

Levinas, Ionesco o el arte de *se débarrasser* del ser

Levinas, Ionesco, or the Art of *se débarrasser* of Being

Pablo Ríos Flores

CONICET-Universidad de Buenos Aires

Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras,

Universidad de Buenos Aires

pablofacundorios@gmail.com

Resumen

Durante el periodo de entreguerras Europa experimentó una crisis de los modos tradicionales de legitimación político-social que suscitó pronto la búsqueda de una “salida” y renovación de los antiguos fundamentos del poder soberano. En “De l'évasion” (1935) Levinas fue capaz de reconocer este sentimiento epocal como advertir, simultáneamente, los peligros subyacentes a los nuevos proyectos salvíficos. El presente artículo tiene como objetivo analizar las reflexiones levinasianas de 1935, a partir de un estudio conjunto con sus lecturas talmúdicas “Desacralización y desencantamiento” (1971) y “Los daños causados por el fuego” (1975), así como con la obra *Amédée ou Comment s'en débarrasser* (1954) de Eugène Ionesco. Ello permitirá comprender el significado otorgado por Levinas a la atmósfera *elemental* que penetra la Europa de entreguerras, así como la apuesta levinasiana por el *trabajo del arte* como modelo para pensar una posible salida o *evasión* de aquella atmósfera epocal.

Palabras clave: epidemia, fascismo, soberanía, palingenesia, arte.

Abstract

During the interwar period Europe experienced a crisis of traditional modes of political and social legitimacy, which soon provoked the search for an “exit” and renewal of the old foundations of sovereign power. In “De l'évasion” (1935) Levinas was able to recognize this epochal feeling and simultaneously warn about the underlying dangers of new salvific projects. The present article aims to analyze the Levinasian reflections of 1935, based on a joint study over his Talmudic Readings “Desacralization and Disenchantment” and “Damages Due to Fire” (1971), as well as the work *Amédée ou Comment s'en débarrasser* (1954) by Eugène Ionesco. This will allow to comprehend the meaning granted by Levinas to the *elemental* atmosphere that penetrated the interwar Europe, as well as the Levinasian commitment to the *work of art* as a model of thinking an escape or *evasion* from that epochal atmosphere.

Keywords: epidemic, fascism, sovereignty, palingenesis, art.

Introducción

En las primeras décadas del siglo veinte, y especialmente tras el estallido de la Primera Guerra Mundial, Europa experimentó una crisis¹ del orden social, cultural y político que había constituido, en palabras de Karl Polanyi, su “paz de cien años”.² Esta ruptura del viejo sistema europeo fue experimentada por muchos contemporáneos como el ocaso de los fundamentos que hasta entonces habían garantizado la frágil estabilidad al interior del continente. La experiencia de un agotamiento de las antiguas fuentes de legitimación social y política, en el marco de una situación “liminoide”³ que parecía no encontrar ya una resolución a través de los marcos tradicionales, impulsó la búsqueda de una salida a la crisis a través de la creación de un nuevo orden. O, con mayor precisión, la crisis se presentaba de este modo como una precondition para el cambio futuro (Gordon 45). Un ciclo de luchas, guerras y revoluciones acompañó la atmósfera de renovación o palingenésica⁴ que penetró entonces la Europa de entreguerras.

En un breve artículo de 1935, “De l'évasion”,⁵ Levinas fue capaz de reconocer este sentimiento epocal como advertir, al mismo tiempo, los peligros subyacentes a los nuevos proyectos salvíficos. En el marco del avance del fascismo y su convocatoria a una renovación “espiritual” contra los males que aquejan a Europa, el filósofo francés supo prevenir sobre un posible despertar de “sentimientos elementales”⁶ bajo aquel

1 Sobre el “lenguaje de crisis” que impregna los discursos sociales, culturales y políticos de la Europa de entreguerras, ver Gordon 43-56.

2 Como sostiene E. Traverso, Karl Polanyi había esbozado en *La gran transformación* (1944) “el perfil de una ‘paz de cien años’ que se extendía del Congreso de Viena —al cabo de las guerras napoleónicas— al atentado de Sarajevo en 1914” (*La historia* 39) y que constituía la idea de un largo siglo diecinueve. Sobre los fundamentos o pilares culturales, sociales y políticos de esta “paz de cien años”, ver Traverso, *A sangre* 43.

3 Griffin distingue entre situaciones “liminares” y situaciones “liminoides”. Si bien ambas refieren a la confrontación de la sociedad con experiencias críticas que reclaman o incitan a una *regeneración comunitaria*, las últimas se caracterizan por la constatación de una imposibilidad de apelar a formas tradicionales de *renovación* dando lugar a iniciativas que favorecen la creación de un *nuevo orden* (164-165). El proceso de identificación debe pasar entonces por la construcción de un nuevo dosel sagrado y no por un simple retorno a formas antiguas (Lacoue-Labarthe y Nancy 34).

4 Utilizo este término en el sentido expuesto por Griffin en su obra *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler* para referirse al “mito palingenésico” modernista del fascismo, pero cuya significación puede extenderse a otros discursos de *renovación* de entreguerras caracterizados por una triple articulación: la experiencia de una crisis o “situación liminoide”, producto de ciertas circunstancias, culturales, sociales y políticas, favorece la construcción de metanarrativas que exhortan a un retorno a las fuentes de legitimación comunitaria, un “retorno a sí”, el cual deriva en una propuesta de salvación ante la situación crítica comprendida, en algunos casos, como un “nuevo comienzo”. Para un estudio del concepto de “mito palingenésico”, ver Griffin. En un sentido análogo al concepto de “mito palingenésico” de Griffin, aunque vinculándolo críticamente a una perspectiva cristiana de la salvación, Hans Blumenberg sostiene:

Cuando el mundo pierde su sentido [desde esta perspectiva] —signifique lo que signifique esta expresión y surja lo que surja de este proceso— se despierta el deseo de su desaparición, la indeterminada rabia contra su existencia y las cosas que existen [...] La amenaza apocalíptica se transforma en la esperanza de que aquello que se sospecha carente de sentido, una vez destruido, dejará o hará surgir aquello que sólo entonces se revelará dotado de sentido (50).

5 El artículo “De l'évasion” apareció originalmente en 1935 en la revista *Recherches philosophiques*, vol. v, París, pp. 373-392. En adelante se utilizará su traducción al español: Levinas, *De la evasión*.

6 El concepto de lo “elemental” había sido empleado por Émile Durkheim para referirse a los modos de representación religiosa de las denominadas “sociedades primitivas”, en su reconocida obra de 1912: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Alcan. La noción levinasiana de “sentimiento elemental”

malestar de época. Pues, como sostiene en su texto de 1935, la experiencia que la guerra y la posguerra han permitido conocer enfrenta a la sensibilidad moderna con un nuevo problema: el malestar que se revela en la inquietud por la trascendencia y el deseo de *evasión* comparece ante la verdad *elemental* de que hay ser, ser que vale y pesa, el cual revela “una imposibilidad de interrumpirlo y de un sentimiento agudo de estar clavado” (De la evasión 79) a él. A partir de un análisis fenomenológico de los fundamentos de ese *malestar* contemporáneo como de la necesidad de *evasión* en el marco de la nueva experiencia del ser y su verdad elemental que *remacha* [*rivé*]⁷ al sujeto a sí mismo, esto es, la experiencia del “mal del ser”, Levinas analiza los fundamentos ontológico-políticos que penetran la atmósfera de renovación de entreguerras.

Sin embargo, con el fin de comprender cabalmente el sentido de las reflexiones levinasianas expuestas en *De la evasión* resulta preciso efectuar un breve rodeo argumentativo. En *Levinas et l'exception de soi*, Rodolphe Calin propone una atractiva guía de lectura: la posibilidad de analizar el estudio de 1935 sobre la ontología *elemental* del ser que la guerra y posguerra habían permitido conocer, con las lecturas talmúdicas levinasianas sobre la violencia elemental que acecha tras la “razón de guerra”, en particular su trabajo titulado “Los daños causados por el fuego”⁸ (73). Si bien Calin indica que no se detiene en la dimensión política de esta lectura sino en las dificultades de la ontología levinasiana del sujeto que pueden derivarse de esta, se intentará en un juego invertido extraer la dimensión política de la interpretación

resulta parcialmente heredera de la teoría durkheimiana sobre tales formas de experiencia “primitivas” de lo sagrado, aunque centrándose en su peculiar retorno en la época contemporánea. En este sentido, el filósofo francés se haría eco de los estudios de su maestro en la Universidad de Estrasburgo Charles Blondel, quien efectuaría una reapropiación de los estudios durkheimianos sobre las “formas elementales de la vida religiosa” y las consideraciones de Lucien Lévy-Bruhl sobre la “mentalidad primitiva”, como modalidades de experiencia míticas de lo sagrado que retornarían, sin embargo, en las nuevas configuraciones culturales, sociales y políticas de entreguerras.

