

**CUESTIONES ÉTICAS EN EL TEXTO
“EL TÚNEL” DE ERNESTO SÁBATO**

CATALINA SÁNCHEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2005**

**CUESTIONES ÉTICAS EN EL TEXTO
“EL TÚNEL” DE ERNESTO SÁBATO**

CATALINA SÁNCHEZ

**Trabajo de Grado presentado para optar al título de
Licenciado Filosofía y Letras**

**Asesor
CÉSAR AUGUSTO COLLAZOS
LIC. EN FILOSOFÍA Y LETRAS**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2005**

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Dedicatoria:

Dedico este trabajo a Dios por darme la fuerza para continuar día a día a pesar de las dificultades, a mis padres Gloria y Alberto por su esfuerzo y perseverancia, a mis hermanos por su apoyo constante, a mis hijas Isabela y Sofía por ser mi motivación y a mis familiares por su firme respaldo.

AGRADECIMIENTOS

Manifiesto mis sinceros agradecimientos a;

Mi Asesor, Cesar Collazos

Mi Director del Programa de Filosofía y Letras

Al Comité Curricular

A todos los que hicieron posible la culminación de este trabajo de grado.

GLOSARIO

ALTERIDAD: Concepto que se toma de E. Levinas, para explicar la relación ética como aquella que mantiene la alteridad, es decir la diferencia. En este texto se toma alteridad y diferencia como sinónimos, siendo ésta el requisito esencial e imprescindible para que el encuentro con el otro se dé en la diferencia, es decir en la alteridad, provocando entonces, el encuentro ético.

ACTIVACION: Concepto que se utiliza para explicar el resultado o lo que provoca el texto en la experiencia de la lectura. La experimentación, entonces, se la interpreta como una activación de la multiplicidad de fuerzas del texto, que una vez afecten el cuerpo provocan la experimentación.

ANGUSTIA: Término muy frecuente en el trascurso de la lectura del texto “El Túnel”. El túnel es precisamente interpretado aquí como el lugar de la soledad y como tal de la angustia, donde nacen los fantasmas y los demonios que atormentan toda la vida a Juan Pablo Castel.

EXTRANJERIDAD: Palabra que se toma de E. Levinas para explicar la exterioridad del otro; es decir la irreductibilidad de la diferencia del otro a la mismidad propia de la interioridad, donde esta interioridad es más bien el YO. Una relación ética, entonces no surge a partir del yo o de lo que puede llamarse la identidad sino más bien a partir del respeto de la exterioridad del otro, donde esa exterioridad es su diferencia.

ETICA: Término que se utiliza para explicar la relación con el otro que respeta su diferencia o su alteridad. Ética, alteridad y diferencia, entonces, son sinónimos pues se ocupan de solventar que el otro permanezca como otro.

EXPERIMENTACIÓN: Es el resultado posible de la lectura, entendiéndola como producto de una multiplicidad de fuerzas propias del texto que surgen en una experiencia que involucra el cuerpo. La experimentación, entonces, es la presencia del texto como fuerzas múltiples que hacen comportar en la vida cotidiana de determinada manera. De este modo, entonces, puede pensarse la experiencia del leer como un modo de vida donde ésta puede ser trasgredida gracias al acto de leer.

FANTASMA: Término que se asocia con demonio para explicar todos los prejuicios de una persona, ya sean los celos, la desconfianza, la posesión, etc., se cree que el asesinato de María es prácticamente producto de los demonios y fantasmas que habitaban en el túnel de Castel, en el que había vivido toda su vida.

OTREDAD: Término que significa los otros. Es el término plural del término singular otro, que significa también diferencia, donde la relación ética se caracterizaría por mantener o prolongar la otredad.

OTRO: término que se utiliza para explicar el requisito esencial de la diferencia y como tal de la ética. Que el otro siempre sea otro significa que el otro siempre sea diferente. El otro puede interpretarse también como el extranjero, el extraño o el lejano.

RESUMEN

EL SIGUIENTE ESCRITO PRETENDE HACER UNA INTERPRETACIÓN DEL TEXTO COMO FUERZA POTENCIADORA Y ACTIVADORA DE LA EXPERIMENTACIÓN ÉTICA. SE ENTIENDE, ENTONCES, EL ACTO DE LEER COMO UNA EXPERIENCIA QUE INVOLUCRA AL CUERPO, DONDE EL TEXTO ES UNA MULTIPLICIDAD DE FUERZAS QUE PROVOCAN LA EXPERIMENTACIÓN QUE EN ESTE TEXTO HA SIDO VISTA COMO UNA PRÁCTICA ÉTICA Y CORPÓREA. EL TEXTO TÚNEL DE ERNESTO SÁBATO SIRVIÓ DE APOYO PARA HACER UNA ANALÍTICA DEL TEXTO O DE CUALQUIER TEXTO EN GENERAL, PERO TAMBIÉN PARA PENSAR LA ÉTICA A PARTIR DE UN RELATO QUE EXPONE ESCENAS COTIDIANAS DE LA VIDA; PERMITE, ENTONCES, PENSAR LA VIDA A TRAVÉS DE ESTE TEXTO. LA PROPUESTA HACE DE LA LECTURA UNA PRÁCTICA DE EXPERIMENTACIÓN ÉTICA, DONDE ESTA ÉTICA ES EJE FUNDAMENTAL DE LA SOCIEDAD SI SE QUIERE VIVIR EN ALTERIDAD, PERO SOBRE TODO EN EL RESPETO A LA DIFERENCIA DEL OTRO, DONDE ESE OTRO SIEMPRE TIENE QUE SER OTRO. DE ESTE MODO, ENTONCES, LA ÉTICA SE ENTIENDE COMO LA RESPONSABILIDAD DE LA DIFERENCIA DEL OTRO.

ABSTRACT

THE FOLLOWING PAPER SEEKS TO MAKE AN INTERPRETATION OF THE TEXT LIKE POWERING AND ACTING FORCE AND OF ACTIVATION OF THE ETHICAL EXPERIMENTATION. THEN HE/SHE UNDERSTANDS EACH OTHER THE ACT OF READING LIKE AN EXPERIENCE THAT INVOLVES TO THE BODY WHERE THE TEXT IS A MULTIPLICITY OF FORCES THAT YOU/THEY CAUSE THE EXPERIMENTATION THAT HAS BEEN SEEN AS AN ETHICAL AND CORPORAL PRACTICE IN THIS TEXT. THE TEXT ERNESTO'S EL TUNEL SÁBATO SERVED US AS SUPPORT TO MAKE AN ANALYTIC OF THE TEXT OR OF ANY TEXT IN GENERAL, BUT ALSO TO THINK THE ETHICS STARTING FROM A STORY THAT EXPOSES DAILY SCENES OF THE LIFE. FOLLOWING AND THEN TO THINK THE LIFE THROUGH THIS TEXT. THEN IS TO MAKE OF THE READING A PRACTICE OF ETHICAL EXPERIMENTATION WHERE THIS ETHICS IS FUNDAMENTAL AXIS OF THE SOCIETY IF ONE WANTS TO LIVE IN ALTERIDAD, BUT MAINLY IN THE RESPECT TO THE DIFFERENCE OF THE OTHER ONE WHERE THAT OTHER ONE ALWAYS HAS TO BE ANOTHER. THIS WAY, THEN, THE ETHICS UNDERSTANDS IT AS THE RESPONSIBILITY OF THE DIFFERENCE OF THE OTHER ONE.

INTRODUCCIÓN

El siguiente texto está dividido en cuatro partes. El primer capítulo expone la relación entre la experiencia de la lectura con el tejido y la trampa, donde el leer es una especie de “captura” del texto gracias a la trama, que seduce en la medida en que se parezca al tejido. De este modo, entonces, se hace ver al escritor como un tejedor; o como una suerte de “arácnido” que, gracias a sus hilos-frases, enreda al lector.

Sin embargo, este enredo no se interpreta como la quietud propia de las trampas, sino más bien un estarse quieto que activa las velocidades del pensamiento posibilitando la movilidad que vendría a ser la experimentación de ese texto. De este modo, entonces la trama es una trampa, que más que apretar o encarcelar es lo que permite estar en la seducción que provocaría una posterior experimentación, donde esa experimentación del texto es la práctica de libertad que sucede gracias a las multiplicidades de fuerza que habitan en los textos. La trama y el enredo, entonces, más que inmovilizar en una supuesta no-libertad, posibilitan la experimentación donde ésta de por sí es libertad.

El segundo capítulo introduce la discusión ética, haciendo surgir la pregunta sobre la posible relación entre la ética y el texto. Primero se aclara la diferencia entre ética (ethos) y moral, dándole a la moralidad cierta metafísica dialéctica; es decir se aclara que la moral es examinadora y como tal juzgadora, y discriminadora. Lo metafísico y la dialéctica que le corresponden a la moralidad por naturaleza, le permite a la moral instaurar la exclusión y la negación de acuerdo a unos aparatos -también morales- de poder. De este modo, entonces, la moral es más susceptible de ser instrumento de docilidad y como tal de control del sujeto.

En cambio la ética, se piensa como la posibilidad de convivir con el otro manteniendo y conservando su diferencia, donde el otro siempre tiene que ser otro. Así, entonces, la ética es la capacidad de mantener la alteridad con el otro en donde esta alteridad es el otro que no pierde su exterioridad, es decir su ineludible diferencia. Este respeto de la alteridad es la responsabilidad sobre la diferencia, donde uno es responsable del otro y donde todos son responsables de todos. Una vez esto sucede, la sociedad normativa, más que insistir en la restricción y el castigo, desaparecería como sociedad sancionatoria, para llegar a ser el lugar del encuentro con el otro donde el otro, sin perder su otredad queda alojado, hospedado o acogido, términos éstos propios de la ética.

También se estudia la pregunta respecto a si un texto puede o no puede ser ético, llegando a la conclusión de que el texto mora en cierta exterioridad de la vida cotidiana del lector. Lo que significa que está afuera de la capacidad de enjuiciamiento, más cuando se hace desde lo moral, es decir desde una policía examinadora, siendo por ello que los textos se prohíben, se queman o se destruyen. La exterioridad del texto, entonces, lo aleja del juicio para darse cuenta de que un texto puede tratar de lo que fuese pero que su "realidad" no debe ser juzgada desde la realidad del lector, sino que el texto guarda una independencia que hace que todo en él sea posible, incluso permitido, como puede ser el relato de un crimen, como es el caso de "El túnel" de Sábato.

Sin embargo, la ética entra a jugar un papel importante en la experimentación, donde se concluye que toda experimentación como práctica de libertad debería desembocar en una experimentación libertaria ética, pero que como libertad ética exige la responsabilidad de la diferencia del otro. Esa libertad, entonces, posibilitada por el texto, o mejor dicho por la multiplicidad de fuerzas del texto, se ejerce con responsabilidad de la alteridad del otro.

El capítulo tres expone los temas centrales del texto "El túnel" de Sábato, llegando a la conclusión de que Casteles y Marías abundan en el tejido social, donde la propuesta de Sábato más bien parece ser reflejar todos los demonios y fantasmas que moran en cada uno de los lectores. Sábato sabe que el túnel, como hábitat infinito de la soledad, posibilita la aparición de fantasmas y demonios que adquieren su vida en los prejuicios que se tiene tanto hacia uno mismo como para los otros, como son los celos, la posesión, la desconfianza, etc.

De este modo, entonces, el espejo de Sábato al reflejar la susceptibilidad de que cualquiera puede ser Castel o María, sucede gracias a la soledad o a los túneles en los que se mora toda la vida y en donde el encontrar la luz de salida puede ser demasiado tarde porque más que ser una libertad responsable estalla como demonios o fantasmas que más que respetar la diferencia pretenden absorber al otro en su mismidad, es decir en su identidad queriendo que el otro sienta como uno siente, incluso viva como uno vive. De este modo, entonces, se piensa el tejido, social tomado como pretexto "El Túnel", para concluir que de lo que se trata es de un respeto a la vida.

1. EL TEXTO-TEXTURA Y EL LEER COMO ACTO DE EXPERIMENTACIÓN

1.1. EL LIBRO COMO TEJIDO Y TRAMPA

La palabra texto puede estar relacionada etimológicamente con la palabra textura; es decir relacionarse con lo que se entreteje, lo que se enreda y a la vez también como lo que se convierte en trampa. De este modo, entonces, la trama del texto es la trampa que se ofrece y no precisamente en la exposición de hacer evidente esta trampa sino más bien en la seducción incluso molecular o invisible del texto. Estar de alguna u otra manera "*tramado*" del texto es estar en su trampa; es decir, en su textura o en su enredo.

Se piensa el texto, entonces, como un *tejido*, que implica una *reticularidad* que activa su fuerza como libro en la atracción tramposa hacia el otro, pero también en su construcción a veces meticulosa de la elaboración reticular de ese texto que ahora es tejido y que en su fuerza de seducción y de trama logra la atención - seducción- del otro, es decir, la continuación o motivación de seguir leyendo. Sin embargo, habría que pensar la trama y la trampa no necesariamente como lo que obstaculiza o como lo que en su enredo asfixiaría la presencia del lector; sino encontrar en su trampa lo contrario a lo que comúnmente pueda interpretarse como el aprisionamiento o como inmovilidad.

Esta trampa, entonces, no es cuestión de inmovilidad, así su fuerza de atracción como enredo que atrae incite y provoque una quietud de leer; es decir de estar quieto en el momento, sin que necesariamente signifique que esa quietud implique una lentitud sino, por el contrario, un movimiento más allá del movimiento, o por lo menos que lo atraviesa activando el viaje sin tan siquiera moverse. De este modo, entonces, se piensa la lectura y el encuentro con el libro como un acto de "nomadismo del pensamiento", pero, también, del cuerpo y de los sentidos. Que esté más allá del movimiento implica que su viaje puede potenciarse en la mayor quietud que curiosamente incita al viaje.*

* Lo referente al nomadismo puede verse en "Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia": Tratado de Nomadología: la maquina de guerra. P. 359 Guilles Deleuze y Feliz Guattari. Traducción de José Vasquez Perez. Pretextos, España 1994. Puede verse también "El Antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia La representación territorial. P190. Traducción de Francisco Monge. Paidos Barcelona 1998.

De este modo, entonces, se encuentra en la lectura un incitador y provocador del movimiento o del nomadismo que incita a un abandono de sí mismo, o a un movimiento que atravesando el movimiento agita el pensamiento desde el reposo que no es lentitud, y que podría pensarse como la agilidad que no hace notar ni ostenta su teatralidad, ni mucho menos su representación. El “símismo” * entonces, en el acto de lectura se tambalea para verse agrietado en la trampa liberadora de la lectura. El texto, entonces, como textura implica una reticularidad que halla su fuerza en la capacidad enredadora de sus hilos, es decir de sus frases.

Pensar, entonces, que cada frase aparece como hilo, provoca pensar que *el escritor es un tejedor*; y por qué no pensar su fuerza como lo *arácnido de la escritura*. En el *escritor-araña*, lo que escribe o, mejor dicho, lo que teje es de alguna u otra manera la morada del otro que en ese un otro-lector halla su estadía en su trampa; es decir, la trampa del otro como asilo seductor de seguir leyendo, de seguir habitando, pero también de seguir cayendo en su trampa. Es posible, entonces, pensar al escritor como un tramposo; pero también como aquel que no sabe de su trampa.

Es decir, que la fuerza del texto no está dada necesariamente por el autor sino que es el texto, como independiente del autor, el que provoca e incita a su entrega, a la captura que en este caso es la que no aprieta; lo que no quiere decir que no incomode, pues el autor en la escritura desaparece y lo que causa el enredo como trama del texto no está dado por el autor sino más bien por las fuerzas hilantes de ese texto.

Algo así, entonces, como pensar la fuerza de la telaraña no tanto por la araña sino más bien por su telaraña en sí. Es decir, lo capturado acaece en la red, muchas veces, sin mirar la araña, o sea sin saber del escritor, lo que nos permite, entonces, discernir el autor del texto, y exponer que la multiplicidad de fuerzas que el texto aloja y encubre muchas veces no implica una presencia del autor sino que esta habita en las fuerzas hilantes de sus tejidos y de sus frases, potenciando incluso lo que el autor nunca sospechó activar o potenciar.**

* El “sí-mismo” lo entiendo aquí como la relación que la conciencia hace sobre sí misma; es decir el darse cuenta de sí mismo gracias a la conciencia, muy común en la filosofía moderna (Descartes, Kant y Hegel). El tambaleo de este sí-mismo entonces es el tambaleo a la conciencia en un acto de lectura. Leer entonces no necesariamente implica un acto de conciencia o de mentalismo, que se explicará más adelante.

