positividad que no consiste en decir que lo “más allá” es esto o aquello –la filosofía no es en su núcleo ontología–, sino en volver a los orígenes (¿será este el famoso paso atrás?) y advertir que la conciencia, el sistema, y la inteligibilidad contruidos por la filosofía son *para* la justicia. En tanto tal, la filosofía es “conciencia de la ruptura de la conciencia”⁶¹; un discurso en que la conciencia a través de la reducción toma conciencia de que acontece un más allá que en su contenido se le escapa, pero que es aquello *para* lo que ella es. A este tercer momento corresponde una tercera función que llamaré crítico-práctica, La filosofía es aquel discurso que somete a crítica todo discurso e impugna la pretensión que pueda tener éste de encerrarse en sí y justificarse a sí mismo (podrá autofundamentarse, pero no autojustificarse). Pero esta función crítica es instrumental y no puede ser separada de la función más alta de la filosofía en tanto reducción: la práctica. La función práctica de la filosofía consiste precisamente en redescubrir en las huellas de lo Dicho

⁵⁸ AE, p. 236.

⁵⁹ AE, p. 239.

⁶⁰ Cf. AE, pp. 201-202.

⁶¹ AE, p. 245.

el decir originario, esto es el ofrecimiento de la palabra al otro, el *para* el otro como sentido de todo lenguaje. Pero aquí el término sentido adquiere un significado mucho más profundo. No se mienta con este término ahora el significado semántico de un lenguaje, aquello que él dice en virtud de la sintaxis con que estructura la articulación de los signos que lo componen, sino aquello que *hace* (justifica) que halla lenguaje. La filosofía en su función práctica es conciencia de la ruptura de la conciencia y, por ende, conciencia de que ningún *logos* se justifica en sí, sino que responde a un Decir originario, esto es, que está dirigido al otro, que es *para* el otro, para todos los otros y, por tanto, para la justicia. Mas haciendo esto la filosofía ya es para el otro, ella misma se vuelve praxis. ¿En qué medida, pues, converge el discurso narrativo con una filosofía así entendida? Precisamente en las tres funciones que se corresponden a los tres momentos del discurso filosófico.

Se me permitirá en mi breve análisis del discurso narrativo partir de tres premisas. Las dos primeras son de inspiración ricoeuriana. La tercera la tomo de Rosenzweig y, de algún modo, contiene a las otras dos. La primera la podría formular en estos términos: la narración no adquiere realidad sino es por la lectura y la interpretación. En efecto, prescindiendo de la lectura, no hay propiamente nada narrado, ningún sentido dicho. El texto inmanente a sí es, por cierto, una totalidad configurada, un Dicho, pero meramente ideal. Sólo deviene narración y sólo tiene sentido, esto es, dice algo, en tanto hay alguien a quien se le narra. Ese alguien es obviamente el lector. La lectura es el punto de intersección entre el mundo ideal del texto y el mundo real del lector u oyente. Y esa intersección es lo que permite el pasaje de la idealidad del todo configurado en el texto (el Dicho) a la realidad en la que esa configuración adquiere sentido por medio de la interpretación que refigura la experiencia vital del lector. Si aceptamos esta premisa, habremos de aceptar también que una narración –y yo extendería esta afirmación a toda obra de arte– no tiene un sentido determinado, cósmico y fijo, sino que su sentido es inagotable, puesto que inagotables son sus lectores potenciales, y cada lector en cada lectura puede hallar en ella distintos sentidos, esto es, reconfigurar la configuración de sentido que la obra es a partir del modo en que su encuentro con la obra refigura su propio mundo existencial. Encontramos aquí, pues, la primera convergencia semántica entre filosofía y narración que justifica desde el punto de vista epistemológico que hallamos hablado del carácter convergente de dos obras de géneros diversos como son la novela de Saramago y la filosofía de Levinas, a saber, tanto el arte cuanto la filosofía reivindican la infinitud del sentido que ellas dicen, la imposibilidad de encerrar ese sentido en ningún Dicho. Por tanto, aquello que cada una de ellas dicen puede también ser abordado por el otro modo del discurso. Una no se opone a la otra, sino que convergen y se complementan en sus diferentes formas de decir lo indecible. Esta convergencia semántica se expresa en el caso de Saramago y Levinas en concreto en el hecho de que la narrativa del uno y la filosofía del otro son dos modos diferentes de dirigirse a un sentido que ninguno de esos dos modos de discurso puede apresar, pero que a los dos mueve en un caso a narrar y en el otro al análisis fenomenológico. Ese sentido infinito, eso que las dos obras dicen sin poder asir en un Dicho, sino describiendo su testimonio en los fenómenos, en el caso de Levinas, narrando una historia en que se muestra su eficacia, en el caso de Saramago, es precisamente eso que no tiene nombre, que no puede definirse ni fundamentarse con un argumento lógico, ni ponerse bajo ningún microscopio: aquello que hace que el lúcido sea consciente de su responsabilidad por todos sus hermanos ciegos.