- 7 El término *être rivé* ha sido traducido al español (traductores tales como Isidro Herrera, Beatriz Horrac, Ricardo Ibarlucía, Pablo Dreizik, entre otros) como “estar clavado”, “estar engarzado”, “estar remachado”. En adelante, se seguirán dichas traducciones aceptadas por los intérpretes de la obra temprana de Levinas. Resulta importante, sin embargo, conocer la génesis del uso de este término por parte de Levinas. En su artículo “Martin Heidegger y la ontología” de 1932, el filósofo francés traduce el término heideggeriano *Geworfenheit* por *être rivé*: “El Dasein siempre está arrojado [*rivé*] en medio de sus posibilidades” (112). Este término aparece nuevamente en su artículo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” de 1934, donde Levinas describe a la nueva modalidad elemental promovida por el hitlerismo como una experiencia y convocatoria al encadenamiento o estar clavado al ser (*être rivé*), lo que representa al mismo tiempo una de las primeras respuestas al compromiso asumido por Martin Heidegger con el nacionalsocialismo. En sus análisis de *De la evasión* Levinas indaga la particular sensación epocal de entreguerras como un sentimiento agudo de estar clavado al ser (*être rivé*), en el marco de una crítica al *ontologismo* (término con el que años antes, Levinas se refería a la doctrina heideggeriana expuesta en *El ser y el tiempo*) y la forma dramática que adopta la brutal identidad del ser: “El ser es [...] cuyo carácter absoluto y definitivo nadie, parece, podría poner en duda” (77). Ese mismo año, en “L'inspiration religieuse de l'Alliance”, Levinas se refiere al estigma que supone para el judío la afrenta racista del nazismo, apelando nuevamente a la noción de *être rivé*: “*Le juif est inéluctablement rivé à son judaïsme*” [“El judío está ineluctablemente *remachado* a su judaísmo”] (4; traducción propia, énfasis del autor).
- 8 Esta lección fue “pronunciada en París, el 9 de noviembre de 1975, en el curso del XVI Coloquio de los Intelectuales Judíos en lengua francesa dedicado a la Guerra y a su lugar en la tradición judía [...] [en el que] se abordaba cómo coexiste una liturgia eminentemente pacifista con una realidad bélica feroz en el Estado de Israel del momento” (Levinas, “Los daños” 150). Levinas afirma, sin embargo, que sus reflexiones deben trascender este contexto y descubrir entonces su carácter universal (“Los daños” 171-172). “Los daños causados por el fuego” fue compilada más tarde en *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, junto con sus lecturas “Judaísmo y revolución”, “La juventud de Israel”, “Desacralización y desencantamiento” y “Y Dios creó a la mujer”.

que Calin propone sobre dicha ontología. Para ello se recurrirá a algunas reflexiones de Jacques Derrida, expuestas en sus conferencias compiladas bajo el título *Fuerza de ley*,⁹ sobre la problemática relación entre violencia y soberanía.

La noción de “fuerza de ley”, analizada por Derrida, aborda el problema de la autoridad y la legitimidad de un orden instituido, y su relación con la violencia. Esta fuerza remite a una violencia que no es natural o física, sino que pertenece al ámbito simbólico del derecho, de la política y de la moral (Derrida 83). Esta debe ser comprendida como una fuerza o violencia “autorizada” [*Gewalt*] y, por ende, se encuentra en relación con las formas de autoridad o autorización, o al menos de pretensión a la autoridad (83). La noción de “fuerza de ley”, como violencia fundadora, pone de manifiesto cómo la fundación de un nuevo orden juega sobre algo perteneciente a un orden anterior que aquella parece extender, radicalizar, deformar, metaforizar o metonimizar (102) bajo distintas figuras. Toda violencia fundadora se sostiene sobre una apelación a un más allá (o un más acá) del orden instituido, a un fundamento que justifica aquel orden, el cual es sin embargo producto de un acto poético.¹⁰ A su vez, la apelación a este fundamento se expresa o “pone en obra” como ficción legítima en distintas figuras. En estas puede entreverse una lógica o, más precisamente, una “estética de legitimación”. De esta forma, el problema de la “fuerza de ley” habilita a una indagación sobre las figuras fundadoras de la autoridad y los modos estético-políticos de legitimación. La remisión de Levinas a una fuerza elemental que amenaza en el corazón de Europa, en el marco de la crisis del orden social y político de entreguerras y la convocatoria epocal a la constitución de un nuevo orden soberano, se analizará entonces bajo este eje problemático.

Ahora bien, con el objetivo de obtener un hilo conductor capaz de condensar este complejo entramado teórico y, al mismo tiempo, brindar un punto de partida que invite a desplegar sus múltiples determinaciones en una exégesis filosófica, es posible recurrir a una imagen extraída de la lectura talmúdica levinasiana “Desacralización y desencantamiento”.¹¹ En el marco de un análisis sobre el problema de lo sagrado en la tradición judía y de su particular economía de la salvación, Levinas brinda un sugerente ejemplo sobre la inquietante presencia de una fuerza elemental que amenaza y que compele, de este modo, al refugio: “la invasión de la vida por los deshechos de la vida” como en “Amadeo o cómo salir del paso”¹² de Eugène Ionesco

9 La obra *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* compila dos conferencias pronunciadas por Jacques Derrida entre 1989 y 1990, “Nombre de pila de Benjamin” y “Del derecho a la justicia”, acompañadas de un *post scriptum*.

10 La noción de poiesis, retomando los análisis de Victoria Kahn en *The future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, remite aquí a la concepción moderna, heredada de Vico y Hobbes, de una acción estético-discursiva por parte del hombre en su particular *hacer-se* histórico y político (2-3, 6-7, 20).

11 “Desacralización y desencantamiento” fue pronunciada en París, el 1º de noviembre de 1971, en el marco de un debate sobre “la cuestión de la ‘interiorización’ como mecanismo de huida frente a la realidad, interiorización que, según Levinas, proviene de la influencia cristiana en el judaísmo” (83). Fue incluida más tarde en *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*.

12 La comedia *Amédée ou Comment s'en débarrasser* de Eugène Ionesco fue publicada en 1954 en Ediciones Gallimard, y “estrenada el 14 de abril de 1954 en el Théâtre de Babylone de París con puesta en escena de Jean-Marie Serreau” (Ionesco 146). En adelante, se utilizará la traducción al español de Luis Echávarri y María Martínez Sierra. El verbo

(“Desacralización y desencantamiento” 109). Esta pieza teatral cuya trama consiste en la existencia de un cadáver que crece paulatinamente en el escenario ante la presencia de dos personajes, Amadeo y su esposa Magdalena, encerrados en una pequeña casa en la que proliferan hongos venenosos y cuya obsesión consiste en deshacerse de aquel, reenvía a la atmósfera “liminoide” de entreguerras: la experiencia de una decadencia de los antiguos fundamentos del orden político y social alimenta pronto los deseos de sanación de una Europa agonizante. Crisis, expansión del mal y búsqueda de salvación atravesadas por la metáfora elemental de una fuerza inorgánica que avanza. Pero la remisión levinasiana a la pieza teatral de Ionesco está precedida por una analogía:

la famosa rana que invadió Egipto como la segunda de las plagas [...] ¿se trata de una enorme rana que ocupa todo Egipto? Algo así habría sido terrible, pero se parecería a un “*El cadáver de Amédée o cómo desembarazarse de él*” de Ionesco [...] la invasión de la vida por los [desechos] de ésta [...] proliferación del Mal [...] una rana o el Mal (“Desacralización y desencantamiento” 109-110).

La obsesión por la presencia del cadáver en la obra de Ionesco se entrecruza entonces con los análisis de Levinas sobre la metáfora *elemental* de la “plaga” como anuncio inquietante de la presencia expansiva del mal o, como sostiene en “Los daños causados por el fuego”, el peligro de la “epidemia”.

En el presente artículo se analizarán las reflexiones levinasianas de 1935 en conjunción con sus lecturas talmúdicas de 1971 y 1975 y la pieza teatral de Ionesco, con el objetivo de comprender el significado otorgado por Levinas a la atmósfera de renovación que penetra la Europa de entreguerras, con sus (con)figuraciones elementales de imaginar una nueva fundación del poder soberano. En el marco del ascenso del fascismo y su “barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa”,¹³ se intentará determinar también el significado de la convocatoria levinasiana a una evasión del particular “campo magnético”¹⁴ producido por este resurgir de los sentimientos elementales.¹⁵ En este último caso, se descubrirá la importancia que tiene

se débarrasser, traducido como “salir” o “salirse de”, contiene otras acepciones como las de “deshacerse”, “separarse de una cosa que pesa, que es inútil, que perjudica, que obstaculiza”; “no tener que hacer más algo que molesta, algo pesado” (una tarea pesada, por ejemplo), “nefasto, nocivo” (ominoso, funesto), liberándose de ello; “separar, rechazar, alejar algo inoportuno, desagradable, insoportable”, o en lenguaje coloquial “matarlo”. Todas ellas apuntan a la acción sobre el cadáver que crece en el escenario, en la obra de Ionesco, del que los personajes quieren *se débarrasser*.