** Esto se da en el caso de interpretar lo que el autor no se imaginó al escribir el texto.

Entramos, entonces, a la cuestión de la interpretación y del sentido, incluso a la penetración lógica de un acto de lectura, o de lo que otros llaman la policía literaria de la interpretación, creyendo que ésta trabaja con la univocidad del sentido y no con su infinitud. Esta hermenéutica, que etimológicamente (*Hermeneutiké*) es el arte de interpretar el mensaje de los dioses por Hermes, quien es el dios del comercio y de los ladrones, para hallar su fuerza de subsistencia sabe que no es en la univocidad del sentido donde aparece la literatura o la fuerza que se hace evidente o el sentido que se desmantela o esa policía que excluye la infinitud para fundar el totalitarismo o la identidad de la verdad en el texto, penetrándose incluso en la literatura y queriendo encontrar en ella verdades, cuando parece que para ésta la verdad le es indiferente, y que el escritor no es un fundador racional del totalitarismo del saber o del *logos* verídico de la letra, sino más bien sabe que su fuerza -que en este caso es su trampa- está no tanto en la evidencia protuberante de enunciar una verdad y como tal de estar al servicio de las políticas de poder y políticas institucionales sino más bien de hacer su texto-textura-tejido lo menos escandaloso posible donde el lector cuando menos piensa está enredado, es decir capturado, en movimiento, en *libertad*.

De este modo, entonces, se ve a la lectura como un potenciador de la libertad; sin embargo, esta libertad no está relacionada con una atención sobre sí mismo o con una mirada a veces voyerista de sí mismo, sino por el contrario, con un descuido de sí que cuida lo otro de uno. Lo que se quiere decir es que la lectura no parece provocar una pretensión de justificar o solidificar una identidad, sino por el contrario; pues, al pensar a la literatura como potenciador de libertad, esta libertad empieza con el temblor de sí mismo y con una grieta que, es su ruptura.

Sin embargo, este descuido de sí es sobre esa manía de creerse verdadero o de crear su propio totalitarismo tanto para sí, como el ser policía de sí mismo y del otro al insistir por tener la razón y como tal el reconocimiento. El tejido, entonces, estalla la identidad y el abandono de sí es de lo en-sí que permanece, pero es también un abandono de sí que destapa lo otro de sí donde en lo otro ya no existe lo en-sí o el discurso del sí mismo, que siempre ha aparecido como una pretensión de fundar su propio yo; es decir, su identidad, que siempre lleva consigo la ubicación, la serialización, la documentación, la carnetización, toda la estratificación social, pero también toda la información que a los aparatos de poder y de saber les interesa.*

* El "en-sí" y el "sí-mismo" son entendidos nuevamente como la conciencia que da cuenta de mí mismo, y que en ese darse cuenta funda al "yo". Pero se ha tomado al "yo" como un fundador de la identidad. Sin embargo la función del texto más que fundar o provocar un reconocimiento de uno mismo abre más bien hacia el desconocimiento de sí mismo y a un no darse cuenta de lo que se es en sí mismo porque se existe como identidad, es decir como solamente uno mismo en relación consigo mismo. Esto quiere decir que, gracias a la lectura se puede dar cuenta de que yo uno solamente uno sino más bien toda infinitud de la otredad posibilitando la multiplicidad de sí mismo, donde esta multiplicidad se opone asiduamente a la identidad, en donde ésta puede agrietarse gracias a la lectura.

La identidad, entonces, es una estrategia de estos intereses o de estas políticas que pretenden la homogeneización; pero la literatura es quien obstaculizaría o más que eso, estallarían estos dispositivos de ubicación, y de poder siendo entonces una práctica de libertad y un olvido de sí que explota a lo otro que en un lector habita.

De este modo, entonces, la literatura como provocador de lo otro es potenciador de la diferencia, no solo para con el otro lejano sino también para lo otro que se es para sí mismo; que curiosamente el significar ser otro para un lector mismo no implica una cercanía o trazar una distancia con el otro como otro supuestamente lejano de sí; sino que en su cercanía también encuentro a su lejanía, el ser extraño para sí.

El texto, entonces, como textura y como tejido aparece como potenciador de libertad, no tanto por la provocación de suscitar una mirada sobre sí, que en muchos casos es juzgadora y policíaca, sino más bien como creador de *alteridad o de diferencia*^{**}. Se introduce, entonces, la pregunta: ¿es posible que todo texto de por sí sea creador de esa alteridad? y ante esto, se tendría que necesariamente pasar por la intención del autor y por lo presente que él quiera hacerse en el texto; tanto que parece haber más alteridad cuando el autor se hace menos evidente. Pues el hecho de querer aparecer, sospecharía su presencia como la muestra aún persistente de su identidad, que no se ha roto ni siquiera en el momento de su escritura.

De este modo, entonces, no todo texto es propenso a activar esa libertad, más aún sabiendo, -o sin saber- que esa provocación es una práctica de libertad y como tal de peligro para muchos intereses de poder o para las políticas de homogeneización como es el caso de textos manipulados por corrientes políticas sean de izquierda o de derecha, o por épocas que de alguna u otra manera limitan el pensamiento del autor por el temor al castigo; o el texto no es escrito desde lo peligroso que quiera aparecer o por lo menos irrumpir, por el miedo a la mirada moral del otro más aun cuando el escritor está expuesto en una sociedad lectora moralista o pudorosa.

* “cada uno es para sí mismo el más lejano” F. Nietzsche. Genealogía de la Moral. Traducción de Andrés Sánchez pascual. Alianza, Madrid 1993.

** A partir de aquí se utilizará el término Alteridad y diferencia como algo similar, desde las lecturas de Emmanuel Levinas.

Esto implica pensar el momento de escribir y la pausa o el acelere en que el escritor pueda acaecer, pero no tanto por sí mismo sino por la presencia fantasmática del otro; es decir, por la mirada del otro que lo juzga, que lo enjuicia y que lo atemoriza, muchas veces impidiendo el desenfreno de la creación y como tal impidiendo su libertad en el estallido de la letra o en el diluirse que implica el escribir, además de práctica de libertad y como tal como destrucción de su identidad es decir, de su forma.*

De este modo, la identidad hace parte de la forma, así como la forma está relacionada con la formación, que como sinónimo podría ser delimitación y, por qué no, adiestramiento y canalización hacia formas específicas de pensamiento político, religioso, social, etc. Ahora bien, que el tener identidad sea tener una forma, quiere decir el ejercer una forma de pensar, una forma de vivir, una forma de amar que encuentra su peligro en el tener sólo *una* forma; sin que eso quiera decir que de lo que se trata, entonces, es de la multiplicación de la forma, pues eso sería la multiplicación de la identidad, sino más bien de lo que se trata es del quiebre de esa formación activando el encuentro literario, como también su rezago como consecuencia o semilla del acto de leer como ruptura de la forma, es decir de la identidad.

La literatura, entonces, como ruptura de la identidad es potenciadora de la alteridad, es decir de la diferencia y como tal del brote del otro. En este sentido, entonces, se piensa el acto de leer como una experiencia de extranjería y de extrañeza. Es decir, que leer implica convertirse en un extranjero y lograr una extrañeza, precisamente de esa extranjería que a un lector habita. Que leer sea ser extranjero significa, entonces, la posibilidad de ya no insistir tanto en seguir siendo sí mismo o prolongar la identidad o la formación que se ha incrustado sino más bien afirmarse como otro, pero sobre todo sentirse extraño y extranjero para sí mismo.**

* Se toma identidad y forma como algo similar. Romper entonces la identidad es romper la forma, sea una forma de vida, sea una forma de amar, sea una forma de estudiar, etc. Pero el rompimiento de la forma expulsa o deja el paso libre a lo que ella había condensado o reprimido que son las multiplicidades de fuerzas que habitan en cada cuerpo y que se involucra y utilizamos en la vida diaria. Se toma entonces la forma como el cascarón, o el huevo que habría que necesariamente romper para vivir y salir a la vida.

**“he querido precisamente mostrar que la relación con el otro no es fusión. La relación con los demás es la ausencia de lo otro.... -pero- ... esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto otro” Levinas “El tiempo y el Otro” Paidós. Traducción de José Luis Pardo. Barcelona 1993. Véase P 134 y P 138. Se encuentra en Levinas que la relación con el otro para ser alteridad implica que el otro se conserve como otro; es decir en este caso como extranjero. Sin embargo, esta extranjería no habría que entenderla como la alergia ante el siempre permanecer extraño, sino que precisamente la responsabilidad con el otro implica un acto ético que disminuiría la incomodidad de ser extranjero para poder sentir la tranquilidad de estar en su casa. La imagen de la casa en Levinas es constante la medida en que el acto ético es un acto de acogida, de hospitalidad y de hospedaje. Sin embargo, en éste texto citado, Levinas da más énfasis en que la alteridad es cierto “misterio femenino” que permitiría y posibilitaría con mayor razón -por el hecho de ser femenino- un albergue del otro.

La literatura, entonces, es un acto de transformación, que etimológicamente podría pensarse como la ruptura de la forma; de este modo, leer transforma. Se sigue siendo el mismo -mismidad- de antes de la lectura o del encuentro con el texto, entonces no se ha leído. Que la literatura transforme, significa, que cambia o moviliza o por lo menos "transfigura" todo aquello que se ha involucrado en la lectura.

Cabría preguntarse en este punto, ¿qué es lo que se involucra en la lectura? Más aún a sabiendas de que la lectura no es un proceso mecánico que involucra solo la conciencia o la capacidad de razonar la letra pues eso sería embarazar a la literatura del logos y hacer evidente la intención de incrustarse como dispositivo de información o de clarividencia, para comunicar el sentido, incluso a veces para desechar el sinsentido, la rareza o lo desconocido.

La lectura, entonces, es una experiencia fisiológica que, además de sucumbir o fluir de los órganos y de los sentidos del cuerpo, mueve lo que tal vez el cuerpo tenga más cerca en toda la distancia que lo separa: el espíritu. Lo que no quiere decir que leer o que la literatura sea una cuestión metafísica. En este caso, entonces, la literatura desemboca como una experimentación corpórea que no necesariamente excluye la huella en el espíritu.

Se ha, entonces, introducido el concepto de experimentación. Con ello se quiere decir que la literatura no deja su huella como una memoria que manipula la conciencia, si es que es en la conciencia donde se aloja la literatura; pues de ser así sería, además de incomodar en su alojamiento, aquello que provocaría su olvido. De este modo, entonces, las huellas como presencia de la literatura no implican un recuerdo de identidad o de reconocimiento fidedigno de lo que se lee.

De este modo, para la conciencia la literatura exigiría un sentido incluso lógico y el asilo sería más bien cuestión de hacinamiento entre la conciencia y la razón. Sin embargo, no es que se quiera criticar la fuerza de la conciencia en el acto de lectura sino que se pretende resaltar el lugar de la huella literaria como escenario más que de memoria o de sentido que a veces exige la conciencia o que se queda muda ante la locura; se prefiere decir que ese mejor escenario de diseminación de la literatura y del texto se hace o sucede sobre el cuerpo.

De este modo, entonces, las consecuencias de la literatura son corpóreas; y las multiplicidades de fuerzas del texto que se diseminan sobre el texto no son una repartición meticulosa del recuerdo como memoria del sentido que muchas veces desemboca en la crítica del texto. Cuando el texto, deja su huella, el recuerdo que

persiste no es la intención crítica de la memoria, sino más bien la seducción, que es la invitación a la experimentación del texto.

Podría decirse, entonces, arriesgadamente que más que leer con el sentido que dona gentilmente la conciencia, se lee con el cuerpo y sobre el cuerpo donde la trampa del *texto-textura-tejido* culmina su fuerza incluso no fundando un final sino, por el contrario, activando la infinitud de esa huella, donde el sentido y la crítica del texto importan muy poco o tal vez nada. Podría decirse también, que más que captar el sentido del texto, propia característica de la conciencia, de lo que se trata es de experimentarlo.

Pero experimentar el texto no es una cuestión que simplemente se queda en la interpretación o en lo que otros han llamado la hermenéutica del libro. Hay un riesgo, entonces, en hallar en esa hermenéutica un sentido unívoco y proponer todo un canon escritural y de lectura. Cabría, preguntarse sobre las diferencias o las similitudes de la interpretación y de experimentación del texto; o si es que una se impone sobre la otra, habiendo más importancia en una que en otra. Sin embargo, la intención no es una crítica de la hermenéutica, si es que ésta trabaja bajo la interpretación infinita que deja inacabado el texto o por lo menos abierto a la multiplicidad de lectores, por ser lectores, más que de conciencias diferentes, de *cuerpos diferentes*.

Se insiste de todas formas en que la literatura es un acto corpóreo, que involucra al cuerpo con el cuerpo mismo y sobre el cuerpo mismo. Es decir, que el rezago de leer se deposita en y sobre el cuerpo para habitar, incluso para transformar ese cuerpo y hacer agrietar la identidad y la forma desde el cuerpo y para el cuerpo. La experimentación, entonces, es un cambio de la forma y una ruptura de la identidad y ese cambio deja su huella o su rezago como consecuencia de lectura en la transformación y ruptura no solo de un cuerpo sino también de ese cuerpo expuesto en los otros y de la transformación de sí, en su exposición con los otros.

Es decir que leer cambia la vida en la relación con el otro. El cambio ante el otro, entonces, puede verse activado y provocado por la experimentación de la literatura como práctica de libertad y a la vez de ruptura y de posibilidad de *abrirse al otro*. Leer con el cuerpo, entonces, es exponer el cuerpo al texto, o por lo menos exponerlo a su trampa o a su hilaridad; pero también susceptibilizar el cuerpo para que el cuerpo a un lector lo habite, cosa que no es porque la conciencia quiera.

Ahora no se pretende una crítica de la conciencia en el encuentro con el texto o en el acto de la literatura sino que se quiere más bien exponer la fuerza del texto

más que en las fuerzas de la conciencia, que por lo general desembocan en la memoria idéntica de la letra o en el juicio del texto apareciendo entonces los críticos literarios o los creadores de los cánones y de los géneros que clasifican o, mejor dicho, estratifican la literatura.

Lo que se pretende más bien es demostrar que el texto halla su fuerza en la diseminación que se hace sobre el cuerpo, que por cierto es una diseminación que lo rompe; pero este rompimiento del cuerpo es su apertura donde su fuerza es la presencia de la huella, que se siente sencillamente cuando al leer un libro ha cambiado la vida, como se dice comúnmente. Este dicho común no es tan banal como se cree y no es tan inofensivo en su popularidad sino por el contrario, hace parte de la fuerza del acto de leer y de la literatura para cambiar, es decir romper, agrietar o transformar una vida.

Pero lo que se quiere decir es que este acto de ruptura en una vida sucede primero sobre el cuerpo. El mejor terreno para que crezca la semilla de la multiplicidad de fuerzas del texto o todo lo que implica leer es el cuerpo que como el mejor terreno, es el lugar del brote de esa diseminación y su brote es prácticamente el cambio hacia una vida en la "forma" de pensar, que también se nota en su relación con el otro donde el otro nota una grieta o ese hueco que ha dejado el texto en la susceptibilidad de que el otro se aloje o se hospede.

La literatura, entonces lo abre hacia el otro; es decir expone en toda desnudez hacia el otro; incluso podría decirse que desprotege o que arma de toda una desnudez que hace rendir en toda una diferencia. El cuerpo, como el mejor terreno para que brote la diseminación del acto de leer como huella, es lo que se puede llamar el comienzo de la invitación a la experimentación.

La experimentación del texto, entonces, es el brote del acto de leer como huella. Se experimenta, la huella del texto su presencia que es pura diseminación, que más que ser una repartición es el derrame o el derrumbe del texto que no traspasa al texto en lo fidedigno, que es muchas veces lo que exige la conciencia con la memoria, sino que este derrame o derrumbe, derrama y derrumba también al texto y lo que se traspasa como fuerza que atraviesa la membrana o la burbuja que cubre el cuerpo y el pensamiento, es la multiplicidad de fuerzas del texto que en su diseminación se encuentran molecularizadas como infinitud de fuerzas que, en este caso, sería infinitud de semillas que activan el brote como quiebre y como grieta de una forma o de una identidad. Es decir, desgarre de esa membrana o burbuja que cubre y que protege muchas veces con la seguridad racional de la conciencia que cree que el texto y sobre todo el escritor pretenden un sentido más aún en su univocidad.

El sentido unívoco, entonces, en el texto o en lo que se exige del lector, es la penetración del logos en el libro y en la literatura como acto. Leer, implica exponer el cuerpo en el mismo acto de leer el libro y sobre todo la multiplicidad de fuerzas del texto que, en su diseminación como búsqueda del terreno corpóreo para depositar su huella o su semilla, deviene o llega en la infinitesimalidad y en la molecularidad de fuerzas del texto que, en su misma diseminación, es un derrame y un derrumbe que hace que lo que atraviesa la membrana o la burbuja, que es la que protege con una identidad y con una sola percepción del mundo, se ve agrietado por la penetración de esa membrana que prácticamente sería por el traspaso de esa molecularidad de fuerzas que, por el mismo hecho de su molecularidad e infinitesimalidad, pueden pasar y romper esta concepción para sembrarse en el cuerpo y, por qué no, romper el mismo cuerpo o lo que queda de identidad en el cuerpo que, por lo general, es lo que se reprime en el cuerpo o se cohibe en él por políticas morales de homogeneización; pues, es el cuerpo el que sufre muchas veces los más grandes daños a nombre de la norma, o de la homogeneización, de las políticas que hoy se hacen llamar sociales o que, a nombre del progreso, justifican la explotación, es decir el capitalismo.