La segunda premisa nos dice que la obra de arte, y concretamente el relato, se refieren a un mundo. El mundo del texto, aquel mundo que es actualizado y refigurado por la lectura, es propiamente la referencia del texto. Es aquí, en el plano de la forma de la referencia, donde el discurso filosófico y del discurso narrativo también convergen. Tanto la filosofía en su momento constructivo cuanto la narrativa configuran un mundo, una articulación de sentido. Ciertamente se trata de mundos articulados de modo diferente, pero hay en la forma de la

referencia un punto en común, a saber, que tanto la filosofía, por su afán de hacer justicia a todos, cuanto la narrativa (y el arte en general), por adquirir realidad gracias a las infinitas interpretaciones que suscita, pro-ponen un mundo para todos. He aquí la máxima generosidad de ambos géneros, arte y filosofía: de modos diferentes se refieren a un mundo pro-puesto a todos. He aquí también la segunda justificación epistemológica del carácter convergente de filosofía y narración. En el caso de Saramago y Levinas esta convergencia se advierte en concreto en el carácter congruente de los mundos que hacen posible el pensamiento de uno y la narración del otro. En efecto, el pensamiento de Levinas, centrado en la idea de la subjetividad como ser para todos y soporte del peso del universo entero hace posible *pensar* un mundo en el que todos sean para la vida de todo y de todos y, siéndolo, permitan que todo lo que vive despliegue en armonía el conjunto de sus posibilidades. Y la narración de la historia de la mujer del médico hace posible la *esperanza* en un mundo en el que cada hombre viva para que todos vean. Ambos discursos refieren o apuntan, pues, hacia lo que bien podríamos llamar Reino, sólo que nos refieren a él por dos caminos diferentes: el uno por medio del pensar y el otro por medio del sentimiento y la esperanza. Pero se trata de caminos que se entrecruzan, pues el pensar de Levinas es un pensar sentiente, un pensar que piensa una pasión, y la pasión de la mujer del médico es una pasión pensante, una pasión que trata de pensarse a sí misma, pensar sus desafíos y sus limitaciones.