13 “*Barbarie arrogante installée au coeur de l'Europe*” (Levinas, “L'actualité” 6, traducido por el autor).

14 La noción de “campo magnético” (*champ magnétique*) fue utilizada por el historiador Phillippe Burrin para mostrar la impregnación diferencial que el fascismo ejerció en seres humanos y grupos partidarios de una renovación nacional, ligas tradicionales y agrupaciones fascistas propiamente dichas durante el periodo de entreguerras y particularmente en la Francia de los años treinta (53). Esta noción puede servir, sin embargo, para pensar de una manera más amplia la impregnación diferencial de la nueva modalidad *elemental* fascista de configuración del espacio soberano. Ello permitiría considerar al fascismo como expresión de una fuerza o polo de atracción y repulsión ejercida sobre un conjunto de interlocutores en la Europa de entreguerras, que pertenecen a diferentes tradiciones y corrientes de pensamiento, pero que se debaten con o contra este “campo magnético” en su búsqueda de un nuevo orden soberano frente a la crisis. Para más información sobre este tema, ver Burrin.

15 En la misma época, el filósofo alemán Ernst Cassirer analiza el retorno del mito, como forma simbólica o de configuración, en las formas políticas modernas.

el trabajo del arte, según las reflexiones levinasianas, como modelo para pensar una posible salida de aquella atmósfera epocal.

El peligro de lo *elemental* y el *sin-salida* de la “interioridad amenazada”

En su lección talmúdica “Los daños causados por el fuego”, Levinas aborda el problema del poder soberano, en particular la relación entre la justificación de la soberanía y la función (y justificación) de la violencia, tomando recurso de tres metáforas, extraídas del *Tratado Baba Kama* (60a- 60b), sobre el advenimiento de una fuerza *elemental*: el fuego, la epidemia y el hambre. La amenaza de la epidemia como metáfora apoya la justificación de la soberanía como “retorno a sí” o regreso al “hogar” (una patria, una casa, un foro interno)¹⁶ frente al peligro que se cierne sobre aquellos que se hallan a la intemperie en la hora del terror, es decir, ante la exterioridad peligrosa. Como sostiene Levinas: “la borrasca es una pura amenaza: es preciso entrar en el propio hogar [...] No hay más salvación que el regreso a sí” (“Los daños” 170). Este modo de justificación de la soberanía como *refugio*, que toma recurso de la figura de la epidemia en tanto fuerza elemental y función metafórica de una violencia más allá del ámbito racional que se cierne sobre los hombres, puede servir como eje conductor para comprender, posteriormente, los análisis levinasianos de *De la evasión*. Con relación al carácter elemental de la “epidemia” como figura metafórica de esta pura amenaza, Levinas afirma:

Lo que viene ahora es más angustioso. Hay una infiltración de la noche en el día. No se habla más de fuego, se habla de epidemia. La lucha de los médicos contra la epidemia es menos clara que la de los bomberos contra el fuego. Lo elemental, lo incontrolable está al otro lado de la guerra todavía visible: la epidemia se extiende por todas partes, sus fronteras no están circunscritas (“Los daños” 169).

“Los daños causados por el fuego” no solo es una reflexión sobre la esencia de la guerra (Calin 73) sino también sobre la justicia o justificación de la violencia, de la “violencia justificada”. Calin considera que este estudio es la ocasión de una meditación “sobre un más allá de la guerra, es decir, una posible locura o irracionalidad de donde procedería la razón de la guerra, y en la cual ella estaría amenazada de sucumbir”¹⁷ (73). En el marco de su lectura talmúdica Levinas analiza, en primer lugar, las justificaciones racionales de la violencia, aquellas del orden de las causas, de la distinción, de las

¹⁶ De la interioridad del alma a la posición soberana, las imágenes de la “casa” invitan, como sostiene Gastón Bachelard, a un topoanálisis de los ensueños de la morada (23, 34) que habitan la imaginación filosófico-política.

¹⁷ “Sur un au-delà de la guerre, c'est-à-dire une possible folie ou irrationalité d'où procéderait la raison de la guerre, et dans laquelle elle serait menacée de sombrer” (Calin 73, traducido por el autor).

reglas. Pero a continuación se aventura un paso más allá para indagar en el límite de la violencia racional aquel Elemento abisal o “místico” de donde proceden las fuerzas incontrolables y donde hunde sus raíces la violencia justificada: “abismo entreabierto como una locura que duerme con sólo un ojo en el corazón de la razón”, “abismo que se abre a épocas excepcionales [...] a menos que no esté siempre entreabierto” (Levinas, “Los daños” 164). Si la justificación racional de la violencia puede establecer los contornos precisos entre la “claridad del día” y las “tinieblas de la noche” en tanto suspensión de la justicia, es decir, puede constatar la presencia de una violencia “a pleno día” juzgada en el terreno de la mera razón, el abismo abierto por el Elemento puro señala la posibilidad de una violencia autorizada en los “límites” de toda razón y donde existe “una infiltración de la noche en el día” (Levinas, “Los daños” 169). En el contexto de esta aproximación, la “epidemia” se presenta como una figura del Elemento puro, una expresión figurativa de la *pura amenaza*.

La epidemia en tanto expresión de una violencia elemental, figura “más allá” de la razón, se infiltra no obstante en el orden de la luz, del orden creado y reglado. Violencia más allá de la justicia razonable, pero violencia que se justifica expresándose. Pues en tanto figura de una fuerza en los límites de la mera razón forma parte, sin embargo, del orden simbólico y expresivo. La epidemia como figura y expresión metanarrativa de una violencia justificada sigue perteneciendo a la “fuerza de la ley”, esto es, al ámbito simbólico del derecho, de la política y de la moral, más allá de su apelación al (des)orden “natural”. Esta metáfora expresiva toma recurso de una “fuerza elemental”, espacio del desorden o elementalidad mística, para justificar el orden de la luz, el orden creado y su soberanía.

Al mismo tiempo, la salvación o sanación a la que convoca esta pura amenaza de la epidemia se revela como el llamado a un retiro o entrada en el propio hogar, el retorno al hogar propio o espacio soberano, sea cual fuere este espacio de propiedad soberana. La patria, la casa, el fuero interno devienen una “interioridad aterrorizada” la cual, sin embargo, se considera preferible a la condición de intemperie. Como sostiene Levinas: “Es preciso tener una interioridad en donde poder refugiarse [...] E incluso si ‘al interior’ —en el refugio o en la interioridad—, se asienta el ‘terror’, es preferible tener una patria, una casa o un ‘fuero interno’ aterrorizado a estar a la intemperie” (“Los daños” 170). Reaparece así la figura del “perseguido” y su conminación a una interioridad abrumada por el peso de la amenaza.

Amadeo: ¿[El cadáver] Sigue creciendo?

Magdalena: Cierra la puerta. Nunca cierras las puertas (Ionesco 157).

Amadeo (*con tono de desesperación*): ¡Por lo tanto [los hongos] siguen aumentando, siguen aumentando!

Magdalena: En todas partes... en las junturas del piso, al pie de las paredes, en el techo (Ionesco 159).

Amadeo: Me siento fatigado, cansado. Estoy rendido, pesado [...] siento sueño constantemente (Ionesco 154).

Sin embargo, resulta preciso analizar esta figura de una “interioridad amenazada” expuesta en la lectura talmúdica levinasiana y su relación con las reflexiones del filósofo francés en *De la evasión* sobre la experiencia contemporánea de la “inamovilidad misma de nuestra presencia” o “sentimiento agudo de estar clavado” (79) al ser, que la guerra y posguerra habían permitido conocer.

La “interioridad amenazada” y una salida “remachada aún al ser”

Cabe detenerse en la preocupación de Levinas por analizar en *De la evasión* la posición ontológica del sujeto “clavado a sí”, como su necesidad de salir de tal encadenamiento. Sus reflexiones invitan a un análisis sobre la articulación entre dos momentos: por un lado, la figura de una “interioridad amenazada” y “remachada a sí”; por el otro, un llamado a una trascendencia o excedencia respecto de esta condición trágica. En referencia al segundo momento Levinas distingue en *De la evasión* entre la búsqueda de una “excedencia más allá del ser” y una “trascendencia remachada aún al ser”. En este último caso, el filósofo advierte un punto de intersección entre la “interioridad amenazada” y la salida de sí como trascendencia “clavada al ser” en el fenómeno de la “movilización” (Calin 74). Como si el retorno trágico a sí o refugio de la interioridad amenazada, aquel “mal del ser” de la posición soberana, pudiese ser ocasión de la movilización de una presencia remachada a sí misma. ¿No podría esta haber sido destinada de antemano a su encierro y en su defensa cumplir, sin embargo, la fatalidad a la que ha sido confiada? El llamado a la reclusión como salida de la pura amenaza cumpliría la voluntad del perseguidor que habría grabado con el dedo acusador un estigma en el cuerpo de su víctima. El cumplimiento fatal de un destino, sostiene el filósofo francés, es el *estigma* del ser (*De la evasión* 82).¹⁸

Amadeo [...]: Los postigos se hallan herméticamente cerrados, pero su habitación no está a oscuras.