Al capitalismo, entonces, no le conviene una literatura que lo rompa sino más bien una literatura que lo prolongue. Fue y sigue siendo muy común que muchas ciencias y muchos saberes, entre ellos las artes y las literaturas, estén al servicio de diversas políticas, sobre todo a la que turnaba en ese momento o época histórica. Los aparatos de poder siempre han estado aliados a los aparatos de saber. El poder siempre ha encontrado la mejor forma para prolongarse justificándose con las instituciones de saber.*

Las instituciones educativas, sobre todo desde su aparición con influencias religiosas, siempre han prolongado el sostenimiento de la región donde está esa institución, de acuerdo a las políticas de control que turnen, sean de izquierda o de derecha; de lo que se trataba era de buscar un escenario académico que las justificara, incluso muchas veces científicamente pues estos aparatos de poder, en alianzas con los aparatos de saber, saben de la fuerza de estos discursos de saber para poder justificar su poder que, más que poder entendido como fuerza, es dominación o disminución al máximo de la posibilidad de que el otro ejerza su libertad. Más aún, saben de la seducción de estos discursos y es por ello que la aparición de los cánones en un principio permitía hacer evidente una estratificación; es decir, crear un género de las artes o de la literatura que, por lo general, siempre encubría una policía que permitía o publicaba lo que solo podía prolongarse o por lo menos lo que no les causara ningún daño.

* Esta relación "inmanente" la notó Michel Foucault, y puede verse a lo largo de la lectura de "Vigilar y Castigar".

Han existido, entonces, textos revolucionarios que invitan a la revolución y a la sublevación que, por obvias razones, no iban a ser publicados tan libremente; así como textos que negaran la existencia de Dios o que invitaran a lo que los moralistas y los pudorosos llaman la inmoralidad, el vicio y la lujuria; textos, como los del Marqués de Sade por ejemplo, y los de muchos otros que en su época fueron excluidos y muchas veces maltratados porque no se ajustaban a las políticas de gobernabilidad de la época, es decir, porque no escribían lo que podía por lo menos prolongarla.

Menos mal, la situación ha cambiado, pero lo curioso es que en muchas personas aún reina la presencia de ese pasado histórico, político y moral que atemoriza para escribir y vivir como se cree autónomamente que está bien; existe, pues, el fantasma del pasado que en el presente es el temor a vivir con una autonomía y responsabilidad siendo ese pudor, temor, vergüenza, o el miedo a vivir en libertad y de preferir la comodidad de seguir creyendo, y no solo con la cuestión religiosa o teológica sino también con la cuestión política que deviene en intereses de normatividad y de homogeneización.

Que los tiempos hayan cambiado, no necesariamente quiere decir que actualmente existe más libertad para escribir, pues aunque aparentemente la hay, existe también la presencia fantasmática de un pasado que ha tatuado y que en muchos de los casos permanece aún incrustado entre el cuerpo y el espíritu de la gente; más aún cuando las políticas actuales, en su disimulo, se encargan de revivirlo, incluso y curiosamente criticando ese pasado para revivirlo disimuladamente, para afirmar sus políticas morales de escritura y de lectura; por eso muchos textos que en el pasado se prohibieron, actualmente todavía causan cierta repulsión y cierto temor de leerlos, incluso hasta el extremo de prohibirlos, aunque no legalmente, pero sí en la palabra o la frase imperativa y temerosa, que a veces es más fuerte que la ley.

Ante esa fantasmática, entonces no se es tan libre como se cree si es que el pasado está presente como fantasma. ¿Qué tan libre entonces se es para escribir?, pero también, ¿qué tan libre se es para leer?, y sobre todo, ¿qué tan libre se es para vivir en libertad, rodeado de ojos juzgadores e inquisidores que pretenden juzgarlo todo?, si de lo que se trataría es de hacer notar la fuerza de leer como una *experiencia* que, de una u otra manera, desemboque en una experimentación; y si esta experimentación en el encuentro con el texto permite al texto alojarse en el cuerpo -siendo entonces la experiencia de la lectura un acto corpóreo y sus rezagos la experimentación producto de lo que ha penetrado en la membrana o burbuja de la identidad del pensamiento y de la vida como ruptura de identidad-, el acto de leer como experimentación entonces, que se evidencia en la eclosión o el brote de las fuerzas infinitesimales y moleculares del texto, hace que

esta experiencia sea una práctica de libertad o por lo menos de desujetación y de descentralización del sujeto de los aparatos de poder y de sus políticas de homogeneización.

La lectura, entonces, como un acto que expone ante el libro, haciendo de esto un encuentro con el texto que a la vez abre no solo las múltiples fuerzas de éste, sino también hacia el otro, es un acto político lejos de lo que comúnmente se puede interpretar por este término, por sus relaciones con la intención de homogeneización o de dominación.

1.2. LECTURA Y EXPERIMENTACIÓN*

La literatura como acto político es la posibilidad de pensar la libertad que causa como un acto político; pero más que de dominación, de control o de regulación y repartición de la norma, se trata de un “gobierno de sí” que no necesariamente depende de una gobernabilidad del otro sobre uno, sino más bien de un poder gobernarse uno mismo sin la necesidad de que el otro tenga que vigilar; de este modo, se ve en la experimentación de la literatura un acto político de libertad que implica un gobierno de sí mismo; es decir una autonomía que prescinde de la mirada vigilante del otro.**

Sin embargo, habría que aclarar que el solo hecho de leer no quiere decir que se active por sí sola la experimentación. Si se cree que el encuentro con el texto implica una diseminación de fuerzas de éste que devienen en la huella o en la semilla en el cuerpo, no quiere decir que todo lector, por el solo hecho de ser lector, gozaría de libertad o de autonomía como posibilidad de gobernarse a sí mismo sin la necesidad de que el otro lo gobierne, como se comentó anteriormente; sino que la fuerza, en su diseminación de la multiplicidad de fuerzas que desprende el libro en su acto de lectura, requiere que esa semilla o

* Se ha tomado la noción de Experimentación de Consuelo Pabón. El arte de experimentar. *Magazín dominical*, p. 19 Fecha desconocida: “No es reflexionando como se experimenta con el pensar. Hay un pathos, una fuerza, una intensidad en el pensar que implica a todo el cuerpo... Es por eso que el arte de experimentar no sólo exige un trabajo conceptual sino también una experiencia vital”.

** Foucault utiliza el término *Enkrateia* como el “poder gobernarse a sí mismo” como un modo de libertad que libera del gobierno del otro pero en donde se es responsable de sí mismo. Sobre el gobierno sobre mí mismo véase “La hermenéutica del sujeto: La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad” Ediciones la Piqueta. Traducción de Fernando Alvarez-Uría. Madrid 1994. Véase también Garavito Edgar. *¿Humanidades o Subjetivación?* Seminario Foucault-Deleuze. Fundación Morada al Sur. 1998. p. 110.

esa huella, como todo terreno, deba cultivarse, pues el regar las semillas no necesariamente quiere decir que por sí solas pueden nacer y crecer.

Es decir, que de lo que se trata es que el leer, como práctica que expone un juego de fuerzas entre ese encuentro con el texto -fuerzas tanto del texto, como fuerzas también de un cuerpo muchas veces de resistencia, pero otras de seducción como captura liberadora de la trampa que es el texto-textura-, saca a flote todo el repertorio de fuerzas que entran en juego y, como tal, con toda la posibilidad de consecuencias posibles, incluso lo más contrarias a lo que el texto en su diseminación pretende como fuerza, como el hecho de abandonar el texto sin acabarlo de leer o incluso juzgarlo y clasificarlo como “malo”, “más o menos”, o “bueno”.

Esto, entonces, hace parte de aceptar que el encuentro con el texto desenvuelve y activa una multiplicidad de fuerzas, tanto del texto en su proliferación de fuerzas como de parte del cuerpo y del espíritu del lector. Las fuerzas en que se desatan hacen susceptible cualquier reacción de parte del lector; dígase que el encuentro con el texto crea un espacio de fuerzas en relación que muchas veces sufren las intensidades como combate, o como resistencia.

Es por ello que un texto vulnera, o así mismo avergüenza, pero también puede provocar su abandono por una moralidad o por una política militante de vida; por ello entonces, mucha gente busca textos de acuerdo a sus políticas de vida, que disimuladamente prolongan y solidifican esas políticas militantes o moralistas de vida rechazando otros textos que puedan peligrarle o inestabilizarle el sólido piso sobre el que quieren siempre permanecer.

El encuentro entonces, con el texto desata toda una multiplicidad de fuerzas tanto del texto como del lector que crea un escenario de fuerzas que, en su juego, devienen como moleculares e infinitesimales entre una lucha que no necesariamente quiera decir una dominación de fuerzas, en el sentido político de convencimiento, sino más bien una fluctuación de intensidades. Dígase entonces, que las fuerzas del texto, como semilla-huella, incluso como esperma en mi cuerpo aparecen o brotan como intensidad desde unas propias fuerzas de lector, sin que necesariamente se trate, de la penetración de una identidad textual, sino más bien como el tambaleo de unas fuerzas que activan fuerzas, ya sea dormidas o intensidades que vienen de afuera, pero no de un afuera que implique una lejanía o una distancia de región sino más bien como una extranjería que esta sobre un propio cuerpo.

Algo así como decir que el texto activa las fuerzas de un cuerpo como intensidad que, si no es del caso de un despertar, hacen parte de una extranjería que no necesariamente implica la lejanía en el sentido de decir que provengan de más allá, sino más bien de una lejanía que está mas cerca de lo que se cree pero que a la vez es inalcanzable; es decir de lo que se trata es de pensarse como extranjero para sí mismo, en donde la literatura activa esa extranjería y en donde ese sentimiento es la diferencia sobre si; o el potenciar la alteridad para si mismo que viene de afuera en este caso sí de una lejanía que puede ser el texto pero que se siente en el cuerpo como una intensidad que viene de una propia lejanía que me habita.*

La experimentación, entonces supone o antecede un encuentro en este caso con el libro. La relación con el libro no dispone de una sujetación, que muchas veces se confunde cuando se prefiere leer determinado autor y no otros, incluso muchas veces por lo que ya se ha leído, y degustado y obviamente agradecido por su transformación; pero muchas veces también por lo que se escucha o por el desprestigio que literatos hacen de determinados textos. No se trata de una sujeción pues, si de eso se tratara, la literatura y el acto de leer siempre estarían prejuizados por lo que la publicidad dice o aprueba que es “buena literatura”. Si va al texto desde este prejuizamiento, entonces sí se haría del texto una sujeción hasta el extremo de querer leer sólo sobre determinados temas o sólo de determinados autores, implicando de alguna u otra manera el cierre a esa otra literatura, que muchas veces ni siquiera es conocida ni aprobada por los “maestros de la literatura”.

Sin embargo, que un texto atrape tampoco quiere decir que es un acto de sujetación; pues como ya se ha visto, es más bien un acto de desujetación, de rompimiento con la estabilidad de la identidad. El gusto es más bien la captura liberadora que provoca, por medio de la huella y la semilla, la experimentación, que no es una sujetación sino, por el contrario, un quiebre hacia eso que sujeta. Toda sujetación es, de una u otra manera, el impedimento de la libertad; pero la sujetación de la telaraña o de los hilos-frases del texto no es lo que aprieta y disminuye a una libertad, sino lo que activa la libertad en el supuesto reposo de estar quieto cuando se está en la mayor agilidad del viaje.

De este modo la captura de la red no es la sujetación del casamiento con un autor o un tema determinado, sino la posibilidad de la apertura o del abrirse hacia la otra literatura; es decir, la posibilidad de abrirse hacia el otro, incluso hacia el otro

* E. Levinas escribe que ante la relación con el prójimo “cuanto más cerca más lejos se está”. Dios, la Muerte y el Tiempo. Editorial Cátedra. Traducción de María Luisa Rodríguez. Madrid 1994. P 194.

como texto, pensando las relaciones sociales como relaciones textuales que implican un acto de lectura, con toda la reticularidad y con todas las multiplicidades de fuerzas para la seducción y el encantamiento.

Por lo general, muchas veces el casamiento con el autor o con el tema siempre provoca el juzgamiento de antemano de la otra literatura o de lo que podría llamarse: la extranjeridad del texto, provocando entonces el cierre y como tal la creación del cascarón. Pero lo que no saben estos juzgadores y excluyentes de esa extranjeridad literaria y lectora es que esa protección crea una solidificación y protección que halla su fuerza como identidad y muchas veces sin que el lector lo note, y es entonces, cuando en su encierro o casamiento, creen tener la verdad literaria y creen estar leyendo al mejor escritor, al mejor libro, y el mejor tema, y entonces sobreviene el juzgamiento y, como tal, la exclusión ya no solamente del texto en su extranjeridad sino también del lector. El casamiento es el cierre y el impedimento a la apertura hacia lo otro, ya sea como texto o como lector.

La Experimentación como práctica de libertad no requiere una literatura específica, ni mucho menos escritores o temas específicos, pues eso implicaría el casamiento y como tal el cierre de la apertura; depende más bien de la multiplicidad de fuerzas del texto, pero también de una apertura susceptible en la lectura, pues puede darse el caso del abandono del texto por ser peligroso o porque es pernicioso en cuestiones morales o políticas.

Es posible que el texto esté repleto de una multiplicidad de fuerzas que agrietan hasta el cascarón más sólido, hasta la identidad más sedimentada y tradicional, y el lector halla su ruptura muchas veces sin sentirlo en la vida y en su comportamiento con los otros; y otros no sólo como el Otro como persona sino el otro como calle, como naturaleza, incluso como minerales o animales.

Ese momento nota el quiebre, dejado por la literatura, y sin darse cuenta está ya experimentando el texto y la huella, la semilla y el rezago aflora y crece como experimentación y muchas veces como desagüe de toda esa represión que la normatividad ha incrustado en el cuerpo y en su espíritu de lector.

Ahora, esto no quiere decir que sólo el lector es susceptible a la libertad potenciada por la literatura, pues puede aflorar cualquier tipo de experimentación, muchas veces provocada desde el arte, la música, la danza, incluso el experimento. De este modo, no se está dando una primacía a la literatura, que signifique ser superior a otras fuerzas, sino que se ve en ella uno de tantos medios e instrumentos o herramientas para poder activar la libertad con el quiebre del cascarón en el que se está encerrado y es la que permite abrirse hacia lo otro en el pensamiento.

Sin embargo, esa experimentación muchas veces aflora como rezago y como derrame de lo que los aparatos de poder y de dominación han impreso en el cuerpo y en el espíritu, y tratándose de eso, a veces ese rezago o eso que se diluye muchas veces no corresponde a lo que se quiere. Ya se sabe que la represión provoca una acumulación que crea una represa, una acumulación que dado el caso puede ser el exceso de represión o acumulación por el exceso de la ley normativa reguladora, y en este caso, si la literatura funciona como la grieta de esa represa la liberación de esa acumulación es decir de eso que se aguarda gracias a esa normatividad, encuentra su desagüe con toda la violencia que la represión también ha causado.

Es decir, sabiendo que la represión no es la eliminación del deseo reprimido sino la acumulación o la condensación de lo que se reprime guardando esa represión, la literatura hace su desagüe, que en este caso funciona como liberación de eso guardando con toda la fuerza que esa acumulación implica, tanto que entre más se acumule mucho más es la fuerza de escape.

Se piensa entonces, este desagüe como el escape de lo que siempre se ha reprimido. Pero el problema está en la cantidad acumulativa de la represión, es decir la cantidad del deseo reprimido que nunca ha sido eliminado sino guardado con toda su violencia. Es posible que la violencia de la represión del deseo, que no es su eliminación, provoque con la misma intensidad su liberación violenta de esa represión pues halla en ese desagüe su libertad y, como tal su anhelada liberación.

Es posible, entonces, que el desagüe de algo muy acumulado, muy reprimido sea también un acto de violencia. Aquí podría pensarse en los textos de asesinatos que activan una sensación, o un deseo de muerte en el lector. En estos casos estos textos agrietan el cascarón, pero el problema no está tanto en ese agrietamiento del cascarón sino más bien en lo que se suelta de ese cascarón, en lo que se libera y activa de ese cascarón.

Si la norma se ha impreso en su exceso reprimiendo el asesinato, sin saber muchas veces que la prohibición a veces incita o provoca por sí misma su violación, o que el exceso de normas por sí mismas también provoca el deseo de violarlas se, imprime en el sujeto, obviamente sin querer, el ansia del asesinato; lo ha reprimido tanto en una persona, es tanta su fuerza de normatividad, que el cuerpo responde con el placer de violar la norma. Lo mismo sucede con las violaciones o con lo que los psicoanalistas llaman perversiones que, en este caso, pueden interpretarse como fugas de esa excesiva represión, culpa de las sociedades normativas y policiales del cuerpo y del espíritu.