La tercera premisa, de inspiración rosenzweigiana, podría formularse en estos términos: en la narración “alguien dice algo *a alguien*.” La narración por excelencia y en general toda obra de arte no terminan en sí mismas, no son la encarnación sensible de ninguna idea de belleza, sino que realmente son en cuanto le dicen algo al lector que las reconfigura, en cuanto, como dice Rosenzweig, recrean hombres⁶². En efecto, el arte no acaece como encarnación sensible ninguna (esto ya es propiamente una explicación del arte ajena al arte), sino que *fácticamente se da como* la manifestación en una obra de un proyecto creativo de un autor que está destinado a ser interpretado por un espectador. Considerando el arte desde este punto de vista fenomenológico, no se limita la significatividad de un fenómeno artístico a la expresión sensible de una cierta belleza ideal, sino que, sin descartar, sino, por el contrario, integrando lo propiamente estético del fenómeno (el modo en que el artista trabaja su material para configurar la obra), se pone de relieve que en última instancia el arte es una praxis: aquella praxis por la cual se ofrece la palabra al otro, el arte es, así, también un modo del para el otro. En este nivel práctico, que supone una previa crítica de todo intento de justificar el arte por sí mismo (por sí misma la obra sería meramente ideal, no tendría sentido alguno), encontramos la tercera convergencia funcional entre el discurso filosófico y el discurso artístico: ambos son un signo hecho al lector, son una forma en que el sí mismo se dona o entrega al otro. Para expresar esta convergencia Levinas cita a Celan: “Yo no veo diferencia, escribe Paul Celan a Hans Bender, entre un apretón de manos y un poema”⁶³. Y continúa Levinas: “¡He aquí que el poema, lenguaje acabado, se ve *reducido* al nivel de una interjección, de una expresión tan poco articulada como un guiño de ojo, como un signo dado al prójimo!”⁶⁴ Sólo porque reducido a su última razón de ser el arte es una interjección, una donación del signo al otro, una invitación al diálogo, el arte adquiere realidad. ¿Cuál es la belleza de un cuadro que nadie ha visto? ¿Cuál es la historia que cuenta una novela que nadie ha leído? El arte es esencialmente expresivo, y la expresión es siempre *para* alguien. En tanto tal hay en el arte como en la filosofía, que es para la justicia, un último significado práctico o ético: ser para el otro hombre. Quien crea belleza, quien cuenta una historia, la crea para otro (o para sí que es otro respecto de la obra creada) y sin ese otro para quien es la belleza no sería belleza ni la historia sería historia. El arte no existe en sí, sino en una correlación entre la

⁶² Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 294.

⁶³ Emmanuel Levinas, *Noms Propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p. 59.

⁶⁴ *Ibid*, cursivas mías.

obra y el que la contempla. Es siempre para otro y, en tanto tal, en el discurso artístico como en el filosófico hay una última dimensión ética. No última por ser la menos importante, sino última por ser su más profunda razón de ser. Es esta tercera la decisiva de entre las convergencias funcionales que nos han justificado epistemológicamente a considerar conjuntamente la novela de Saramago y la ética de Levinas. Y en el caso de ellos dos esa convergencia se expresa en concreto en que sendos discursos no son no sólo una conceptualización o una ejemplificación de la lucidez, sino, antes que nada, una invitación a ver, una invitación a aprovechar estos ojos lúcidos que le debemos a nuestra condición humana. Porque, parafraseando a Saramago, si un día, que Dios quiera nunca llegue, estos ojos se apagan, entonces el hilo que nos une a nuestra propia humanidad se habrá roto y nos veremos reducidos “a leer la historia de una humanidad que existió antes que nosotros.”⁶⁵

Resumen

El presente estudio consiste en una lectura de la novela de José Saramago *Ensayo sobre la ceguera* desde la filosofía de E. Levinas. El trabajo no es de carácter heurístico y, por tanto, no aspira a constatar como un *dato* la influencia o no del pensar del uno en el narrar del otro, sino que se mantiene en el plano hermenéutico y procura por vía interpretativa destacar las convergencias fundamentales entre ambos autores. En primer lugar, muestra cómo la ceguera de la que nos habla Saramago en su novela adquiere un significado ético. En segundo lugar precisa el significado también ético de su correlato, la lucidez, y muestra la noción de lucidez recrea los *fundamentos* de la ética levinasiana, a saber: la subjetividad como sí mismo que llega hasta la substitución, la alteridad como rostro y la responsabilidad como relación originaria entre ambas. En tercer lugar elucida en qué medida la novela de Saramago no sólo recrea tales fundamentos, sino también transparenta el *sentido* de la ética de Levinas en cuanto nos deja ver la justificación del ser y el verdadero acaecer del tiempo cómo el horizonte en el cual se inscribe y significa la relación ética. Sin embargo, la intención de este trabajo no se reduce a mostrar similitudes entre dos autores diferentes. Sino que la comparación y las semejanzas sirven, en cuarto y último lugar, como ocasión para una meditación acerca de la convergencia de funciones entre el discurso filosófico, tal cual lo entiende Levinas, y el narrativo.

⁶⁵ EC, p. 408.