Magdalena [...]: Son sus ojos los que la iluminan. Te olvidaste de cerrarle los ojos (Ionesco 168).

Amadeo [...]: Dime, Magdalena, ¿crees que él nos ha perdonado? [...]¹⁹

¹⁸ Desde su crítica a la movilización de sujetos autónomos de las naciones europeas durante la guerra, expuesta en *De la evasión* (78), hasta su análisis sobre la “cuestión judía” y los equívocos caminos de la solución asimilacionista, racialista y sionista, en sus textos de la segunda mitad de los años treinta (en especial en aquellos publicados en *Paix et Droit* entre 1935 y 1939), Levinas advierte sobre el riesgo latente del repliegue y reforzamiento de la posición soberana como huida del “mal del ser”. El filósofo francés anuncia así su crítica de la libertad heroica como “salida” de la filosofía del ser y los primeros lineamientos de sus análisis sobre, lo que más tarde denominará, la tragedia de la voluntad (*De la existencia al existente*, *Libertad y mandato*, *Totalidad e infinito*, entre otros).

¹⁹ Como recuerda Bachelard en su topoanálisis del ensueño de la morada, la luz encendida se vuelve símbolo del hombre que vela, de la vigilia, de la vigilancia (49), en un desplazamiento que permite reencontrar el sentido levinasiano del velar anónimo del “hay” (*il y a*), desde la trágica imposibilidad del perdón y de un verdadero comienzo (*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, *De la existencia al existente*), hasta la “carga agobiante, pero divina incomodidad” de la “acusación obsesiva y perseguidora” del otro (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*).

Magdalena: Si nos hubiera perdonado no se agrandaría [...] Los muertos son muy rencorosos [...] Te digo que se agranda y que hace brotar los hongos. ¡Si eso no es maldad! (Ionesco 174-175).

Cuando tienes inspiración, [Amadeo], es morbosa. No hay nada auténtico en ella. Carece de realidad [...] ¡Tú no eres tú mismo! (Señala el cadáver) La culpa la tiene él. Es él todo eso. Es él quien te ha dictado eso. Es su mundo, no el nuestro (Ionesco 236).

Pero, aún más, ¿no sería posible que esta inquietud de “evasión” supusiera, paradójicamente, un remachamiento a esta fuerza *elemental*? Como afirma Levinas: “Lo sagrado que degenera es peor que lo sagrado que desaparece” (“Los daños” 110). El “campo magnético” del cadáver que crece confronta a la tradición occidental con la conciencia de una posible penetración *elemental* en el corazón de su propia búsqueda de evasión: “la tradición occidental nunca ha ido más allá. Al combatir el ontologismo, cuando lo combatía [...] suponía la suficiencia del ser”, “en el mismo momento en que el idealismo se imagina haberlo superado éste lo invade por todas partes” (*De la evasión* 77, 115). Los hongos “siguen aumentando, siguen aumentando” (159), afirma Amadeo en la obra de Ionesco. En su artículo de 1935, Levinas realiza una crítica de los presupuestos ontológicos del ideal de trascendencia del idealismo occidental.²⁰ En su aspiración de paz y de equilibrio, en el aseguramiento de su interioridad soberana, aquel no habría comprendido su insuficiencia más que como una limitación del ser (*De la evasión* 77-78).

Amadeo: [...] aprovechas también para mirarlo [al cadáver]; no apartas de él la vista (Ionesco 159).

Magdalena [...]: Lo miras...

Amadeo: No he podido evitarlo (Ionesco 165). ¡Qué expresivo es su rostro! (Silencio) Se diría que nos oye.²¹

Magdalena: ¡No hablemos más de él! (Silencio)

Amadeo: Es bello (Ionesco 178). (Durante un momento contempla la parte del cuerpo [del cadáver] que se halla en escena, y luego los hongos, que se han hecho enormes). ¡También esos siguen creciendo! (Silencio). Si no fueran venenosos se podría consumirlos, o venderlos (Ionesco 198).²²

20 En su *post scriptum* a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Levinas remite a la posibilidad esencial del *Mal elemental*, tras la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo, “al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo” (23). Para un acercamiento a los debates sobre el significado filosófico-político de las reflexiones levinasianas de 1934, como de sus análisis de entreguerras, ver Dreizik (comp.), *Levinas y lo político*.

21 El cadáver en la casa, el muerto en la interioridad de la morada, despierta el ensueño del “ataúd” (Bachelard 113-114), la posible resurrección de una fuerza ambigua entre la salvación y el terror.

22 En “Desacralización y desencantamiento”, Levinas se refiere a la “hechicería” y su capacidad de hacer vivir, antes que alienar, a lo Sagrado: la hechicería como productora de una “ilusión”, en tanto maestra de la apariencia, realizada para obtener un beneficio (92-93). E incluso remite a la posibilidad redituable de una técnica como fuente de ilusión, esto es, a la confluencia entre técnica y magia (104).

Pero esta trascendencia remachada al ser podría surgir, no obstante, de la misma interioridad amenazada, como la constatación de una “revelación ontológica” en la persecución. La “interioridad amenazada” descubriría en su condición de perseguida el carácter *propio* de su existencia, como una liberación que surge de la propia interioridad. Repliegue como reafirmación de sí, aceptación del encadenamiento a sí mismo como un triunfo, vuelta a la interioridad como complacencia en el propio lugar, en la posición soberana. Justificación entonces del retorno a una soberanía segura de sí mediante una posición legitimada por la condición de perseguido.²³

Amadeo: Nosotros nunca salimos [...]

Magdalena: [...] Es a causa de él, (*mirada y gesto hacia la puerta de la izquierda [donde está el cadáver]*) a causa de él únicamente.

Amadeo (*se resigna a la verdad; con los brazos colgantes, abrumado*): Sí, seguramente. Tienes razón. La causa no puede ser otra que él (Ionesco 160).²⁴

Ahora bien, la conquista de la posición soberana en el marco de una interioridad amenazada se revela como una llamada que grava el lugar del sujeto con el peso y a la medida de la brutalidad y seriedad del ser (Levinas, *De la evasión* 79). El sujeto soberano replegado en sí “adquiere la conciencia punzante [en su búsqueda de salvación] de la realidad última cuyo sacrificio se le pide. La verdad elemental toma el sabor indecible de lo absoluto. La verdad elemental de que *hay ser* —ser que vale y que pesa—” (79) le confiere una tarea que debe asumir de modo irremisible.

Magdalena: La situación se va a hacer verdaderamente intolerable si [el cadáver] los hace brotar [a los hongos] también en esta habitación [...] ¡Ya no se podrá vivir aquí! (Ionesco 160-161).

23 En una sugerente presentación a la obra de Traverso, *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate*, Vidal-Naquet afirma:

Una cosa es constatar que una minoría perseguida, colocada en vilo por condiciones históricas en las sociedades en las que vive, alimenta de pensadores y de ideologías que identifican emancipación y trastocamiento social, y otra es afirmar que todo el tiempo esta misma minoría, se rebelara contra Babilonia o contra Roma, fuese portadora de esperanza revolucionaria [...] Basta abrir los ojos para constatar que la enseñanza de los profetas resiste mal a la lógica de las situaciones históricas y que los oprimidos bien pueden convertirse, en su oportunidad, en opresores (17).

En sus artículos de *Paix et Droit* de los años treinta, Levinas retoma los análisis de J. Maritain en *Les Juifs parmi les nations* sobre la “comunidad de la persecución” de judíos y cristianos frente a la amenaza nacionalsocialista (Levinas, “L'essence spirituelle” 3-4; Maritain 23). No obstante, si bien en ellos exhorta a la búsqueda de una vocación de trascendencia compartida entre la “Iglesia” (la tradición cristiana) e “Israel” (la tradición judía) contra el “neopaganismo” que se extiende por Europa, ella no puede derivar, según Levinas, en un reforzamiento de la posición soberana como “salida” al encadenamiento de esta fuerza *elemental*. El filósofo francés define la vocación del judaísmo, por el contrario, como una “resignación activa” que partiendo del carácter *diaspórico* de su condición se comprometa con el destino de los pueblos a los cuales los ata un pasado en común (“L'inspiration religieuse” 4). En los años treinta, el filósofo no suscribe al programa de asimilación, ni al sionismo, e incluso menos a una identificación racial del judaísmo (Caygill 47).

24 En el límite de la sospecha del “sinsentido” del encierro reaparece la búsqueda de un culpable y del sacrificio que lo restablezca. Como afirma Blumenberg: “no se deja de buscar responsables del mundo que valga la pena sacrificar [...], se busca también culpables de esta pérdida, encontrándolos para su desgracia” (48-49).