En este caso, la literatura podría ser el quiebre de esa excesiva acumulación provocado por la represión; y dado este caso, necesariamente habría que pensar en la experimentación como un acto de libertad y no como desagüe que provoca una excesiva libertad y no ve al otro como otro para respetar su diferencia, sino que lo arrasa muchas veces con la violencia del desagüe, que los aparatos de poder y la sociedad normativa y moralista han impreso en el sujeto.*

Se trata de pensar a la experimentación como una práctica de libertad ética, como un modo de desagüe que ve su flujo, no tanto en lo que arrasa, si lo que arrasa es al otro como diferente, sino que ve su libertad como el desagüe que desgasta todo aquello que se guarda o, por lo menos, todo aquello que la sociedad normativa ha hecho acumular.

Es cierto que llega el momento en que de tanta acumulación, que de tanta represa el cuerpo y el espíritu, en su atestamiento ya no aguante; y en este caso la afloración sucumbe no tanto con la paciencia y el aguante, que muchas veces exige la relación ética; y de este modo, entonces, la liberación es la violencia de lo que exageradamente se ha guardado.

Es de aclarar, en este caso de liberación de la acumulación de la represa que ese desagüe, como liberación cuando sucede como violencia sobre el otro, no hace culpable a quienes se desaguan o a quien se desgasta liberando toda la podredumbre de la normatividad, pues si hay un culpable, el único es el aparato normativo que imprimió su dominación y que provocó en el cuerpo su acto de violencia, pues para ese cuerpo ese es sólo su estallido, su libertad, así sea como liberación libertina que no ve al otro.

La alteridad ética lleva consigo un cuidado tanto de uno mismo como del otro;* y se encuentra libertad en la experimentación del afloramiento de la semilla y de la presencia de la huella, esa experimentación exige necesariamente un cuidado de uno y del otro, que muchas veces es difícil de cumplir por la sociedad en que se vive y por todas las políticas militantes y capitalistas de vida.

* Ante la figura de la represión como represa y de la liberación de esa represión como desagüe, que entre más se haya acumulado la represión mayor es el desahogo, donde su liberación es extremadamente caudalosa, esta figura puede asociarse cuando Juan Pablo Castel se siente como “un río crecido que arrastra una rama”, en donde la rama es María. Véase E. Sábato *El Túnel* Seix Barral. Bogotá 1984. P. 38-39.

* “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad” E. Levinas “Ética e Infinito” Edición Visor. Traducción de Jesús María Ayuso. Madrid 1991P. 91. Posteriormente cita la frase de Dostoievski: “todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros” *Ibíd.* P 96.

Hay sin, duda, un capitalismo de vida, toda una economía de apropiación y de adueñamiento, no solo de las cosas y del luchar por ellas hasta el extremo de trabajar solo para las cosas, para el mercado y para lo que la televisión vende, sino también el deseo de apropiación del otro, el deseo de adueñarse del otro, cuando la relación con el otro implica una posesión y el yo se hace imperante en el deseo egoísta de querer y justificar sólo lo que uno quiere, sin tener en cuenta al otro.

La experimentación de un texto, entonces, necesariamente debe ser una experimentación ética. Y eso implica un cuidado del otro como otro, no como otro que a uno le provoque una diferencia de exclusión y de encierro, sino otro como el extranjero inasible para uno como el lejano que a la vez está cercano pero que necesariamente tiene que vivir en su diferencia, en su alteridad.

La experimentación entonces, como el desagüe de lo que se ha reprimido, es la ruptura o el agrietamiento de ese cascarón, pero también envuelve -o por lo menos se trata de que así sea- una responsabilidad no tanto -por lo menos no ahora- de lectura, sino de experimentación de esa lectura. Ahora, esto no quiere decir que sea el texto o que la lectura es culpable de esta liberación y que se deban prohibir los libros de asesinatos, violaciones, lujuria o de desenfreno sexual, como han hecho muchas sociedades creyendo que el problema está en despertar esa monstruosidad que todo mundo lleva consigo; por el contrario, el acto de leer, que no lo se llama acto porque implique una representación al estilo teatral, que conlleve una memorización del guión, sino que se lo utiliza por la fuerza artística que textualmente puede introducir. Que la lectura sea un acto quiere decir que es una experiencia artística que activa el artista que duerme en un lector y que las políticas de las sociedades formativas se han encargado de adormecer y que en muchos incluso ha fallecido.

El problema no es tanto el libro o el acto de leer, ni la solución para aquellos que poseen una acumulación excesiva de la represión es prohibir el libro. Se sabe de la peligrosidad de esa liberación, más aún cuando ese desagüe es también el rezago de toda aquella podredumbre de la norma. Sino de lo que podría tratarse es más bien de hacer lo posible para que esa experimentación sea ética, que tenga en cuenta al otro, incluso se tenga en cuenta a sí mismo; como es el caso de textos que pueden invitar al suicidio, despertando el deseo de morirse y sobre todo de matarse, del que de, una u otra manera, todos están embarazados.

Sin embargo, se sabe de la dificultad, pero también se sabe que ese desagüe es necesario y que proseguir con esa acumulación es mucho mas pernicioso que no guardarla, pues llegará el momento en que el estallido ya no esté motivado por

algún acto artístico, sea de leer o de cualquier arte, sino que estalle por sí solo y tal vez en ese instante ya no se esté viendo al otro como otro y ni siquiera se pueda establecer una responsabilidad ni sobre sí, ni sobre el otro y es entonces cuando el desagüe es lo más peligroso y su manifestación de libertad es un acto de violencia.

Se sabe de la responsabilidad que implica, pero también se sabe de la peligrosidad que se está acumulando en esa represión que entre más se acumule es peor, sin embargo, podría pensarse en la posibilidad de un desagüe no inmediato y no tormentoso, que la experimentación o la semilla en este caso no irrumpa como un descascamiento total, que a uno desnuda en toda su violencia.

Tal vez de lo que pueda tratarse sería que ese descascamiento sea de una u otra manera proporcional a la fuerza de responsabilidad que queda antes del descascamiento de esa excesiva represión. La violencia entonces del desagüe se piensa de antemano. Sin embargo, ¿cómo poder saber que las consecuencias de ese desagüe serían funestas; qué es lo que precede a esa liberación; es posible, entonces, prever los riesgos de esa violencia en esa liberación? Tal vez difícilmente puedan predecirse estos resultados que serían las consecuencias de esa experimentación; pero sí puede predecirse de antemano la diferencia con el otro.

Se sabe que esa liberación implica un desborde que estalla la conciencia y como tal peligra la responsabilidad; ahora, esto no quiere decir que la responsabilidad sea una fuerza de la conciencia necesariamente, sino que de lo que podría tratarse es de la posibilidad de afirmar y de sostener la alteridad antes de ese desborde, que se supone es excesivo en el caso de una represión excesiva; de este modo, la alteridad se afirma antes del riesgo de que pueda perderse en el descascamiento de esa identidad que sería prácticamente el derrumbe de esa represa.

Ahora, el pensar de antemano la alteridad es pensar de antemano la responsabilidad que se tiene hacia el otro, incluso sabiendo de la fuerza que se necesita para ser responsable con esa extranjería, es decir, con esa diferencia. Si se sabe entonces que el desborde de la represión excesiva posibilita la liberación como desagüe excesivo desde la pérdida de la conciencia, es necesario, entonces, que se afirme esta responsabilidad de antemano ante la posibilidad de su pérdida en la excesiva libertad.

Se podrá, entonces, dar cuenta de que su liberación excesiva no es un desagüe excesivo porque tiene en cuenta al otro para derramarse o para diluirse. Y ese tener en cuenta, que no necesariamente es por la fuerza de la conciencia ni de la razón, es ya la alteridad y como tal el respeto a la diferencia del otro incluso, a una propia diferencia y a una propia responsabilidad. Se trata, entonces, de que toda experimentación sea una práctica de libertad pero que esta libertad tenga en cuenta también la libertad del otro; que la experimentación como práctica de libertad sea también la libertad del otro; es decir, el mantenimiento y prolongación de la alteridad.

2. LA CUESTIÓN ÉTICA EN EL LIBRO

2.1. ETHOS Y LECTURA

Aparentemente la ética podría pensarse como la relación con el otro en un contexto social y cultural, incluso territorial o histórico cuando se refiere a las costumbres o a los hábitos, o lo que podría muy generalmente llamarse: un comportamiento con los otros. Sin embargo, al respecto ha existido una confusión, incluso de palabras, relacionando la ética con la moral, y afanosamente confundiéndola y como tal malinterpretándola.

De este modo, entonces, se cree que ha existido, a lo largo de mucho tiempo, una errónea interpretación de estos dos conceptos, que se cree muchas veces intencionado, obviamente con una "mala intención", como es la penetración de lo moral sobre lo ético. Comúnmente se ha relacionado estos términos muy estrechamente, pero se verá como, éstos por más que se parezcan, guardan unas diferencias que los hacen casi antagónicos; incluso no sólo en cuestión de definición, sino también en el trasfondo político y social de lo que se cubre, pero también de lo que cubre en la sociedad.

Se dice una confusión a veces intencionada en lo que se refiere a insistir en que lo moral puede ser también ético, al agruparse desde las definiciones de costumbre, hábitos, relaciones, etc. Haciendo un breve recuento histórico filosófico, podría decirse que la moral fue inventada por Sócrates. Esta acusación es hecha por F. Nietzsche, al aludir a que el invento de la moral es paralelo al invento de la metafísica y que esta asociación lo que pretende es hacer evidente, y a la vez justificar su dialéctica; es decir, que para Nietzsche a partir de Sócrates la dialéctica hace su aparición en la moral que deviene metafísica.

Esta moral metafísica de la distinción, es decir de la dialéctica, o sea de la contradicción, de la exclusión y sobre todo de la negación, permite discernir en modo dialéctico -es decir excluyente- lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo permitido y lo no permitido, el bien y el mal. De este modo, entonces, Nietzsche, que está "más allá del bien y del mal", más allá de la dialéctica y sus exclusiones, hace culpable a Sócrates y por eso mismo le llama el "decadente de la filosofía", precisamente por ser el fundador de la moral metafísica, o sea el fundador de la exclusión, que bien podría llamarse de la discriminación negativa de lo diferente y de la instauración del canon de comportamiento en las relaciones con el otro.

El problema de esta invención moral-metafísica es que activa parámetros que obedecen a ciertas reglas de conducta no sólo en un comportamiento sino también en lo que se refiere a las artes y al conocimiento en general. Aparece, entonces, toda una policía que pretende regular los comportamientos que ellos creen adecuados y aprobar los conocimientos que hacen parte de esa policía.

Entonces, cabría preguntarse, ¿quién inventa el status de conocimiento y de costumbre que permite estar en la aprobación de esa policía no solo del conocimiento sino también del cuerpo en la relación con los otros? se crean, entonces, discursos que, aprovechando la relación estrecha con los aparatos de saber, justifican desde este status, que algunos llaman epistémico, todo el adecuado comportamiento moral del cuerpo en lo que se refiere a la sexualidad.

Son diferentes, entonces, los discursos aprobados por las instituciones como verdaderos en las épocas antiguas y las épocas recientes. Pero dígame que la diferencia más reina en el cambio de las estrategias y de los mecanismos de poder, que lo que ha variado es prácticamente la evolución de lo que la policía de turno aprueba como saber. Lo que ha habido es simplemente un cambio de esta estrategia o de este mecanismo que ha evolucionado su táctica de gobernabilidad a través de los discursos de poder apoyados y legitimados desde los discursos de saber.

El control moral de la sexualidad, entonces, tiene todo un trasfondo político de pretender regular el comportamiento y el desarrollo de la sexualidad en la relación corporal con los otros. La moral política de la Edad Media y de una educación en manos del cristianismo enseñaba, y como tal extendía en esa enseñanza, su intención política sobre el cuerpo, toda una pedagogía de comportamiento que de una u otra manera también beneficiaría al poder político; por eso, entonces, la educación, como uno de los mejores escenarios e instrumentos para repartir y fundar la norma, se pretendía que estuviese en los aparatos políticos de poder, en los que obviamente pretendían prolongar sus discursos.

De este modo, entonces, cuando Sócrates inventa la moral, lo que inventa es la distinción y la negación; es decir, que el comportamiento estaba regulado por una dialéctica que aprobaba de acuerdo a las políticas de poder y de saber el determinado comportamiento social que esas estrategias o mecanismos de poder, en alianza con los aparatos de saber, aprobaban para beneficiarse o por lo menos para prolongarse.

Sin embargo, a lo que se quiere llegar es a hacer notar que la moral aún es metafísica y por el mismo hecho dialéctica y excluyente, y que la confusión que se hace con la ética es una intención política de querer penetrar en ese otro discurso del comportamiento, que no necesariamente recurre a la dialéctica metafísica de la exclusión y de la negatividad porque precisamente es la negación de la diferencia y, como tal, de lo que podría actualmente interpretarse como ética, sobre todo cuando se refiere a la ética como ethos.

La moral, entonces, es netamente cristiana y el comportamiento visto desde sus ojos no es sino el juzgamiento del otro, propio de la dialéctica y de la exclusión metafísica, por el mismo hecho de mantenerse y de prolongarse con la imprescindibilidad del canon de vida que, como se dijo anteriormente, es simplemente la aprobación de los que simplemente gozarían el poder por el mismo hecho de prolongarse.

Si esta moral, entonces, aun es metafísica o en el lenguaje de Nietzsche socrática y por el mismo hecho decadente, de lo que se trata es de discernirla y de diferenciarla al máximo de la ética o por lo menos borrar esa confusión de que puedan ser lo mismo. Qué mas quieren los aparatos de poder que esa confusión persista y que los comportamientos humanos sean analizados desde estas confusiones, pues saben que para la moral el comportamiento con el otro es visto desde un panoptismo social; es decir, desde la vigilancia, pero sobre todo desde el juzgamiento.

La característica de la moral, entonces, es que para ella las relaciones personales con el otro son susceptibles al juzgamiento por el mismo hecho de insistir en la policía del cuerpo o del espíritu. Para ella las relaciones con el otro son relaciones de juzgamiento y como relaciones dialécticas de ubicación y de estratificación social; es decir, que esta moralidad de una u otra manera es fundadora de identidad.

La invención, entonces, socrática de la moral, además de ser metafísica y dialéctica, es también fundadora de identidad y como tal coercitiva de la libertad. La moral con toda esta fantasmática que la rodea, no sabe de libertad porque su característica desde la dialéctica es la exclusión y la negatividad como tal, la negación del otro; es decir, la negación de la alteridad.

Moral y alteridad, entonces, son enemigos y en todo lo posible antónimos lejanos. Que la moral no sepa nada de alteridad sencillamente es porque para ella aun las relaciones sociales implican un canon, que se ha llamado lo policiaco del cuerpo y

del espíritu que recurre necesariamente a la agrupación de lo que esa policía aprueba como verdad de comportamiento, siempre rodeada de lo que el poder dice o de lo que calla.

La moralidad, entonces, se mantiene y se prolonga de acuerdo a una sociedad examinadora que la prolonga y que la conserva. La sociedad moral es una sociedad examinadora y, como tal, una sociedad juzgadora. Es posible, entonces, introducir la noción de mirada como una estrategia y dispositivo de visibilidad que aparece como el juzgamiento y, como tal, la ubicación y, por qué no, el alumbramiento del otro.

La identidad, entonces, tiene mucho que ver con la luminosidad y sobre todo con la mirada en el caso y solo en este caso en que esta mirada sea examinadora, es decir, juzgadora. La ética no traza una relación de juzgamiento, ni mucho menos una relación ubicacional del otro, cuando la mirada activa su sujeción a un espacio pero también su visibilidad con un alumbramiento ubicacional que lo delata en el secreto o en el espacio oscuro de la libertad, que podría relacionarse incluso con la intimidad o con el “cuarto oscuro” al que nadie o aparentemente nadie puede acudir.

Esta seguridad y tranquilidad del secreto curiosamente es el poder de no sentir el poder del otro, que podría traducirse como el no sentir su mirada. Sin embargo, la mirada siempre ha sido un instrumento de poder que encuentra su fuerza no tanto en lo que permite mostrar o evidenciar sino en el susto de ser observado, así esa observación solo cree un terrorismo de descubrir o de dismantelar.

La fuerza de la mirada, entonces, no está tanto en lo que dismantela pues, a partir de la ética, desde Levinas la mirada es infinita y lo que se expone a ella no dice y lo que muestra del otro no es sino su infinitud, su evanescencia y, como tal, su incapturabilidad. La mirada en Levinas no es el encuentro que permite la descripción del otro y que puede dar fuerza para su evidencia, ni mucho menos para la elaboración de una verdad del otro solo a través de la mirada, cuando lo que expone es más bien su infinitud, su escapatoria.

La mirada en Levinas no es la mirada panóptica de juzgamiento o de pretensión ubicacional, sino más bien la que permite saber que el otro es infinito y como tal diferente. Es decir, la no capturabilidad en la mirada activa su alteridad que, para

estas sociedades moralistas, juzgadoras, estaría pensada en términos de poder. Tener la mirada, entonces, para estas sociedades es poder ejercer ese poder.*

Ese poder incluso que puede activar lo placentero de este acto, como es el caso de una sociedad voyerista; es decir, una sociedad mirona que, a partir del chisme, además de enterarse de la vida del otro, de una u otra manera ejerce un poder sobre él; más aún cuando el otro no sabe que es observado. Pero se da el caso también de que la mirada ha sido deseo de instrumento de poder de muchos aparatos, tanto que en algunas épocas el poder estaba representado por el ojo**; es decir, por el ojo que todo lo ve y que a todo espacio es capaz de llegar y sobre todo de alumbrar.

No hay, entonces, oscuridad que engeuezca la mirada, que para estos aparatos es de juzgamiento, de ubicación y como tal de identidad; sin embargo, la intención no es tanto que el otro no sepa que no está observado, sino más bien que el otro sepa o se sienta observado, así nadie lo esté mirando.

Se pretende, entonces, crear un terrorismo de la mirada, cuando se pretende que ella incruste como juzgamiento; por ello, no se puede hacer todo en cualquier parte porque así se este solo siempre se sentirá el temor de que alguien mira. No es coincidencia la existencia de cámaras de video en partes de la ciudad o en lugares públicos, como también el placer televisivo de indicar el comportamiento de personas regulado por una cámara, que la pantalla vitrina ha llamado "telenovelas de la vida real" (Reality Shows), o como el caso hace un tiempo de "el gran hermano".

Sin embargo, hay otra forma de interpretar la mirada, que ya no sería el instrumento o el dispositivo que permita enterarse del comportamiento del otro, en este caso a través de la descripción y del fuerte valor que se le da a una mirada que siempre aparece como vigilante.

* Para Levinas, la relación ética con el otro se expone a través del rostro. Sin embargo ello no quiere decir que esa relación surja necesariamente de la percepción que pueda dar un dato o un conocimiento del otro. Sino que más bien sucede a través de una mirada que siendo infinita permite ver el darse cuenta que al mirar al otro, esa percepción difícilmente dice algo de él, donde esa infinitud de la mirada hace que el otro también sea infinito y que detrás del rostro hay otra infinitud que la mirada sólo como percepción no da cuenta. "¡la mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella." E. Levinas. Ética e infinito. El rostro.

** Es muy conocido históricamente que el Emperador en algunas regiones estaba representado por un ojo; incluso hay una alusión simbólica de Dios, también representado triangularmente con un ojo.

Se ha dicho, entonces, que la mirada para una sociedad panóptica, es decir lumínica, lo que pretende es juzgar el comportamiento del otro; de este modo ante el alumbramiento se activan también fuerzas de resistencia provenientes del secreto y la oscuridad, o más bien del secreto que la oscuridad activa; por ello, en el secreto de esa oscuridad el comportamiento del otro cambia hasta el extremo de encontrar en ella su libertad.

La sociedad panóptica es, entonces, una sociedad moral, y como moralidad activa el juzgamiento, pero también todos los perjuicios que vienen con ella, como la vergüenza, el pudor, el miedo, incluso el resentimiento, todos estos se heredan por las políticas de control del cuerpo a través de la mirada.

De este modo, el secreto de la oscuridad propicia la no posibilidad de que los focos lumínicos de poder lleguen hasta los intersticios de donde proviene la libertad. Allí donde no llegan estos alumbramientos no es posible la documentación, ni el registro, ni mucho menos la información que en muchos casos crea archivos o expedientes, es decir toda una historia personal que se informa y describe la genealogía del desarrollo o de lo que los aparatos de poder de conducta y moralidad llaman progreso y civismo.

La sociedad moral, entonces, es una sociedad panóptica, que crea en la mirada un dispositivo de alumbramiento y, como tal, de registro y de información personal, que no es sino la creación de identidad, además de todos los perjuicios que carga consigo, como los mencionados anteriormente que limitan el comportamiento del otro hasta el punto de no hacer determinadas cosas por sentir la presencia vigilante del otro.

El caso es que esta presencia es la no presencia real policíaca del otro, sino más bien la presencia en lo fantasmático que aterroriza y, como tal, varía el comportamiento del otro en ese sentirse vigilado, así no lo esté, o sentir la presencia vigilante del otro, así el otro como vigilante tampoco esté presente. Esta presencia, entonces, es la no presencia, pero que a la vez se hace presente en lo que asusta y atemoriza. ¿Qué más quiere, entonces, la sociedad panóptica, que ahorrarse la presencia real del policía y hacer sentir el miedo de que está, así no lo esté?

Estos aparatos, entonces, han pretendido introducir cierto susto o cierto terrorismo que pueda economizar esa presencia, para que el sujeto pueda ser policía de sí mismo; es decir, que cree un autojuzgamiento de sí sin necesidad de que el otro esté en su realidad, pero sí en su presencia fantasmática del terror; por ello, el

secreto y la oscuridad permiten ennegrecer el ojo que a todo lado quiere llegar y como tal luminizar y registrar. Siendo así, la libertad aflora en el secreto que permite ennegrecer la mirada vigilante del otro, incluso en la fuerza de su fantasmática.

Sin embargo, la fuerza del fantasma está en que hasta en el secreto puede acudir, apareciendo entonces la noción de represión, pero así mismo la noción de perversión, que para el ojo clínico puede ser otro juzgamiento más de la conducta corporal sexual o violenta del cuerpo, pero que para el cuerpo solo es el desahogo de ese excesivo alumbramiento y, como tal, solo es una consecuencia de la represión que el alumbramiento exige.

Si la moral entonces estudia el comportamiento en una relación con los otros, no es coincidente que un comportamiento se vea limitado precisamente por ese encuentro que las relaciones morales han tornado como encuentros y relaciones de juzgamiento hasta el extremo de transformar el comportamiento, así se esté en soledad y en secreto, pues la presencia no presente del fantasma anida y permanece asustando la libertad, o por lo menos la voluntad de desear de manera libre y distinta, y no la manera de lo que la sociedad moral, pudorosa y a veces puritana, hipócrita, aprueba como el debido desarrollo de la sexualidad y del deseo.

El daño, entonces, de la sociedad moral, al lado de los aparatos de poder, no es mínimo sino que, por el contrario, ha dejado una huella que para muchos ha sido imborrable, desatándose como desagües que, quiérase o no, son desfuegos y fugas de libertad de esa excesiva y terrorista represión que estos aparatos policíacos del cuerpo y del espíritu han extendido.

Por ello, entonces, perder la identidad es agrietar toda esta cimentación, y de paso todos estos rezagos que estas políticas imprimieron sobre el cuerpo. Sin embargo hay otra concepción de mirada, la planteada por Emmanuel Levinas, que, más que ser una estrategia más de poder y de vigilancia y de juzgamiento, es la posibilidad de la activación del infinito y, como tal, de la ética.

Primero, para Levinas la mirada no es una situación descriptiva que permita saber con evidencia sólo a través de ese encuentro con el rostro del otro en la mirada, pues la mirada no es descriptiva si se busca en ella una descripción de luminosidad o de absorción de poder por el sólo hecho de vigilar. La vigilancia, entonces, puede, y sin duda lo es, ser una estrategia de poder, pero su fuerza está más bien en el alumbramiento de lo que se muestra y de lo que se expone, pero

no de lo que se encubre y, como tal, no de una evidencia que desmantele en una certeza.*

El otro es, entonces, incapturable por más que esté capturado, por el hecho de que su mirada y su rostro solo exponen lo que no se puede describir en la mirada juzgadora y vigilante. Lo que se expone no es la evidencia que desnuda ante una documentación y un registro que exponga a la luminosidad; sino que lo que se alumbra, es lo que el rostro expone pero a la vez cubre. Lo que se expone es lo que protege de que el otro sepa una imposibilidad de poder: “lo a la vista no es ‘visto’”**.

Que el rostro, entonces, sea inasible e incapturable hace que la fuerza de la mirada no esté en su capacidad de descripción y de luminosidad, sino más bien en lo incapturable, en su infinitud, es decir en su ética. Las relaciones infinitas con el otro a través del rostro son ,entonces, infinitas.***

2.2. EXPERIMENTACIÓN ÉTICA

se ha definido a la experimentación como el afloramiento que el acto de leer provoca como proliferación, como *semilla* o como *brote* y que, por lo general, sucede sobre un escenario-cuerpo, que permite el crecimiento de esa semilla dejada por el acto de leer y, en últimas, por el libro, o mejor dicho por las multiplicidades de fuerzas que el libro permite activar y, por lo tanto potenciar.

Es normal, entonces, cuando se habla de experimentación, la utilización de palabras como activación o potenciación, pues éstas tienen que ver no tanto con lo que sucede afuera del cuerpo como lejanía o como providencia en el sentido de

* “No sé si se pueda hablar de una fenomenología del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso más bien que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente un mentón, y puede usted describirlos entonces usted se vuelve hacia el otro como un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.” E. Levinas. *Ibíd.* P. 79.

** E. Levinas. *Ibíd.* P. 80.

*** Véase “Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad. El rostro y la exterioridad.” Ediciones Sígueme Salamanca 1997. P. 201-233.

lo que llega, sino más bien como lo que permite el brote que vale como fuerza experimental, no tanto por lo que le viene sino por el cuerpo en donde brota. De este modo, entonces es el cuerpo donde fluctúan las multiplicidades de fuerzas. Que el texto sea un hábeas, o una “caja de herramientas”, como la define Foucault, hace que su fuerza esté más donde se le permite aflorar que en su independencia o en sí mismo. De este modo, entonces, del libro brotan sus multiplicidades de fuerzas cuando tiene el escenario de la dispersión. Esta dispersión hace que las múltiples fuerzas del texto estén en la fuerza o, por lo menos, en la energía de activar o de potenciar otra multiplicidad de fuerzas, donde estas otras fuerzas se han regado o se han diseminado.

No es, entonces, cuestión de preguntarse, ¿de dónde viene la fuerza o la potenciación?; sino más bien exponer el cuerpo en la susceptibilidad de un afloramiento de la semilla-letra que se riega o que se dispersa como fuerza. Si no se trata de esa pregunta, no se puede decir que la fuerza esté en determinada parte y que la experimentación sea la motivación de determinada fuerza, sino decir más bien que la fuerza es ese encuentro de las multiplicidades de fuerzas que están en juego, es decir, en encuentro.

Se introduce, entonces, la noción de encuentro y se dice que a partir de este encuentro, en este caso de las multiplicidades de fuerzas tanto del texto como del cuerpo donde se va a dispersar, aflora o aparece la potenciación y la activación. Entonces, el encuentro permite que la activación y la potenciación sean medios o instrumentos de fuerza para experimentar.

Pero, al hablar de una experimentación ética, teniendo en cuenta que esta experimentación se hace como práctica de libertad y como un desahogo de lo que los aparatos de poder han reprimido en el sujeto, esta experimentación, como liberación o desfogue, tendría que necesariamente estar sustentada bajo cierta ética, que hará que esa experimentación, como práctica de libertad abusiva, como desfogue que desconoce la diferencia del otro, se vea de una u otra manera controlada éticamente al respetar la alteridad del otro.

Sin embargo, se ha de aclarar algunos términos; sobre todo, antes de adentrarse en la obra el túnel de Ernesto Sábato, propósito de este trabajo. Primero que todo, definir muy bien lo que puede ser alteridad: término que se toma de Emmanuel Levinas, como muchos otros términos relacionados con la ética, como rostro, infinito, mirada, extranjería y sobre todo diferencia. Sin embargo, este término ha sido muy conocido por lo que se ha llamado la filosofía post-moderna.

Esta filosofía había aparecido como una resistencia, o lo que otros han llamado un desencanto de la modernidad, utilizando como bandera la razón y la libertad, sobre todo en su relación con el progreso, es decir, con la economía y con la política. Sin duda, esta época en algún momento trajo libertad y progreso, sobre todo progreso con la “revolución industrial”, y algo de libertad con la crítica hacia el clasicismo y el poder monárquico.

Sin embargo, apareció la post-modernidad como otra posibilidad de pensar la vida, así mismo la política y la economía, ya no tanto desde los ideales de la razón, que en esa época también había tomado el nombre de la Ilustración, sino más bien desde otras posibilidades que criticaban lo que han llamado “totalitarismo de la razón”, que había estado defendido por muchos filósofos modernos, entre ellos Descartes, Kant y Hegel.

Sin embargo, lo que se hizo llamar post-modernidad, para muchos fue otra opción que no liberaba totalmente de la razón y de su totalitarismo, pues se había introducido hasta en la economía y lo que en la modernidad se llamó progreso, con la “revolución industrial”, luego pasó a ser el capitalismo del trabajo y sobre todo cuando pretende justificar ese progreso desde ese capitalismo, es decir desde esa explotación.

Tanto que hay gente que todavía defiende los proyectos de la modernidad, obviamente renovada y sin ese membrete del racionalismo, pero hay otros que radicalmente están más a favor de una filosofía y política postmoderna. Sin embargo, no se trataría de ubicar, pues, como se dijo al principio, todo principio de ubicación es un principio de identidad. Se estaría, entonces, en contradicción, si se ubicaría a Levinas dándole el membrete de post-moderno por su crítica a la racionalidad y sobre todo su crítica cuando esta racionalidad ha sido el pretexto para cometer crímenes legales o genocidios a nombre de la ley y sobre todo a nombre de la paz, y, como tal, a nombre del poder y el progreso.

De este modo, entonces, se puede decir que Levinas está más allá de lo que se llama modernidad y post-modernidad, pero está relacionado en lo que se refiere a la crítica de ese totalitarismo de la razón de la modernidad, pero también de esa monarquía de la Edad Media donde el gobernante, como rey o príncipe, se creía descendiente de Dios y en nombre de él se cometía toda clase de injusticias y, como tal, toda clase de violación de la alteridad.

Este término, entonces, es un concepto que Levinas utiliza para explicar la inevitabilidad de la diferencia del otro. Una inevitabilidad que no es tan evitable,

pues los aparatos de poder evitan toda esta diferencia y pretenden a nombre de su razón de estado, lograr una mismidad, es decir una totalidad. La alteridad está en contra de toda homogeneización que olvide la diferencia del otro, o que se condense en lo que Levinas llama la mismidad del sujeto. Para Levinas, mismidad y totalidad son casi lo "mismo". Levinas no es un pensador de lo mismo sino, por el contrario, de toda diferencia, incluso a veces de toda infinitud que, en su éxtasis, deviene muchas veces anarquía.

Sin embargo, no se trata de una justificación de la ética desde el caos que la desborda, pues, como se dijo anteriormente, en este caso es posible que esa diferencia se vea violada y, entonces, es necesario que ese afloramiento de la ética se vea expuesto desde lo que permite trazar una diferencia con el otro, pero donde ese trazo es lo que permite respetarlo; es decir ser responsable del otro.

Experimentación ética, entonces, quiere decir que ese afloramiento de las múltiples fuerzas que el texto ha sembrado por medio del acto artístico de la lectura y, por qué no, del acto artístico de la experimentación, hace que esa libertad sea pensada no tanto como el desfogue que olvida el lugar donde se desfoga sino más bien esa libertad que permite ser responsable del otro en el mismo momento cuando se goza de libertad, es decir de desahogo.

Esta experimentación, entonces, necesariamente debe ser ética, pues puede darse el caso de que esta experimentación suceda como un desahogo de lo que los aparatos han hecho reprimir en el sujeto, con toda la fuerza de condensación que implica pero sobre todo con toda la fuerza de liberación de esa condensación. Es decir, que lo preocupante es más la liberación de eso condensado, si eso condensado es lo reprimido excesivamente por los aparatos de poder, por aparatos legales de represión.

De este modo, entonces, la experimentación de un texto necesariamente debe ser ética, es decir tener en cuenta al otro, y ese tener en cuenta esta posibilidad de ser responsable de él, ser responsable de su diferencia y, como tal, de su alteridad. La experimentación tiene necesariamente que aparecer como creadora y, por qué no, como mantenedora de alteridad, de diferencia; es decir de ética.

Sin embargo, hasta aquí se ha sido muy general y se ha hablado del texto en general, y se sabe que en términos de experimentación, existe una singularidad de experimentar que hace que cada texto exija necesariamente una experimentación diferente, no tanto por el texto pues el mismo texto pueden leerlo muchos lectores, sino más bien por el cuerpo del lector. Es decir, la experimentación es *singular*

porque los cuerpos, que son escenarios de lectura, son singulares y no todo lector es activado o potenciado de la misma manera, así el texto sea el mismo.

Es decir, el cuerpo como territorio o como escenario de esa experimentación hace que sea singular, y como tal diferente. Toda experimentación entonces, es singular, y al ser singular es diferente, y esto implicaría que sus consecuencias y sus rezagos sean diferentes, y muchas veces esto está determinado por la fantasmática social pero también por la fantasmática personal antes de leer, que es lo que hace dejar o incluso seguir leyendo un texto.