La elementalidad de la epidemia y su fuerza metafórica se infiltran no solo como una amenaza exterior, sino que alcanzan el corazón mismo de la posición soberana. Pues en tiempo de epidemia la violencia mortífera no solo puede subir por las ventanas e invitar a cerrar las puertas y tapiar las ventanas desde el exterior, sin salida de la interioridad (Levinas, “Los daños” 171), sino que puede amenazar en el seno mismo del refugio despertando la obsesión terrorífica de la descomposición, terreno fértil para la movilización. Doble coacción que oscila entre la exterioridad peligrosa de la guerra externa y la pulsión amenazante de la guerra intestina, o como afirma Burton Russell, la persecución y la tentación/heresía (78). Imposibilidad del aislamiento en la “casa” de oración (Levinas, “Los daños” 175), en un llamado activo a la restauración, renovación o salvación del orden soberano.

Amadeo: ¡[El cadáver] Se agranda cada vez más con mayor rapidez!

Magdalena: Haz algo (Ionesco 191).

Amadeo: No puedo comprender cómo hemos llegado a esto. Es demasiado injusto...

Y en un caso como éste... ¡no hay nadie a quien pedir consejo! (Ionesco 196).

La lectura talmúdica levinasiana anuncia entonces otra posible “salida” al malestar de la interioridad amenazada frente a la posición soberana inhabitable: la huida hacia el exterior en las horas del máximo peligro (Calin 77-78).²⁵ Ya no la fuga como búsqueda de refugio sino la lucha por desembarazarse de aquello que corrompe el espacio soberano. Pero este exilio parece no garantizar una auténtica salida, pues aún en su propensión hacia la trascendencia el impulso podría estar ya encomendado a un recorrido: “el destino no está del todo trazado, pero su cumplimiento es fatal” (Levinas, *De la evasión* 82). La huida *carga* aún con el peso de lo que quiere librarse.

Amadeo: Ya no tengo fuerza ni voluntad.

Magdalena: ¡No es el momento de no tenerlas! En el instante decisivo te falta siempre la energía, te abandona la voluntad. [...] ¡Hay que hacer algo absolutamente! [...]

Amadeo: Bueno. Ya te digo que te sacaré del paso (Ionesco 201-203). Esta noche... esta noche... a las doce, la hora del crimen, no antes... como un ladrón [...] Terminar de una vez... ¡Ah, si el tiempo pudiera pasar más de prisa, más de prisa! (*Silencio*) Hay que tomar una determinación.

Magdalena (*bruscamente*): ¡Pero trabaja a pesar de todo! [...] hay que despistar [...] escribe... [...] (*Señala al muerto*) Él debe inspirarte... (Ionesco 222-223).

En la obra de Ionesco, Amadeo es conminado por su esposa a librarse del cadáver y su fuerza elemental expansiva. Antes de acometer su empresa, el personaje vacila:

²⁵ En “Los daños causados por el fuego”, Levinas apela a la figura metafórica del “hambre” para analizar esta experiencia de una huida hacia el peligro del exilio en las horas del máximo peligro. Sin embargo, seguiremos aquí las huellas de la metáfora de la “epidemia” y su doble coacción entre la exterioridad peligrosa y la interioridad inhabitable.

aunque el cadáver se propague tal vez solo haga “falta un lugarcito, un rinconcito para vivir” (Ionesco 204).²⁶ Pero su salida es inapelable, la interioridad amenazada no puede abandonarse a una tranquila “paz interior”, su conservadurismo es inquieto (Levinas, *De la evasión* 76). Amadeo debe huir de la comodidad de su propio hogar llevando aquel cuerpo cadavérico y el peligro de su “campo magnético”. ¿Cómo es posible huir sin atraer sobre sí la fatalidad a la que este convoca? “Todo eso es obra de la fatalidad” (Ionesco 204), sostiene el personaje. Como afirma Levinas en “Los daños causados por el fuego”: “No hubo más que una rana y, tan pronto como croó, todo Egipto se llenó de ranas” (110).

Amadeo (*trata de arrastrar al muerto por los pies [...]*): [...] si consigo ir de prisa mientras la luna actúa sobre la gente, no me verán. A menos que ocurra una catástrofe, un grito penetrante que desgarrar los sueños y despertara a todos. Pero hay que jugarse el todo por el todo. ¡Estoy obligado a hacerlo! (Ionesco 249). (*Gritando y tirando*) Estaba verdaderamente arraigado en nuestra casa. ¡Cómo pesa!” (Ionesco 250).

En *De la evasión*, el filósofo francés se refiere a esta experiencia que la guerra y posguerra han permitido conocer, la verdad *elemental* que vale y que pesa y “que da la medida de su brutalidad y su seriedad” (79). La vida pierde su carácter de juego, la noción misma de lo *serio* define la experiencia de una salida imposible, el sentimiento agudo de la propia inamovilidad (79) o, aún más, de la movilización de una presencia irremisible. No es posible huir, se está ineluctablemente remachado a uno mismo (Levinas, “L’inspiration religieuse” 4). Amadeo carga el cadáver del que no puede desembarazarse.²⁷

Pero la búsqueda de *evasión*, de una “excedencia más allá del ser”, es para Levinas “la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*” (*De la evasión* 83). Sin embargo, ¿cómo es posible una salida que no esté remachada ya a la verdad *elemental* del ser? ¿Cómo es posible desatar el nudo gordiano de esta tragedia ontológico-política?

26 Como recuerda Bachelard, “todo rincón de una casa [...] es para la imaginación una soledad, es decir, el germen de un cuarto, el germen de una casa” (127). Sobre el índice fenomenológico del “dormir” (o, más precisamente, del “acurrucarse” en un rincón para dormir) como expresión del *aquí* de la posición o interioridad, en tanto salida de la “vigilia” anónima del puro ser o *hay [il y a]*, en los análisis de Levinas de posguerra, ver Levinas *De la existencia*. Sin embargo, Levinas advierte de la trágica experiencia de la “interioridad amenazada” en el que la pura interioridad asemeja a la pura exterioridad: “Es el sin-salida. Es el sin-lugar, es el no-lugar” (“Los daños” 171). Calin analiza cómo en las reflexiones levinasianas la “reclusión en sí” deviene, en tanto sustracción de la pura amenaza, un refugio paradójico, pues en el terror del encierro se anuda pronto una equivalencia entre la exterioridad sin interioridad y la interioridad sin exterioridad (Calin 75). Se conjuga entonces en esta “pesadilla ontológica [...] un ‘horrible afuera-adentro’ que ‘yuxtapone la claustrofobia y la agorafobia’” (Bachelard 190, 192). Para un análisis de los debates sobre el significado y relación entre las reflexiones ontológicas levinasianas de los años treinta y aquellas de posguerra sobre la “posición” soberana en el ser, ver Dreizik, “La constitución”.

27 La contracara de la sospecha del sinsentido parece ser, paradójicamente, la experiencia de una plenitud de sentido. Como sostiene Blumenberg: en un “mundo lleno de sentido y regido por el sentido [...] el sentido siempre significa [...] que se hace patente lo que es importante para todos y cada uno. No hace falta más que estar dispuesto a soportarlo” (67). Y, más adelante, agrega: “Quizá no debiéramos cultivar sólo la rabia por la insensatez, el absurdo del mundo, sino también un poco de temor a la posibilidad de que un día pueda estar lleno de sentido” (68).

La necesidad de evasión y el “efecto de extrañamiento”

En el último acto de la obra de Ionesco, la huida de Amadeo concentra el núcleo de tensión del problema de la posición soberana en torno a la doble articulación entre la “interioridad amenazada” y una “salida remachada aún al ser”. La situación crítica anuncia la partida hacia el peligro de la intemperie, en la que el personaje conminado a cargar con el cadáver debe dar prueba de una última decisión, un último gesto, en la liberación de aquella fuerza elemental. La escena que precede el último acto de la pieza teatral enmarca esta atmósfera “liminoide”, donde la noche se infiltra en el día.

(Amadeo ha abierto ampliamente los postigos y una fría luz de luna [...] penetra la habitación)

Magdalena: Es el momento propicio. ¡Ahora o nunca! ¡Vamos!

[...] (La atmósfera de la habitación de los esposos cambia un poco de carácter, evidentemente, pero, no obstante, lo horrible y lo bello deben coexistir en absoluto.) (Ionesco 246).

Y, sin embargo, el *in crescendo* dramático está precedido por una espera y un acontecimiento insólito. Amadeo y Magdalena aguardan el momento de desembarazarse del cadáver, la vigilia se torna angustiada y el deseo de los personajes por un tiempo que tarda en llegar acentúa el esfuerzo y el cansancio.²⁸ Magdalena exige a su esposo que escriba para distraer la atención de los vecinos o, antes bien, para engañar el tiempo. Las palabras de Amadeo preanuncian la penetración de la noche fatal: “El horizonte está cercado por montañas oscuras... Densas nubes rozan el suelo... Humaredas, vapores... Eso viene... ¡Vamos, vamos, acercaos, acercaos!” (Ionesco 223). Sentado en su sillón, aquel tira lentamente de una cuerda invisible y expresa la fatiga de una empresa infinita.