Por ello, que textos que pueden gustarles a muchos pero no a otros, u otros textos que sólo tienen un lector, incluso unos que nadie lee, pero que en algún momento serán leídos y disfrutados y son éstos los textos inactuales, los que no se escriben para la devoración de la época sino para otro tiempo, y por ello el lector actual a veces difícilmente gusta de textos inactuales y prefiere leer los que están en la vitrina y en la pantalla, hasta el extremo de que la literatura pueda moverse solo en esos recintos de la premiación, hasta el extremo de la exclusión de los que no son premiados.

Una experimentación ética, entonces, es la que sucede como práctica de libertad, y como tal como desahogo de la huella de los aparatos de poder, pero también como la manifestación de una libertad que tiene en cuenta la libertad del otro hasta el extremo incluso de peligrar, como es el caso del don y del amor, que se verá más adelante, utilizando como pretexto los personajes de la obra “El túnel” de Ernesto Sábato.

La experimentación ética, entonces, libera de la represión y como tal activa una práctica de libertad, pero también exige que esa libertad sea la alteridad del otro, y al mantener esa alteridad del otro se es responsable de la vida del otro y esa responsabilidad ética activa o por lo menos respeta en el otro su libertad; es decir, que la libertad del otro de una u otra manera exige mi responsabilidad hacia esa libertad y esa responsabilidad se llama alteridad.

Sin embargo, la pregunta importante y crucial sería, ¿cómo experimentar el texto El túnel?, incluso a sabiendas de todos estos riesgos, de todos estos esfuerzos por mantener en la experimentación la alteridad del otro, más aún cuando se ha dicho que toda experimentación exige una singularidad, lo que impediría hablar de una experimentación general de ese texto?, de este modo, entonces, se introduce a los juegos y móviles que intervienen en la experimentación de un texto.

En este caso, entonces, sería de suponer que todo texto es propenso en el sentido de ser potenciador, activador o provocador de la experimentación; pero de una u otra manera existen textos que son mucho más propensos que otros. Sin embargo, hay que aclarar que esto no sucede muchas veces por el texto sino por el cuerpo y el espíritu que se expone en escena.

Es de recordar, entonces, que la experimentación sucede sobre un escenario-territorio cuerpo pero ello no quiere decir que haya un olvido de lo espiritual, pero tampoco quiere decir que se trate de una metafísica de la lectura. Lo que queremos decir es que en la práctica de la experimentación se ponen en juego tanto el cuerpo como el espíritu sólo que es sobre el cuerpo donde acontece y digamos vulgarmente se nota.

Pero es también la fuerza del espíritu como energía la que también permite o facilita ese brote de la semilla en este caso de la letra o de la frase no como signo sino como fuerza o como intensidad, es decir que la extensión de las múltiples fuerzas del texto no aparecen en el brote del cuerpo y del espíritu en la experimentación como signo y significante sino como intensidad es decir como disolución de la letra, que es lo que permite que la disolución sea particular y singular en cada cuerpo de cada lector.

Es posible que el texto “El túnel” no sea para muchos motivo de experimentación y tampoco motivo de captura, en el sentido de ser el tejido trampa que me enreda y a la vez me libera en su captura. Lo que nos hace pensar que aún estamos inmersos en la policías bibliográficas de la literatura y la que pretende aun permanecer o introducir la identidad y la clasificación entre los textos, que haría clasificarlos como “buenos”, “malos”, “regulares”, o “mas o menos”.

De este modo entonces, no hemos escogido el texto porque este expuesto en la vitrina pantalla del comercio de los “buenos libros”, tampoco con el susto de ser un libro ya conocido y como tal desprestigiado; pues al respecto es de anotar que la publicidad del texto, tal vez en un momento pueda darle esa fama que lo hace buen libro, pero es también el poder de hacerle común lo que hace que la gente lo abandone o le tema.

3. EL TÚNEL Y LA CUESTIÓN ÉTICA

3.1. ASESINATO Y ALTERIDAD

No se pretende hacer un comentario del texto, debido a que en el trascurso de este texto, se ha dado mucha más importancia al texto como provocador o activador de la sensación de la lectura que desemboca, o por lo menos así lo pretende, en la experimentación. De este modo entonces, entre el comentario y la experimentación habría una diferencia ineludible, que no parece notarse, por el hecho de suponer que la experimentación supone una comprensión, que siempre hace parte del comentario.

Sin embargo, habría que aclarar que de lo que se trata no es tanto de una realización de un comentario que implique una repetición, que debería ser lo más fidedigna posible en referencia a la pretensión del autor, pues se ha pretendido darle mucho más fuerza al texto en su independencia del autor; es decir, ver en el texto un motivo experimental no tanto por una intención del autor sino más bien por las multiplicidades de fuerzas que se entretajan y sobre todo se desprenden del texto, para el cuerpo del lector.

Sin embargo, se hará un recuento para facilitar la comprensión del texto, no tanto para comentarlo en el sentido fidedigno, pues se cree que cuando se trata de pensar en las fuerzas que intervienen en la lectura, el tema central o la idea central no tienen mucha relevancia. Sin embargo, hablar del texto no necesariamente quiere decir que se lo enmarque en la univocidad hermenéutica del texto, ni mucho menos que el objetivo central de este texto sea su interpretación, ni siquiera la más convincente posible, pues, se sabe de la infinitud que se desprende en el acto de leer, pero más aún en el acto de interpretar cuando se involucra el cuerpo y la lectura en el texto.

Este texto, entonces, cuenta la historia de un hombre llamado Juan Pablo Castel y su relación con María Iribarne. Juan Pablo Castel es reflejado casi durante todo el texto como una persona sola, que evita los tumultos, aglomeraciones y reuniones de intelectuales, apareciendo siempre como un inconformista con la gente, pero sobre todo consigo mismo.

Juan Pablo Castel es un pintor que al parecer vive sólo. Esta soledad se muestra también en la angustia y en la desesperación de algunas de sus frases a María.

Durante el texto se lo describe como una persona solitaria que también acude donde un psicoanalista, posiblemente por problemas de soledad, de angustia, que podrían desembocar en locura o lo que podría llamarse paranoia. Si se realizara un estudio psicoanalítico de este texto tal vez fuera un buen pretexto para justificar alguna clase de fijación y de patología.

La angustia y la soledad, entonces, están entrelazadas durante todo el texto, pues este texto parece ser la vida de Juan Pablo Castel o por lo menos la historia de un asesinato, como lo hace entrever desde el principio. Al respecto Castel va a decir que curiosamente María era la única mujer que había comprendido y vivido su soledad, pero fue también a quien mató.*

De este modo entonces, el texto es todo el desarrollo de una relación que desemboca en la muerte inevitable de uno de los dos. La muerte es mencionada en muchas partes de la obra, incluso hay una alusión cercana cuando María le cuenta a Castel sobre Richard un “amigo” de María que se suicidó por ella, hasta el extremo de comparar a Juan Pablo Castel con Richard y por lo mismo tener temor de que se suicide también.**

La noción de muerte, entonces, está casi en toda la obra, ya sea implícita o explícitamente, pero siempre hay una tendencia hacia el asesinato, por el mismo hecho de ser la historia del desarrollo de un asesinato. Al principio es como si se quisiera justificar el asesinato de María haciéndose ver a María como un mujer que no es indiferente a este tipo de relaciones, más aún cuando está expuesta como una mujer de relaciones tormentosas e intensas, como es el caso del suicidio de Richard por María.

Sin embargo, la imagen de María en todo el texto es oscura, tanto que Castel asocia la mujer del cuadro con ella. La imagen de María, entonces, no es clara y tal vez nunca se aclare. En este punto tal vez la intención del autor fue oscurecer este personaje o por lo menos hacerlo aparecer ambiguo, es decir moviéndose entre su culpabilidad y su inocencia.

* “Existió una persona que podría entenderme. *Pero fue precisamente la persona que maté.*” E. Sábato. El Túnel. Literatura contemporánea. Seix Barral Bogotá Colombia 1984.

**“-Pobre Richar –comentó dulcemente María.

-¿Por qué pobre?

-Sabes bien que se suicidó y que en cierto modo yo tengo la culpa... No sé... Richard era un hombre depresivo. Se parecía mucho a vos.” El Túnel. Ibíd.. P. 72.

La imagen del cuadro también es vital, y tal vez sea uno de los ejes en los que se mueve el desarrollo de la historia, tanto que el texto prácticamente empieza con el encuentro de María y Juan Pablo por intermedio del cuadro. Es el cuadro, de una u otra manera, el que los refleja y por lo menos cuenta su vida silenciosamente; es algo así como un reflejo de Juan Pablo, que también es un reflejo de María.*

Este cuadro, entonces, que se llamaba “Maternidad”** , un nombre que más adelante se discutirá, expone una imagen principal, la que todo espectador mira, pero hay otra imagen que está expuesta al parecer de una manera secundaria. Según Castel, todos los espectadores se habían fijado en el cuadro en general y no en la parte tal vez más secundaria o por lo menos la parte menos evidente. Es decir, no se habían fijado en lo que Castel quería dar a conocer en lo minucioso del secreto, que curiosamente no es secreto pero que tampoco hace parte del bullicio o de querer hacer que algo sea obviamente evidente.

Lo secundario, entonces, que no es tan secundario, pero que se puede llamar así por la no importancia expositiva que hace Castel de esta imagen refleja de una u otra manera el pensamiento, pero sobre todo la ansiedad de Castel. Esta imagen, entonces, es la de una mujer que está en una playa solitaria y que mira el mar como **esperando** algo. Las palabras de Castel son “soledad ansiosa”***. Sin embargo, fue María la única que se percató de este detalle que Castel quiso hacer minúsculo, por más gigantesco que sea en su vida.

Es curioso pensar en la escena de la “ventanita”, como se refiere Castel en diminutivo, por ser pequeña pero sobre todo por no ser el tema expositivo central de su obra; pero es curioso como lo más tormentoso para Castel, su soledad y su angustia, se vean reflejadas no tanto como un querer contar a todo el mundo o a todo espectador sino más bien con la pretensión de *capturar* a quien siente esa misma soledad ansiosa que en él habita. Es como si quisiera contar y pintar la “soledad infinita” que lo abrumba, pero no a todo mundo directamente, pues si así fuese la imagen central y no secundaria, sino la más evidente, sería esa ventanita.

* “María: - A veces me parece como si esta escena la hubiéramos vivido siempre juntos -la escena en donde los dos se encuentran en el acantilado en la Estancia de Hunter. Esta escena muestra la similitud de María y el cuadro- Cuando vi aquella mujer solitaria de tu ventana, sentí que eras como yo y que buscabas ciegamente a alguien, una especie de interlocutor mudo.” *Ibíd.* P. 101.

** Véase P. 16.

***“La escena sugería en mi opinión, una soledad ansiosa y absoluta.... nadie se fijó en esta escena... –excepto María- ” *Ibíd.* P. 16.

La intención entonces, parece querer contar su soledad a quienes viven su soledad y sólo a aquellos que viven una soledad como la de él, quienes serían únicamente capaces de interpretar esa escena secundaria, que vendría a ser la escena principal, sin ser la más evidente.*

Tal vez desde una perspectiva psicoanalítica pueda inferirse un deseo inconsciente de querer contar a todo espectador su soledad y que ese deseo inconsciente sea de una u otra manera la pulsión de desahogo y, por qué no, de pedir auxilio. De hecho, este texto ha servido para diversos estudios, también psicológicos, por manifestar las diversas problemáticas de la conciencia y del subconsciente que salen a flote en las permanentes relaciones con los otros.

Aparentemente, entonces, es el reflejo de una crisis que, desde el psicoanálisis pudiese verse como existencial. Sin embargo, habría que pensar en todo el trasfondo, no tanto psicológico o psicoanalítico sino más bien el trasfondo literario, como fuerza para entrelazar o tejer la trama-trampa del lector, pues un estudio solamente psicoanalítico del texto llevaría a conclusiones que olvidan la fuerza del texto como literatura y como tal olvida el texto como impacto provocador de lo experimental o por lo menos como impacto que transgrede el cuerpo y el espíritu del lector.

Esta escena, entonces, es sólo captada o por lo menos sólo atrapa a María Iribarne. Más adelante, casi al final cuando los dos están en el acantilado en la Estancia de Hunter -primo de Allende-, María cuenta que la mujer de la ventana era de una u otra manera ella, es decir su reflejo; algo así como si Castel hubiese pintado su vida.

La imagen, entonces, fue un reflejo de María, que también era el reflejo de Castel y eso hizo que se creara entre los dos el comienzo de una relación que reunía dos soledades infinitas en una soledad aún más infinita que, al final, llevaría a la muerte de María. Desde ese comienzo, Castel siente que no debe dejar ir a María por el hecho de haber sido la única que se detuvo en esa escena, que era el reflejo de Castel, pero también el reflejo de María. Desde ese momento, entonces, se da un comienzo que al principio sólo parece tener la pretensión, de Castel de encontrarla, pero luego, cuando se encuentran, María también le cuenta el deseo de encontrarlo y de una u otra manera de encontrar su soledad con la soledad de Castel.

* "Cuando María miró el cuadro pensé que era un ser semejante a mí" *Ibid.* P. 57.

Empieza, entonces, toda una preocupación y un deseo impulsivo, incluso obsesivo de encontrarla, hasta el extremo de imaginar conversaciones, que en el texto aparecen como monólogos, donde suponía la presencia de María, pero también donde le hacía responder, y donde también se auto juzgaba, recriminándose que eso podría decepcionar a María. Aquí aparece una noción fija y sin duda muy evidente de obsesión, tanto que este problema llevaría a que la relación con María llegase hasta el punto de ser infernal.*

Con esa idea fija, entonces, Castel siempre iría a caminar con el deseo de encontrarla, que Castel explica como una ansiedad que la llamaba y que de una u otra manera la trajo a él. Llega momento, entonces, cuando Castel la mira caminar y la empieza a seguir -es de anotar que lo que se está haciendo, así parezca una descripción, pretende contextualizar el texto para lo que se hablará más adelante, y no obedece a ninguna intención analítica o de interpretación unívoca-, en ese instante Castel, que había imaginado y preparado la primera pregunta, que supuestamente tenía todo bajo control, se desmorona y la ansiedad no lo deja actuar racionalmente, como al parecer le gusta.**

Esta noción de lo racional también habría que aclararla pues, entre el texto, aparece como una manía de querer pensarlo todo, de querer juzgarlo todo, de querer encontrarle justificación lógica y racional a toda conversación o respuesta de María. Sin embargo, esta excesiva razón en muchos de los casos parece llevar hacia la obsesión y, como tal, hacia la locura. Es algo así como si la excesiva razón pudiese traer la locura.

Ese encuentro, entonces, que de una u otra manera Castel había pretendido, causa en él un desequilibrio que desvaneció toda la preparación meticulosa, lógica y racional que él había anticipado, tanto que no supo qué decirle, o que lo primero que le dijo fue una pregunta “tonta” que más adelante Castel pensaría primero como una estupidez, y luego, con toda su variabilidad o inestabilidad, como un pregunta bien hecha. Sin embargo, María se escapa y Castel espera por muchas horas, lo que hace que al otro día también vaya a propiciar otro encuentro.

El encuentro sucede y Castel es descrito como la persona que encuentra lo que desafortadamente lleva buscando, y conducen a María agarrada por el brazo - como si no quisiera que se fuera o como si tuviera el temor de que se escape-

* Cuando Castel ve a María por segunda vez después de haberla perdido en la primera, le dice obsesivamente: “ Prométame que no se irá nunca más. La necesito, la necesito mucho.” Ibid. P. 39.

**“¡no es que no sepa razonar, al contrario razono siempre!” Castel. Ibid P. 40.

hacia un parque. El diálogo, según Castel, se da como si los dos se contaran algo que ya saben o por lo menos algo que los une, que es precisamente la soledad, hasta el extremo de que Castel le dice: “Usted siente como yo”^{*}. Se ve, entonces, un encuentro de dos soledades, que son una misma e infinita soledad.

Incluso, la palabra infinito aparece como adjetivo en varias partes del texto, como por ejemplo “soledad infinita”, “dolor infinito”, “amor infinito” etc. Esta palabra es también muy frecuente en E. Levinas. Su utilización está como oposición a la finitud que exige o requiere la mismidad de la razón para permanecer o prolongarse.

Sin embargo habría que hacer una distinción del Infinito de E. Sábato con el Infinito de E. Levinas. La utilización de Sábato está más relacionada con la desesperación de un no final, o de algo que siempre permanece y que nunca se acaba. Por ejemplo soledad infinita, sería la soledad que nunca se pierde y que siempre acude y permanece. Pero, en la frase “amor infinito” también podría pensarse como lo inalcanzable, lo inigualable, o una extremada fuerza que carece de fin y que por el hecho de carecer de ello es infinita, pero por eso mismo fuerte y enérgica.