Pero entonces entran al escenario dos personajes que *asemejan* a Amadeo y Magdalena e imitan exactamente sus voces (Ionesco 224). Los “dobles” ocupan el centro de escena mientras aquellos van quedando inmóviles, recludos en el gesto del esfuerzo. En la espera de la huida, Amadeo y Magdalena II evocan las imágenes de la liberación, pero sus palabras se yuxtaponen pronto hasta la conflagración.

Amadeo II: [...] Es la aurora de la primavera... Despiértate... El sol inunda la habitación... Luz de gloria... [...]

Magdalena II: ... ¡noche, lluvia, barro! [...] Está oscuro [...]

Amadeo II: El valle verde en el que florecen los lirios...

Magdalena II: ¡Hongos!... ¡Hongos!... ¡Hongos!...¡Hongos!... [...]

Amadeo II: [...] La alegría estalla... Luz loca... Amor loco... Dicha loca... ¡Alegría, estalla; estalla, alegría!

²⁸ En *De la evasión*, Levinas se refiere al malestar de época y su “remachamiento al ser” a través de la figura del *sufriamiento*. Más tarde, en *De la existencia al existente* (1947), el filósofo analizará el índice fenomenológico del *esfuerzo* y del *cansancio* para dar cuenta de este “mal del ser”.

Magdalena II: ¡No disparen! [...] ¡No me maten! [...] ¡No los maten! [...] ¡Locura!
¡Locura! ¡Locura! [...]

Amadeo II: Si tú quisieras [...] nuestros hombros serían alas... quedaría abolido
el peso... dejaría de existir la fatiga...

Magdalena: Siempre la noche... siempre la noche... ¡Sola en el mundo! [...]

Amadeo II: [...] ¡Todos los soles se levantan! [...] Nos amamos. Somos dichosos.
En la casa de vidrio, la casa de luz...

Magdalena II: Quiere decir casa de hierro, de hierro...

Amadeo II: Casa de vidrio, de luz...

Magdalena II: ¡Casa de hierro, casa de oscuridad!” (Ionesco 226- 233).

El diálogo teje en su contrapunto la compleja trama ontológico-política de una liberación remachada aún al ser, la interpenetración entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, la alegría y la locura, la libertad y la condena. Advierte así sobre la posible apertura de una trascendencia encadenada aún a la fatalidad de aquella lógica elemental: el retorno trágico de una interioridad incapaz de liberarse de la fuerza cadavérica que se expande. Tras la luz de la aurora y la victoria final retorna la presencia inquietante y sombría de la noche fatal.

La aparición de este “doble” en escena, en el marco de la atmósfera “liminoide”, tensa el espacio de representación e introduce una ruptura en la metanarrativa palin-genésica. Como si el terror que impregna el ambiente y anuncia la espera angustiante de la noche que se aproxima, convocara al desdoblamiento, a la *semejanza*, al *doble* propio de la “imagen”: “i-má-ge-nes...; i-má-ge-nes” pronuncia Amadeo fatigado (Ionesco 224). La remisión al “doble” o la “imagen” en la obra de Ionesco invita a una lectura conjunta con la obra levinasiana “La realidad y su sombra”²⁹ de 1948. En ella, Levinas analiza el estatus ontológico de la obra artística, como así también la función del arte y el particular comercio que este establece entre la imagen y la realidad. Con referencia a la *semejanza* de la imagen artística, Levinas sostiene: la semejanza es un movimiento por el cual “la realidad no sería solamente aquello que es, aquello que se desvela en la verdad, sino también su doble, su sombra, su imagen” (*La realidad* 52). El arte cumple la función positiva de “extrañamiento” del ser, en el cual lo que es se *asemeja* a sí y, en este sentido, es extranjero a sí.

En el momento crítico en el que la pura amenaza parece presagiar la redención inminente, cuando la asfixia del encierro semeja revelar la gloria de la salvación, las sombras (el doble de Amadeo y su esposa; el doble de Amadeo II, su esposa) introducen una inquietud en la detención de la espera. El extrañamiento implica un gesto de torsión del discurso salvífico, cuando tras la espera angustiante de la promesa de liberación se evoca, al mismo tiempo, el retorno inminente del “mal del ser”. La

29 “La réalité et son ombre” fue publicada en *Les Temps Modernes*, n° 38, 1948, pp. 771-789.

aparición de la imagen o el doble interrumpe entonces el proceso de *revelación* del nuevo orden, su salvación armónica. A través de una breve acotación escénica, Ionesco brinda el marco *estético* de la salida de Amadeo con el cadáver: al abrir la ventana “la atmósfera de la habitación de los esposos cambia un poco de carácter, evidentemente, pero, no obstante, *lo horrible y lo bello deben coexistir en absoluto*” (Ionesco 246; énfasis mío). Nuevamente la frontera entre la interioridad inhabitable y la huida hacia la exterioridad peligrosa confronta con aquella atmósfera salvífica donde confluyen la luz y la oscuridad, la belleza y el terror.³⁰

Amadeo carga el cadáver por las calles de la ciudad, acompañado por la música y el rumor de un bar cercano. De él sale expulsado un soldado americano que al hablar con Amadeo decide ayudarlo en su empresa. Pero en el momento en que la salvación parece venir de la mano extranjera, la fuerza magnética del cadáver atrae sobre sí la atención y despierta los ruidos de la noche: “el ruido ha provocado los ladridos de los perros y la puesta en marcha de trenes a los que se oye rodar a los lejos, al principio débilmente y luego con más fuerza” (Ionesco 265). El ladrido de los perros anuncia, como recuerda Levinas en “Los daños causados por el fuego”, “presentimientos instintivos, irracionales, los perros son los primeros en percatarse de la presencia del ángel exterminador” (176), la pura amenaza. Nuevamente la presencia elemental del cadáver anuncia la salvación imposible al interrumpir el gesto heroico del soldado americano. La noche hace sentir su peso en el rumor de los trenes que, sin embargo, enmarcan aún la imposibilidad de Amadeo de desembarazarse del cadáver. La ayuda se transforma entonces en una nueva condena:

El soldado americano: You are writer? [...]

Amadeo: Sí. Una pieza en la que defiendo a los vivos contra los muertos. Es la idea de Magdalena. Soy partidario de la acción, creo en el progreso señor [...]
(el soldado americano se pone a tirar [el cadáver] con todas sus fuerzas. [...]) Pero al tirar [...] el ruido ha provocado los ladridos de los perros y la puesta en marcha de los trenes [...] Como el americano no siente motivo alguno para inquietarse [...] se lleva de pronto el dedo a la frente, como aquel a quien se le ocurre una idea luminosa, y luego, tomando a Amadeo por los hombros, lo hace girar sin

30 En *De la existencia al existente* Levinas se refiere a la experiencia, tras la guerra, de un “mundo roto”, de un “mundo trastornado”, que despierta en su crepúsculo “la antigua obsesión del fin del mundo” (23). Experiencia que, lejos de hacer girar nuevamente la rueda sacrificial del discurso palingenésico en el que la crisis se transforma pronto en anuncio de la salvación, deviene *conciencia* punzante de la pura amenaza del *hay* y la necesidad de evasión. En la situación del “fin del mundo” en la que, afirma Levinas, se pone la relación primera que nos ata al ser (*De la existencia* 23), se abre “la posibilidad de alejarse del ser anónimo” (57). Esto es, la necesidad de quebrar con el “impulso asomado al instante del porvenir” (40), en un estar encadenado al peso elemental de la *participación* salvífica. En esta “vacilación del rechazo” (28) se rompe el estigma del ser que, ya en *De la evasión*, Levinas descubre tras la renovación ontológica y sus modalidades del *ser-se*. El filósofo francés encuentra en el *arte* la posibilidad de extrañamiento en el límite del sinsentido del *hay*. Si el arte hace salir las cosas del mundo y nos enfrenta al carácter elemental de un puro fuera, de una “desnudez exótica de realidad sin mundo, que surge de un mundo roto” (*De la existencia* 73), de una “realidad en un fin del mundo y como en sí” (74), lo hace a través de un *montaje* sobre el ser, una existencia parasitaria que *semeja* la fuerza de su materialidad, como en el arte moderno en “elementos desnudos, sencillos y absolutos, burbujas o abscesos del ser” (75). El arte en su función positiva es un *subterfugio* frente al discurso mítico-religioso.

moverse del lugar [...] al ver que el cuerpo del muerto se enrolla alrededor de su cintura, [Amadeo] comprende y se pone a girar por su propia iniciativa para que el cadáver siga enrollándose Sí, gracias, es una idea excelente... Los americanos son muy inteligentes (Ionesco 265-266).