Sin embargo la utilización de Levinas podría ser diferente o tal vez coincidir en algunos puntos. Si el infinito para E. Levinas es lo que se opone a la finitud de la mismidad, se le está atribuyendo una característica a esa mismidad que permite concebirla como aquello que supuestamente es finito o que tendría un fin total. Este fin total es la finalidad de la totalidad. Ahora hay que aclarar que totalidad y mismidad parecen estar ubicados en la misma concepción como lo que se opone al infinito. Entonces La totalidad también hace parte de esa finitud o de ese fin totalitario.

Relaciónese entonces totalitario con mismidad y finitud y se opone a todos estos términos la infinitud, que podría ser primariamente no tanto lo que no es finito sino más bien lo que estalla esta finitud que comprende lo totalitario, la mismidad, y lo absolutista. Es de ver, entonces, como estos términos están relacionados mucho con términos que se hicieron famosos en la época de la modernidad, de la ilustración o del iluminismo, época donde estos conceptos no sólo remitían a la filosofía moderna de Kant y Hegel, sino también al poder político como el surgimiento del capitalismo, de la aparición del liberalismo, desde la Revolución Industrial, y como tal la creación de Estados totalitarios que habían surgido por la

^{*} Ibíd. P. 41.

caída de los poderes monárquicos del clasicismo o de lo que otros llaman la premodernidad.

Estos términos que obviamente son contrarios, no sólo lo son en su carácter antónimo y gramatical, sino más bien en su carácter político, incluso dentro de las concepciones del pensamiento moderno, como en Kant y en Hegel. No es extraño, entonces, que la propuesta absolutista de Hegel implique una dialéctica que desembocaría o que progresaría hacia una totalidad que incluso englobaría la libertad del sujeto.

El problema, entonces, radica en que esta concepción totalitaria de la época moderna, no sólo extendida en el pensamiento filosófico, sino también en el pensamiento político, creó a nombre de la razón -que supuestamente liberando del clasicismo y del poder monárquico traería libertad, y que la revolución industrial traería progreso- fue lo que por lo común actualmente se llama la “trampa de la razón” o la trampa de la ilustración. Sin embargo, esto podría verse criticado por los que todavía creen en un proyecto de la modernidad, porque ha quedado inconcluso, hablando de libertad desde una nueva economía, incluso desde una “racionalidad comunicativa”.

Sin embargo, el término de Levinas está en contraposición a toda pretensión de absolutismo, pues precisamente este absolutismo totalitario, a nombre de la razón, de la libertad, y del progreso, ha devorado la diferencia del otro o lo que E. Levinas llama alteridad. Sobre este término se volverá más adelante. De este modo, entonces, la oposición es contra toda negación o dialéctica que a nombre de la razón excluya la diferencia del otro. Y la modernidad que supuestamente traería esa libertad, únicamente arrojó exclusión, barbarie y devoración.

Por eso se dice que la revolución industrial fue la aparición legal del capitalismo, y que ese progreso, con las invenciones de la máquina de vapor, con la aparición de las manufacturas, etc; traería un progreso al pueblo que lo haría mucho más libre, pero sobre todo feliz. Esta felicidad, entonces, fue a costa de la explotación de la mano de obra que llevaría a todo maltrato y como tal a toda negación de la diferencia hacia el otro. La explotación, en términos de Levinas, y de seguro desde muchos otros pensadores, está en contra de toda ética como responsabilidad de la libertad y bienestar del otro.

Lo infinito, entonces, es la resistencia de la totalidad. Hay un libro de Levinas que se llama “Totalidad e Infinito”, y aunque se reconoce que implica un estudio más riguroso del que se ha dado, anuncia la oposición o por lo menos la posición de

Levinas frente a este absolutismo que, como instrumento de gobierno en muchos Estados, trajo dictaduras y holocaustos. Al respecto se sabe que Levinas estuvo recluido en un campo de concentración, por su de origen judío, y que vivió muy de cerca el régimen nazi y toda la barbarie de la devoración de la indiferencia ética del otro.

El subtítulo del libro es “Ensayo sobre la Exterioridad”. Éste término también está relacionado con la infinitud, incluso como oposición a los regímenes totalitarios, no solo del Estado sino también del saber. Hay personas que todavía creen en saberes absolutos, permitiéndoles esto excluir otros saberes porque no están en su absoluto, Lo mismo ocurre con creencias religiosas o con economías que trazan diferencias, donde éstas no son éticas, es decir de respeto hacia lo otro del otro, sino más bien negación y como tal exclusión.

Se ha introducido, entonces, otro término: exclusión, que, como la palabra lo indica, hace alusión a lo que no permanece dentro o a lo que es ajeno a lo de adentro, pero donde lo de adentro es la mismidad, la totalidad o el absoluto. Pero estar encerrado es una forma de estar excluido, así esto implica no sólo que estos términos, como exterioridad, exclusión, ética, libertad, responsabilidad, totalidad, absoluto, etc; remiten a contextos no sólo gramaticales, sino más bien políticos, pero políticos no en el sentido netamente gubernamental, sino también en sentido de pensamiento, de creencias religiosas, de costumbres, en fin de toda relación con el otro.

La exterioridad, entonces, no solo se la debe pensar como lo que está excluido como discriminación que podría pensarse así, sino también como lo que está excluido como diferencia o extranjería, pero donde necesariamente, para que permanezca o se mantenga la ética en esa relación, debe estar o permanecer como extranjería, pero donde esta extranjería no es la exclusión como diferencia dialéctica o negativa del otro sino como aquello que es imposible englobarlo hacia sí mismo por el hecho de esa extranjería. La mismidad, entonces, es la ruptura de toda extranjería, es decir, la mismidad es la ruptura de toda diferencia ética.

Ahora, esto no quiere decir que la necesidad de que siempre deba estarse en la extranjería no significa que no exista un hospedaje con el extranjero o que el extranjero nunca se sienta alojado, pues este alojamiento y este hospedaje son también prácticas éticas que mantienen la diferencia del otro en su extranjería, que si disminuye no es por la elaboración del otro en la mismidad de quien hospeda porque sencillamente quien desea y decide hospedar sin pretensión económica ni totalitaria, es decir sin absorción, no pretende disminuir la diferencia

del otro sino agrandarla. Ahora, si existe una economía de por medio este acto de hospedaje ya no se llamaría así, pues la ética que se mueve en la hospitalidad no remite a ninguna economía, y como tal a ninguna reciprocidad, es decir al hacer algo esperando otra cosa a cambio, pues esta reciprocidad también es económica.

Se han introducido, entonces, nuevos conceptos como hospitalidad y extranjería, donde ésta se relaciona con la exterioridad y con la necesidad de permanecer afuera, pero no como una exclusión en el sentido de una discriminación sino más bien como lo que no es posible absorber por el hecho de que se es diferente. Habría una relación, entonces, entre exterioridad y extranjería pero también hay relación con lo que no se puede absorber en la mismidad.

Para los que pretenden absorber desde la mismidad o desde lo que en el principio de este texto se llamó identidad, estos términos están relacionados con la exclusión y como tal con la dialéctica de la negación, y con la dialéctica de la devoración. Es de anotar que la aparición del término dialéctica está referida a Hegel y a la necesidad de ese proceso o movimiento para llegar al Absoluto y a la Totalidad.

Se ha dicho, entonces, que estos términos no remiten a una economía, que muchas veces exige una reciprocidad, como es el caso en el acontecimiento del dar o del don. Si existiese economía, existe la posibilidad de ganancia y como tal de no pérdida. De este modo, se da siempre para recibir algo a cambio. Pero el dar “verdadero”, que es el don y que como tal es ético, *no* exige, ni es posible solo en los intercambios económicos.

Se sabe que las relaciones sociales están entrelazadas entre relaciones económicas, que no sólo remiten a un intercambio netamente monetario, sino que también se puede hablar de economía de sentimientos, de una economía libidinal o de una economía de pensamientos. Estas economías están relacionadas con los ahorros y las ganancias y como tal con la preocupación final de una no-pérdida, o de un perder para luego ganar más, estrategias éstas propias de los juegos y de las astucias capitalistas de las relaciones con el otro.

Una economía entonces con el otro es el capitalismo que se mantiene y se endurece. El dar o el don entonces son términos que introduce Levinas para asociarlos con la ética y de alguna u otra manera con algunos de los términos anteriores relacionados con la ética como el hospedaje o la hospitalidad, sin excluir los otros términos éticos. De este modo entonces, activar un don con el

otro es de alguna u otra manera hospedar a ese otro en su diferencia, pero si mi don viene desde una economía de convencimiento y de “compra” entonces, este don ya no sería don y ese acto ya no sería ético.

Es posible entonces asociar esto con el regalo; pero con aquel regalo que se da sin esperar nada a cambio pues esa espera es económica y al serlo el acto ya no sería ético y como tal ya no habría hospitalidad sino pretensión de ganancia. El no pretender recibir nada a cambio entonces, implica un sacrificio por el otro, en donde este sacrificio implica un olvido de mí, si es que esa preocupación por mí es de alguna u otra manera la preocupación de mantener mi identidad. Este sacrificio entonces rompe con mi identidad y me abre al otro en donde esta apertura es ya la posibilidad de que el otro se aloje en mí. Y al ser esto posible se estaría potenciando una relación ética con el otro.

Hasta aquí se ha dado una visión muy general del pensamiento de E. Levinas. Relación a partir del concepto de infinito que aparece en el texto “El Túnel” de E. Sábato; sin embargo hasta, ahora no se han encontrado las diferencias o las similitudes más explícitas.

Al comienzo del texto se pretendió relacionar estos pensamientos de E. Levinas con la noción de texto, donde este había estado relacionado con la noción de textura, de tejido y de trampa. Cabría preguntarse, ¿cómo sería posible hilvanar todo estos conceptos que por sí solos son de gran riqueza, y que de seguro cada uno por separado da pie para iniciar un nuevo pensamiento? pero tal vez de lo que se trata tampoco sea de buscar algo en común a todo ello, ni mucho menos de lograr una adaptación o una adecuación conceptual que puedan relacionarse simplemente por la sinonimia.

Se trata más bien de la utilización de estos conceptos en la relación con el tema central que remite al título, es decir a las cuestiones éticas del texto “El Túnel” de E. Sábato. Sin embargo, no es que hasta ahora se haya hecho solo un recuento general que haya obviado esta temática o este objetivo, sino que se ha querido, por medio de explicaciones aparentemente independientes, generar un sustrato para lo que será la cuestión ética en este texto.

Por ejemplo, la concepción de ética, propia de la cuestión que se pretende investigar, está tomada de los estudios de E. Levinas. Es decir, que la búsqueda de la concepción ética en este libro remitió a lo que se tenía de antemano presupuesto como ética desde el pensamiento de Levinas. De este modo,

entonces, fue necesario introducir anteriormente este pensamiento para que se pueda asociar con la noción ética del texto “El Túnel” de E. Sábato.

Entonces, primero la cuestión ética implica el concepto de ética de Levinas, según todo lo mencionado sobre la ética anteriormente, a lo largo de todo el ensayo. Segundo, el concepto del texto como tejido y trampa y de la experimentación de la lectura está relacionado con la finalidad de este texto y con la conclusión. Dígase que la conclusión de esta investigación está implícita desde el principio, pero lo que se trataría de hilvanar es que la cuestión ética en el libro no es sólo lo que está adentro del libro como penetración de un hermetismo sino más bien que la experimentación de ese texto o en fin de cualquier otro se piensa como una *experimentación ética*, donde esta ética está relacionada con el concepto de Levinas. Entonces, se trataría de justificar que la cuestión ética en el libro El túnel de Sábato está en la experimentación ética que se haga de él, donde el concepto ética está tomado del pensamiento de Levinas, y donde la escritura de Sábato es el pretexto para hablar de cualquier tipo de escritura o de cualquier texto literario.

La cuestión ética, entonces, en el texto no son los comportamientos morales costumbristas de los personajes en el texto, ni el juzgamiento del asesinato de María desde una perspectiva ética dentro del texto, pues lo que se estaría haciendo sería no juzgar el comportamiento de Castel, sino indirectamente juzgando el texto y la cuestión ética en el texto “El túnel” entonces arrojaría la conclusión de que el asesinato en el texto no es ético y que, por lo tanto, la cuestión ética que se buscó arrojó la conclusión de que el texto tampoco es ético, por tratar sobre temas antiéticos.

Esto se pudo ver al comienzo del texto, cuando se trató de separar el texto como fuerza de el juzgamiento moral al que puede ser sometido por la crítica. Mirar, entonces, lo ético en un texto no permite juzgarlo desde la concepción ética en la vida cotidiana que se tenga con el otro. Es decir, si en la relación fuera del libro, con el otro, el asesinato es visto como la negación de, toda diferencia, como negación de toda alteridad, si un texto muestra este asesinato con toda la trampa de la seducción de la literatura, ello no quiere decir que se pueda juzgar el texto y llegar hasta decir si es ético o no lo es.

Con esto se quiere llegar a decir que el texto está fuera de toda pretensión de juzgarlo desde un espacio cotidiano, pues el texto expone otra cotidianidad y habría que leerla sabiendo de que pertenece a lo otro de una propia cotidianidad y que lo que ahí se trata hace parte de lo que está afuera de un lector. Por eso, error es juzgar un texto desde una propia cotidianidad cuando el texto tiene otra cotidianidad. Entonces esta ética no es la ética del texto. Y la experimentación

ética de un texto puede ser activada por el texto pero un comportamiento con el otro mueve una ética extraña a la ética inmersa en un texto.

Mas aún cuando difícilmente se podría hablar de eso inmerso cuando quien lo introduce es un lector. La ética o la cuestión ética en el texto está más bien en la fuerza que el texto tiene para provocar su experimentación, pero donde su experimentación no exige una ética de responsabilidad para con el otro, que puede ser dada por el texto si se quiere pero que, de una u otra manera, pertenece a una propia responsabilidad. Esto quiere decir que si se lee un texto de asesinatos, donde, por medio de la trampa de la seducción literaria, se lo justifica provocando en el lector una experimentación de asesinato, no quiere decir que necesariamente tenga que hacerlo sólo porque el texto se imprimió y porque la cuestión de esa experimentación como libertad justifica hacerlo; por ello, entonces, que se habla de una experimentación ética.

La cuestión ética de un texto está, entonces, en la fuerza que este texto tiene para provocar una experimentación, una liberación, pero donde la ética del lector sale a juego. Algo así como una combinatoria de la fuerza del texto y de la fuerza de su experimentación, pero no como lo que provoque el olvido del otro si es que eso motiva a su devoración.

Si la cuestión ética de un texto está en su fuerza para provocar una experimentación, no remitiría a la búsqueda de comportamientos morales de los personajes dentro del texto, pero tampoco a leer comportamientos éticos de los personajes dentro del texto, pues eso sería indirectamente el juicio del texto desde lo ético, pero el juicio es propio de la moralidad y no de la ética, y esa distinción ya se hizo en el inicio de este texto.

El asesinato, entonces, de María dentro del texto no puede juzgarse como lo antiético o lo ético, porque el texto no pertenece a la cotidianidad. Del lector pero ello no le da un carácter de trivialidad al texto, sino, por el contrario, se plantea la noción de texto como lo que está más allá de la realidad y en el que puede ser posible cualquier cosa, por más aislada que se esté de la costumbre que tiene en la realidad.

Puede aparecer un texto que desde la trampa propia de su textura justifique el asesinato o el suicidio, por ejemplo, y que por ese mismo hecho el texto deba prohibirse o quemarse, como se hizo en la Edad Media o en tiempos pasados. De lo que se trata es de ver que el texto muestra toda una exterioridad que no pertenece al lector en el sentido en que no es un relato de su cotidianidad sino que

él expone por sí mismo otra cotidianidad que, por más similar que sea a la del lector le será siempre ajena.

Pero esa lejanía o distancia del texto salva al texto, así sea que desde su trampa literaria justifique lo más antiético de otra cotidianidad. La ética de ese texto no es la ética del lector sino que está en la fuerza que provoca para experimentarlo, pero la fuerza del lector no está en su repetición idéntica hasta llegar el caso de creerse un personaje, si ese personaje motiva y seduce al asesinato; ahora tampoco quiere decir que se deba desecharlo y que se reprima toda fuerza de seducción que incite a su experimentación, tampoco una confrontación o un juicio con lo que la gente moral llama principios, sino más bien de lo que se trata es de activar la fuerza de la experimentación desde una perspectiva ética, como Levinas la entiende, como responsabilidad de la libertad y de la alteridad del otro.

No se desea introducir aquí la noción de culpabilidad de un crimen provocado por un texto, pues de antemano se sabe que la culpabilidad no sería del texto sino de la debilidad del lector ante la fuerza experimental del texto, pero sí una debilidad de ese lector que engeguenció la relación con el otro como la relación con la diferencia. La solución, entonces, no es quemar el texto, o rescribirlo o prohibirlo, sino pensar la ética del lector su cotidianidad, así esté de por medio la cotidianidad del texto, que no es la suya y que siempre va a estar en su exterioridad. El texto es exterioridad por sí mismo.