Bajo el peso de la noche, no obstante, Amadeo introduce una inquietud respecto de la “agudeza” de la lengua, de aquello que atrae el “filo” de la pronunciación: “Los sonidos agudos son cuchillos [...] Desconfíe de ellos [...] Hay que desconfiar de las roturas, de todo lo que hunde, penetra, disloca” (Ionesco 267). La inquietud por la impregnación de la pura amenaza en el “filo” de la lengua, reenvía al peligro de lo elemental que acecha tras el “límite” de la (e/a)nunciación. En ese momento resurge el *rumor* de la ciudad: “En el cielo recrudecen las estrellas fugaces, los fuegos artificiales [...] Las ventanas de las casas se abren y se iluminan y aparecen en ellas cabezas” (Ionesco 268). Las miradas recaen sobre Amadeo y el cadáver, la policía no tarda en llegar. Sin embargo, la huida del personaje se convierte pronto en un paso de comedia, la fuga deviene una persecución graciosa y los vecinos se entretienen con el espectáculo.

Una mujer (*en la ventana*): —¡No lo apresarán!

Un hombre (*en la ventana*): —¡Sí, lo apresarán!

Una mujer (*en la ventana*): —¡No, no lo apresarán!

Un hombre (*en la ventana*): —¡Sí, lo apresarán! (*A su mujer, que está adentro*)

¡Ven a ver, Julia!... Es gratis. ¡Vamos, levántate! (Ionesco 271).

Al murmullo de la noche en la ciudad se superpone entonces el cuchicheo jocoso. En el límite de esta comedia trágica se produce así lo inesperado:

De pronto sucede algo bastante sorprendente. El cuerpo del muerto enrollado alrededor de la cintura de Amadeo, se ha desplegado como una vela o como un enorme paracaídas; la cabeza del muerto se ha convertido en una especie de estandarte luminoso, y se ve aparecer, por encima de la pared del fondo, la cabeza de Amadeo, elevado por ese paracaídas [...] Amadeo vuela, escapando a los policías (Ionesco 272-273).

La salvación de Amadeo parece venir de un extraño recurso, de una suerte de *Deus ex machina*.³¹ El artificio montado sobre la situación “liminoide” disloca el momento del sacrificio en el que la persecución se ha transformado en espectáculo. La artificialidad del recurso acusa su propia exterioridad, su superposición en la trama fatal. El peso del cadáver se aligera y la liviandad del vuelo parece mitigar el esfuerzo de Amadeo, que pierde incluso hasta sus zapatos. No es ya la salida que carga con aquello de lo que

31 Utilizado en el teatro griego y romano, el *Deus ex machina* (del griego “ἀπὸ μηχανῆς θεός”) remitía originalmente a la intervención de un artefacto en el escenario que introducía a un actor que interpretaba a una deidad, para resolver una situación o dar un giro a la trama dramática.

quiere desembarazarse sino una huida *por medio* del montaje del artificio: la evasión no es ya el reverso de la persistencia en el ser.

La escena final se nutre entonces de una estética *camp*³² que sorprende la maquinaria trágica. En la oscuridad de la noche y del rumor anónimo, la huida deviene el final victorioso de una escena hollywoodense: “Hip, hip! Hourrah! [...] ¡Como hazaña, es una hazaña! [...] Hip, hip! Hourrah!” (Ionesco 274). Como sostiene Levinas con ironía respecto de la identificación entre celebración y anuncio de la salvación, en “Los daños causados por el fuego”: “el hecho de que la juventud exulte y pasee el optimismo por los bulevares no prueba en absoluto la proximidad del Mesías” (176).

El montaje señala aquí la torsión del “efecto paródico” y el peculiar *trabajo del arte*. Por un lado, la parodia revela su carácter disonante: en su “estar junto a” o “al lado de”,³³ no supone una mera imitación o reproducción de lo serio transformado en burlesco, ridículo o cómico (Jitrik 15; Agamben 48; Amícola 110, 164) sino un “junto en tensión” que quiebra el ritmo armónico de la trama dramática. En su relación con el ámbito de lo sagrado, como recuerda Agamben, la parodia introduce asimismo una suspensión o detención del ritmo consagradorio y la comunión armónica del espacio sagrado al producir una ruptura entre rito y mito, de allí su capacidad profanatoria (Agamben 54). En el marco de la “situación liminoide” en el que la crisis parece augurar una salida como sacrificio y salvación, el “efecto paródico” introduce un doble, el artificio de un salvador, que detiene el movimiento de consagración y produce una “para-epojé”, un colapso. Pero este efecto de *extrañamiento* representa, al mismo tiempo, el peculiar *trabajo del arte*. La introducción de una imagen o *semejanza* del movimiento de trascendencia salvífico no acude a abrir las puertas de una nueva soberanía, el establecimiento de un nuevo orden. Levinas critica el dogma según el cual el arte dice lo inefable y en el que la obra o imagen atestigua “la dignidad de la imaginación artística que se erige en saber de lo absoluto” (*La realidad* 43). Si el arte dice lo inefable, su función se reduce a ser un mero sustituto de la religión (Armengaud 606).³⁴ Por el contrario, el doble

³² Ver Amícola.

³³ En “Rehabilitación de la parodia”, N. Jitrik analiza la etimología de la palabra *parodia*. La proposición “para”, que en griego designa el “estar junto a” o “al lado de”, se conjuga con la noción de “oidía” que remite al canto, formando en sentido amplio el concepto de un “junto al canto” (15).

³⁴ Al contrario de lo que afirma J. Llorente, para quien Levinas defiende “la función ‘veritativa’ del arte, su peculiar *alétheia* o función ‘apocalíptica’ (en el sentido literal de ‘retirar la vestimenta que recubre y oculta algo’)” como el desplazamiento del “tegumento mundano que encubre el telón de fondo de lo real” (93), el filósofo francés se opone enfáticamente a la visión del artista como aquel capaz de decir lo inefable, como un saber de lo absoluto. Esta perspectiva lleva a Llorente a sostener que en el exotismo del arte existe un “decisionismo estético” en el que se “mata” al objeto (de-ceso; *de-cidere*) y se lo separa, “sustitución destructiva”, de la participación en lo comúnmente compartido para que aparezca con una luz propia, una “luminosidad oscura” (85-86). Llorente define la esencia del fenómeno estético en Levinas como el ámbito de la sensación, del puro ser, de la captación inmediata, esto es, inefable y adiscursiva (conceptualmente); fenómeno estético que el artista debe *asumir y soportar* (96). El autor describe así el proceso de sacrificio y consagración propia del espacio sagrado; hecho que vuelve problemático su intento de separar posteriormente la perspectiva levinasiana del arte y aquellas “sacralizantes” como la de Heidegger. Pero es precisamente contra esta visión de la “obra de arte” y el efecto “exótico” que Levinas intenta determinar la peculiaridad o carácter propio del *trabajo del arte* en contraposición al trabajo del mito y la religión.

o imagen disloca la trama de esta atmósfera palingenésica y su proceso de crisis y consagración.

En el relato de Ionesco, la cesura que introduce la imagen artística, como doble o semejanza que interrumpe el horizonte trágico de la huida del personaje, no viene a reforzar el gesto de apertura a una promesa de lo inefable. El trabajo de *exotismo* del arte no representa aquí una función *apocalíptica* o peculiar *alétheia* que hace caer los decorados y descubre el telón de fondo de lo real.³⁵ Por el contrario, su función de *montaje* destaca su interpolación mediadora en el movimiento de evasión. La *salida* no está ligada a la verdad sino al deseo, a este movimiento por el cual lo que es se *asemeja* a sí y, en este sentido, es extranjero a sí, obturando el proceso identificatorio del ser. Pero es precisamente este movimiento de “excedencia más allá del ser” lo que caracteriza, según Levinas, a la necesidad de “evasión”.³⁶

Conclusión

En su artículo de 1935, el filósofo francés sostiene que la noción de *evasión* es una “categoría de salida no asimilable ni a la renovación ni a la creación” (*De la evasión* 82). Frente al peligro de la pura amenaza es preciso escapar del brutal proceso de identidad del ser que aquellas aún presuponen. En la creación de un nuevo orden, en el aseguramiento de la paz interior, el movimiento de trascendencia como repliegue soberano en sí, no pone en duda sin embargo la suficiencia del ser: el *ser es*. La convocatoria a luchar contra el peligro *elemental* que se cierne sobre Europa, en el marco de la atmósfera palingenésica de entreguerras, no puede desconocer los riesgos intrínsecos a la expansión de aquella fuerza y su peculiar campo de impregnación. Como si en el límite de esta tara profunda en la posición soberana, ella fuese exhortada, al mismo tiempo, a quebrar el impulso al que parece encontrarse conminada. Levinas considera que en el tomar conciencia de esta identidad del ser, es posible distinguir una dualidad, de modo que la “identidad consigo mismo pierde

35 En su crítica a la confluencia entre la Ilusión y lo Sagrado, Levinas afirma: “la Ilusión [...] se asocia a lo Real y al encanto [...] el encanto de la hechicería [...] lo no-verdadero acogido en su irrealidad como rastro de lo surreal; los equívocos sentidos como enigmas y, en la ‘bagatela’, experimentado como éxtasis de lo Sagrado, la ley suspendida” (“Desacralización” 95).

36 En su ensayo “Salir del ser por una nueva vía”, Rolland analiza el modo en que los análisis de Levinas de 1935 sobre la necesidad de *excedencia* encuentran un eco en los estudios de madurez, entre ellos *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sobre el problema de la alteridad. J. Hansel considera que esta lectura retrospectiva de la obra temprana puede quitarle su “valor intrínseco, independientemente de su función de preparación para escritos futuros en los que la ética se impondrá como tema central” (158). No se pretende poner en cuestión aquí el modo en que Rolland pretende “leer en el texto de juventud la inscripción [...] de una escritura futura” (Rolland 9). Ahora bien, si el estudio de Rolland permite establecer un lazo entre las tempranas reflexiones levinasianas con sus obras consagradas de madurez, en tanto preludio de sus desarrollos sobre el problema ético-político de la alteridad, no recupera con especial énfasis el papel central que el *arte* juega en dicho proceso. En el presente artículo se defiende la hipótesis de que el núcleo fundamental de la propuesta levinasiana para una *evasión* de la atmósfera elemental de entreguerras supone una apuesta por la peculiar “para-epojé” del arte y su capacidad de desarticular el discurso palingenésico que impregna la Europa de entreguerras.

el carácter de una forma lógica o tautológica; ella asume [...] una forma *dramática*” (*De la evasión* 82).

La remisión levinasiana al carácter *dramático* que adquiere esta dualidad presupone la salida de la participación en la posición soberana, la separación que introduce la “inquietud” de la distancia. Esta separación impediría, al mismo tiempo, que la necesidad de trascendencia pueda ser satisfecha en “el restablecimiento de una plenitud natural” (Levinas, *De la evasión* 89). Levinas considera que en el fenómeno del *malestar* puede encontrarse una exigencia diferente y superior a aquella que caracteriza el movimiento de satisfacción y plenitud de la “trascendencia remachada aún al ser” (*De la evasión* 92). Con una expresión que reenvía a la obra de Ionesco, el autor afirma:

en el fenómeno del *malestar* comprobamos una exigencia diferente y tal vez superior: una especie de peso muerto en el fondo de nuestro ser, de la cual la satisfacción no logra que nos *desembaracemos* [*débarrasser*]” (Levinas, *De la evasión* 92; “De l’évasion” 381, énfasis mío).

Se reconoce así el peso *elemental* del que, sin poder desembarazarse [*se débarrasser*], es necesario escapar. Pero esta salida debe vencer la tentación de la purificación y retorno pleno a sí, de la creación de un nuevo orden sin amenaza. Levinas afirma: “nos encaminamos hacia la tesis de la inadecuación de la satisfacción a la necesidad [...] a atribuir a la necesidad un tipo de insuficiencia distinto de aquel al cual la satisfacción nunca podría responder” (*De la evasión* 92). La imposibilidad de vencer la dualidad del *malestar* en un retorno nostálgico al ser (*De la evasión* 95) abre la vía positiva del *extrañamiento*, de un drama que se monta sobre la “patencia del ser”.

No resulta sorprendente entonces que el *trabajo del arte*, en tanto represente una ruptura y distanciamiento dinámico respecto de la trascendencia mítico-religiosa, pueda quebrar las formas de autorreferencialidad de la posición soberana y su brutal proceso de identificación. Frente a la violencia de las nuevas formas de soberanía de la Europa de entreguerras, Levinas invita a recorrer la búsqueda de una interrupción de la lógica sacrificial que se expande y penetra a las tradiciones del viejo continente. Si en 1935 el filósofo advierte sobre el potencial disruptivo de la necesidad de *evasión* contra una “salida remachada a sí”, solo unos años más tarde sus reflexiones sobre el peculiar trabajo del arte indicarán la vía regia para la indagación de una “trascendencia más allá del ser”, una “trascendencia de la expresión” (Levinas, *Eros* 119), que logre desatar aquel nudo ontológico-político. El arte y su peculiar “para-epojé” se transforma así en un antídoto contra las nuevas reificaciones salvacionistas del mundo social y político, una auténtica posibilidad de *se débarrasser* del ser.

Referencias

- Agamben, Giorgio. "Parodia". Trad. F. Costa y E. Castro. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Amícola, José. *Camp y posvanguardia. Manifestaciones culturales de un siglo fenecido*. Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Armengaud, Françoise. "Éthique et Esthétique: De l'ombre à l'oblitération". *Cahier de l'Herne: dedicado a Emmanuel Levinas*, Eds. Catherine Chalier y Miguel Abensour, 1991, pp. 605-619.
- Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. Trad. E. De Champourcin. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- Blumenberg, Hans. *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Trad. J. Vigil. Península, Barcelona, 1992.
- Burrin, Philippe. "La France dans le champ magnétique des fascismes". *Le Débat*, n.º 32, 1984/5, pp. 52-71.
- Burton Russell, Jeffrey. *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Trad. O. L. Molina. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1994.
- Calin, Rodolphe. *Levinas et l'exception du soi*. Presses Universitaires de France, París, 2005.
- Caygill, Howard. *Levinas and the political*. Routledge, Londres, 2002.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez. Tecnos, Madrid, 1997.
- Dreizik, Pablo, compilador. *Levinas y lo político*. Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- . "La constitución del sí-mismo, entre la adhesión y la distancia respecto de sí, en los trabajos de Emmanuel Levinas (1933-1948)". Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- Gordon, Peter. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press, Cambridge, 2012.
- Griffin, Roger. *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Trad. J. B. Castiñeyra. Akal, Madrid, 2010.
- Hansel, Jöelle. "El 'ser es' y el 'hay': autarquía y anonimato del ser en los primeros escritos de Levinas". Trad. P. Ríos Flores. *Levinas y lo político*. Comp. Pablo Dreizik, Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- Ionesco, Eugène. "Amadeo o cómo salir del paso". *Las sillas y otras obras*. Trad. L. Echávarri y M. Martínez Sierra. Losada, Buenos Aires, 2010.
- Jitrik, Noé. "Rehabilitación de la parodia". *La parodia en la literatura latinoamericana*. R. Ferro (comp.). Instituto de Literatura Hispanoamericana (FFyL), Buenos Aires, 1993.
- Kahn, Victoria. *The future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. The University of Chicago Press, Londres-Chicago, 2014.

- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy. *El mito nazi*. Trad. J. C. Moreno Romo. Anthropos, Barcelona, 2011.
- Levinas, Emmanuel. “L’actualité de Maïmonide”. *Paix et Droit*, n.º 4, 1935, pp. 6-7.
- . “L’inspiration religieuse de l’Alliance”. *Paix et Droit*, n.º 8, 1935, p. 4.
- . “De l’évasion”. *Recherches philosophiques*, vol. v, 1935-36, pp. 373-392.
- . “L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain”. *Paix et Droit*, n.º 5, 1938, pp. 3-4.
- . “Desacralización y desencantamiento”. *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. S. López Campo. Riopiedras, Barcelona, 1997.
- . “Los daños causados por el fuego”. *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. S. López Campo. Riopiedras, Barcelona, 1997.
- . *De la evasión*. Trad. I. Herrera. Arena Libros, Madrid, 1999.
- . *De la existencia al existente*. Trad. P. Peñalver. Arena Libros, Madrid, 2000.
- . “La realidad y su sombra”. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*. Trad. A. Domínguez Leiva. Trotta, Salamanca, 2001.
- . “Martin Heidegger y la ontología”. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. M. Vázquez. Síntesis, Madrid, 2005.
- . *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Trad. R. Ibarlucía y B. Horrac. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- . *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d’eros*. Editions Grasset et Fasquelle, París, 2013.
- Llorente, Jaime. “La obra de arte como fin del mundo. Exotismo y sombra en el pensamiento estético de Emmanuel Levinas”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, n.º 33/1, 2014, pp. 79-100.
- Maritain, Jacques. *Los judíos entre las naciones*. Sur, Buenos Aires, 1938.
- Rolland, Jacques. “Salir del ser por una nueva vía”. En Emmanuel Levinas. *De la evasión*. Trad. I. Herrera. Arena Libros, Madrid, 1999.
- Traverso, Enzo. *A sangre y fuego: De la guerra civil europea, 1914-1945*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- . *La historia como campo de batalla: Interpretar las violencias del siglo xx*. Trad. L. Fóllica. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- Vidal-Naquet, Pierre. “Prisma judío y prisma marxista”. En Enzo Traverso. *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate (1843-1943)*. Trad. A. del Moral Tejada y N. D. Saporiti. Al margen, La Plata, 2003.

Enviado: 14 de septiembre de 2018

Aceptado: 7 de julio de 2019