3. 2. EL TUNEL Y LO OTRO. ASESINATO Y CELOS

Estos términos aparecen a lo largo de todo el texto entrelazados, tanto que el asesinato de Castel es producto de los celos, y por no soportar la alteridad. El término alteridad, que ya se explicó en el capítulo anterior, aquí está relacionado con el término diferencia, pero en el sentido mucho más extremo, es decir alteridad como diferencia inevitable, ineludible, pero no como diferencia absoluta en el sentido de la exclusión como discriminación.

Pero anteriormente se vio como no es posible hacer una investigación ética de un texto si se mira al texto desde otra cotidianidad y se lo juzga desde lo que en la cotidianidad del lector se entiende por ética, pues el texto pertenece a otra cotidianidad que le es exterior. El texto está en el afuera, es decir, está afuera del lector y es eso lo que lo obliga a no juzgarlo desde su cotidianidad porque la cotidianidad del texto pertenece al afuera de la suya.

De este modo, entonces, la hermenéutica que se quiera hacer de estos conceptos implica saber de antemano que la noción de asesinato que se va a pensar no se hace desde el juicio de lo moral desde esta cotidianidad hasta la cotidianidad del texto, sino que el análisis que se pretende de la noción de asesinato tiene que verse por separado porque, de una u otra manera, el texto no pertenece al lector y eso hace que una cosa sea la noción de asesinato dentro de un texto literario y otra sea la noción de asesinato fuera del texto literario, es decir en su cotidianidad. Lo mismo sucede con el concepto de celos y, por qué no, con el concepto de alteridad también.

Teniendo en cuenta lo anterior, entonces, el asesinato que realiza Castel se da por varios motivos, de los cuales se enunciará los que creemos más trascendentales: primero, como miedo a la alteridad, es decir miedo a la diferencia; segundo, como producto de los celos; tercero, como pretensión económica de posesión y, como tal, por propiedad e impropiedad; cuarto, por ansia de tranquilidad, es decir prefería amar a María en su muerte, pues así le haría menos tormentosa y angustiante la relación que estando viva.

Primero como miedo a la alteridad, es decir como miedo a la diferencia: ya se ha dicho que la diferencia implica cierto tormento, incluso en el saber que se es diferente que, aunque a veces puede dar placer, otras veces puede horrorizar, y tal vez sea esta última más común, y por ello entonces aparece el deseo de ser otro, pero no en el sentido de la diferencia ética, donde ese otro aparece como alteridad, sino más bien en el sentido de la imitación o de lo que podría llamarse la absorción de la identidad, la pretensión de querer parecerse al otro; pero lo importante de esto, incluso lo conflictivo de esto, es la negación de sí mismo, que tiende a ser más bien un inconformismo consigo mismo.

El caso de la imitación o del querer parecerse, se ve muy a menudo extendido por los aparatos económicos que en la pantalla exponen la vitrina de alguien patrocinando determinada marca de ropa, en fin determinado producto, todo esto con la intención de que el espectador se sienta inconforme consigo mismo y se dé cuenta de que el modelo o el estereotipo de la imagen es lo que está en auge y lo que él necesita para mejorar su apariencia; es decir existe una identidad que se funda desde la economía que se muestra desde la pantalla, con la intención de la ganancia a partir de la seducción.

Incluso podría pensarse la violencia en torno a la propaganda que se mueve gracias a la seducción, pero también al hacer sentir la inconformidad sobre sí mismo de quien mira la propaganda, dándose el caso de absorber la identidad que el otro venda o comercializa.

Esto para hacer notar que el texto “El Túnel” expone un caso, que podría llamarse absorción de identidad, obviamente desde Castel hacia María Iribarne. Este caso de absorción sólo es posible desde una pretensión de una identidad fundada, pero eso no significa que el tener una identidad fundada dé la seguridad del actuar o de lo que llaman un “equilibrio de la personalidad” sino, por el contrario, el tener la identidad fundada implica exigir alguien con quien compartirla, y este caso fue con María.

Pero el compartir esta identidad no es como la palabra suena, de compartir sino como un compartimiento absorbente, pues María no es que haya compartido la identidad de Juan Pablo Castel sino que fue absorbida por ella. De este modo, entonces, se está diciendo que Castel sí tiene una identidad y que el problema con él no es un desequilibrio de la personalidad sino la pretensión desaforada de compartir su identidad con alguien, solo que ese compartir aparece con la violencia de la absorción.

Se piensa, entonces, a la absorción como un compartir la identidad sin preguntarle al otro si quiere compartirla o no, porque precisamente el hecho de tener ya una identidad fundada le da la seguridad de no preguntar por la decisión o por el gusto del otro, sino más bien por exigir los gustos de su propia identidad.

El temor a la diferencia de María, entonces, está precisamente en que María aún no hace parte de esa absorción de este modo. La absorción de María es la disminución del temor a la diferencia con ella. La absorción de María en la identidad de Castel tiene el objetivo de disminuir tanto el miedo como el peligro de que María sea diferente para Castel. El temor sobre María, entonces, se cree esta en el hecho de que María es diferente, pero a esa diferencia Castel la pretende disminuir en la absorción de la identidad. De este modo, se dice que la identidad de Castel está tan bien fundada, que sus desequilibrios no corresponden a no tener una identidad sino, por el contrario, a tenerla y a exigir de María compartir esa identidad con él.

El miedo a la diferencia, entonces, sucede porque Castel se da cuenta de que María no es como él, es decir que María no tiene la misma identidad de él. De una u otra manera, la absorción de María es la pretensión de darle a María la identidad que Castel tiene y de la que se funda constantemente. Pero el temor de esa identidad está en no poderla compartir; mejor dicho, la violencia que pueda desembocarse de esa identidad consiste en saber que esa identidad lo hace vivir en soledad, y es María quien puede salvarlo.

Es muy común, tanto en las frases de María como en las de Castel que se mire la intención de salvación, encontrando frases relacionadas con el sentirse identificado con quien pintó el cuadro, o sentir que quien estuvo cautivado por el cuadro era de una u otra manera quien compartía su soledad, pero que a la vez podía también salvarlo. Es decir, que el encuentro de María y Castel, de una u otro modo, parece estar provocado por la necesidad de buscar ayuda o por lo menos de encontrar personas que compartan su misma soledad o su misma tristeza.

Por ello Castel busca desafortunadamente a María, pero también María pretende, de una u otra manera, ese encuentro, que se refleja en las frases de María cuando, luego de varias conversaciones, le dice que también anhelaba verlo. Tal vez pueda llamarse a esto el encuentro de dos soledades que encierran una soledad infinita y un deseo de compartir esa soledad, como si el hecho de compartir la soledad la disminuyera.

Es algo así como pensar que dos soledades juntas puedan hacerse compañía y esa compañía disminuya esa soledad, pero tal vez fue eso lo que llevó a comenzar y a mantener una relación entre ellos, pero que curiosamente había iniciada por la infinitud de la soledad que traería la violencia de esa soledad o, mejor dicho, la violencia que puede activar la soledad.

Sin embargo, se cree que la violencia que surge de Castel surge de la identidad, que la identidad es la propiciadora principal de violencia, y que la soledad solo es la que le rebasa la copa a la identidad. Pero, en últimas, la violencia surge de esa identidad que se siente sola y que, al no poder llenar el vacío de su soledad, pretende matar a quien no llena ese vacío y hace culpable a quien no lo llena por no disminuir el sufrimiento de su soledad.

El encuentro de dos soledades, entonces, más que traer la compañía, trajo la violencia de dos soledades infinitas encontradas, más aún cuando existe la absorción de por medio, sobre todo de parte de Castel. Esta absorción puede interpretarse como el deseo de satisfacer o de aliviar la desgracia de la soledad que la identidad le ha dado, pues Castel cree que María quien debe, de una u otra manera salvarlo. La relación, entonces, se desea y se mantiene en el sentido de un deseo de salvación mutuo que como sabemos desemboca en la muerte de María, pero donde creemos que la muerte de María es simplemente el deseo de una identidad solitaria.

El miedo a la diferencia, entonces, lleva a Castel al asesinato, pero ese miedo a la diferencia es el miedo a saber que María no tiene la identidad de Castel, y al no tenerla significa que no ha podido absorberla, siendo el hecho de saber que María es diferente a él lo que lo lleva a asesinarla. Es decir el saber que no se ha podido penetrar o por lo menos llenar a María con la identidad de Castel o mortifica y esa diferencia lo incita a eliminarla. De este modo Castel mataría a María porque simplemente no tiene la identidad de él, pues el tener una identidad le da el deseo de que el otro también tenga mi identidad, de este modo la identidad más que ser posibilitadora de diferencia es por el contrario negadora de esa diferencia. La muerte, entonces, es de una u otra manera la consecuencia de la diferencia de María.

La absorción, entonces de María era la disminución de su diferencia, donde esta disminución consistiría en él darle su propia identidad, pretendiendo que María comparta la soledad de su propia identidad. La pretensión de la identidad es, de una u otra manera entonces, la intención de lograr prolongar su propia identidad, es decir querer ver su propia identidad en el otro, más aún en otro que comparte su soledad.

Esto puede relacionarse entonces con los muchos crímenes que se cometen que, en el fondo, son por la diferencia, es decir porque se tiene diferente economía, porque se tiene diferente política, porque se tiene diferentes creencias religiosas, etc., siendo la diferencia, entonces, la mayor preocupación para la mismidad. De este modo, la guerra no es sino la pretensión de la identidad, más aun de una identidad que aparece como homogeneización o como mismidad, es decir como implantación del pensamiento, de la creencia, de la política de lo mismo, una especie de totalitarismo, tanto del saber como del poder y de lo religioso.

Se mata al otro, entonces, por la diferencia, donde la responsabilidad es precisamente el mantenimiento de esa diferencia. Toda política que niegue la diferencia es pretenciosa de identidad y toda intención política que lleve la identidad de poder en medio, es la exclusión de la diferencia del otro. El asesinato de María, entonces, se hace desde la identidad, pero también desde el peligro que lleva consigo el tener una identidad.

Ahora, esto no quiere decir que la soledad sea propia exclusivamente de la identidad, sino que también hace parte de la diferencia y, de una u otra manera vivir siendo siempre otro implica vivir siendo siempre diferente y vivir siendo siempre diferente es, de una u otro modo vivir en soledad.

Pero esta soledad no es la soledad de la identidad, pues mientras la soledad de la identidad tiene la pretensión de la absorción o que al pretender extender y fundar su identidad la soledad de la diferencia carece de esa pretensión porque no es una soledad que nace de la identidad sino precisamente de la soledad de no ser idéntico ni a otro ni a sí mismo, lleva a decir que la soledad de la diferencia es el saber que el otro es irreducible a la voluntad de cualquier otro, y que no existe una economía de por medio, es decir un ansia de propiedad característica ésta de la identidad, pues el mayor deseo de la identidad es la posesión de otra identidad, pero más aún del otro, sin importar si la tiene o no, dándose el caso de que se supone que el otro no la tiene y que es uno quien puede darle esa identidad como sucedió a Castel con María.

La muerte de alguna manera pasó porque María no fue tan susceptible a la absorción y esta absorción incluso fue lo que desesperó a Castel y lo llevo hasta el asesinato, que entonces, se dio por esa diferencia de María, que no pudo disminuirse en la absorción de la identidad de Castel, pues el no poder disminuirse implicaba el no poder compartir su soledad.

Es decir, fue la rabia de no compartir su soledad lo que llevó a Castel a asesinarla, algo así como por no disminuir su soledad, sin darse cuenta que María también buscaba esa disminución que parecía querer encontrar en un deseo de querer morirse, algo así como si estuviera provocando su propia muerte, precisamente por la inconformidad que le daba el vivir en esa soledad que tampoco podía compartir con nadie, ni siquiera con Castel, pues éste solo buscaba su propia salvación a costa de la salvación de María, es decir un encuentro de soledades que era más bien un encuentro de dos egoísmos que querían encontrar la respuesta a la soledad en la que habían estado toda su vida.*

Tal vez sea posible, entonces, que María provocó su muerte, pero tal vez sea más seguro que su muerte fuese más tranquilizadora para Castel que para ella misma, precisamente por el hecho de que María viva era María en su máxima expresión de libertad, pero sobre todo de diferencia, en el sentido de diferente frente a la identidad de Castel, pues Castel solo miraba a María desde su identidad, desde su ansia de posesión.

Este deseo de María que pudiese llamar "inconsciente", da cuenta de su soledad. El encuentro de dos soledades, como el encuentro de dos egoísmos que buscan

* "Sentí que el amor anónimo que yo había alimentado durante años de soledad se había concentrado en María." Castel *Ibíd.* P. 57 "*En todo caso había un solo túnel, oscuro y solitario: el mío, el túnel en el que había trascendido mi infancia, mi juventud, toda mi vida.*" Castel. *Ibíd.* P. 131.

su propia salvación, llevaría a buscar cada uno en el otro lo que no pudieron encontrar ni en sí mismos ni en nadie. Pero tal vez este dato de la soledad en María permanezca inconcluso; incluso se cree que la intención de Sábato frente a la imagen de María, es rodearla de cierto misticismo y de cierto desconocimiento, pues entre el texto la hace aparecer como una mujer misteriosa. Por ejemplo, la relación con Hunter y con el primo queda abierta, es decir queda inconclusa. Incluso el anuncio de un novio pasado, que se suicidó por ella también le proporciona a María cierto misticismo que el mismo autor pretende darle pero que más pretende dejar inconcluso.

Segundo, los celos. Este tema es muy frecuente en el texto y fue también lo que motivó a Castel al asesinato. Particularmente, en este caso, los celos son solamente de Castel hacia María y no a la inversa. Es curioso ver que el ansia de posesión, como tercera posibilidad del asesinato, se puede complementar con la de los celos pues una persona celosa tiende a la posesión, así como la posesión aumentaría los celos más que la tranquilidad.

Obviamente, al principio la posesión podría dar una seguridad, pero está seguridad siempre es cada vez más débil, lo que motiva el seguir a alguien o el averiguar por lo que hace. De este modo, se explican los celos y la posesión como dos conceptos entrelazados. Se entiende, entonces, a los celos como la inseguridad o la desconfianza que produce cierta fantasía que genera imágenes que, más que ser lo que realmente está pasando, es más bien la proyección de lo que Castel, en este caso desde su desconfianza y sus celos, quiere ver. Es decir que hay toda una fantasía que se representa en el pensamiento de Castel, con toda la seguridad de que es verídica porque así lo siente, más aún cuando esa imagen o esa representación surge producto de un razonamiento metódico, que era a lo que estaba acostumbrado Castel.*

De este modo, entonces, el asesinato de María estuvo precedido por la imaginación de Castel, producto de los celos. Es de aclarar que en el transcurso del texto, la imaginación de Castel juega un papel preponderante, pues desde el comienzo cuando Castel imagina el diálogo con María y crea un monólogo donde él imagina a María respondiendo o colocándose en el lugar de ella, para poder imaginar lo que ella puede decir o sentir con la frase de Castel.

* Castel dice: "por el contrario mi cabeza estaba siempre razonando como una máquina de calcular... ¡No es que no sepa razonar! al contrario razono siempre" *Ibíd.* P. 40.

Se sabe que Castel era una persona que razonaba siempre y que incluso se preocupaba por pequeños detalles*, como es el caso de analizar la letra de María en una carta,** siendo esto lo que puede explicar los celos y sobre todo el ansia de posesión, que aquí se interpreta como la consecuencia de esos celos.

De este modo se puede decir que los celos de Castel, producto de la inseguridad, desembocaron en el ansia de posesión. Sin embargo, se interpreta estos celos, más que como la inseguridad hacia María, como una inseguridad de sí mismo, lo que lleva a concluir que Castel era una persona insegura y que gracias a esa inseguridad la salida sus celos.***

Esto también puede explicarse entendiendo que si el ansia de posesión es el desenlace o producto de los celos, esa posesión pretende una seguridad, en este caso sobre María, pero también una búsqueda de una seguridad que él no tiene. Como tal es, entonces, los celos son producto de una inseguridad sobre uno mismo, donde el ansia de posesión sobre quien se siente en los celos es la búsqueda de la seguridad, que en este caso se refleja como la seguridad de tener a María, cuando lo que realmente buscaba Castel era la propia confianza en sí mismo, es decir su propia seguridad, que podría interpretarse como la tranquilidad de sí mismo.

Referente a los celos y a la inseguridad y, como tal al ansia de posesión -como si eso fuese la única solución-, Castel le dice a María: “Si alguna vez sospecho que me has engañado, te mataré como un perro.”**** Esta frase puede explicar lo anterior, es decir los celos y la posesión como dos cosas entrelazadas que pueden explicarse a sí mismas o que, mejor dicho la una implica la otra; en este caso, los celos implican y seducen a la posesión. De este modo, entonces, el matar a alguien es un ansia de posesión, pues es tener el poder y, supuestamente, el derecho sobre el otro cuerpo, como si ese otro cuerpo, perteneciera a uno como

* “La imprecisión siempre me ha irritado.... Mi corazón golpeó necesitaba detalles: me emocionan los detalles, no las generalidades.” *Ibíd.* P. 46.

** “La letra era nerviosa o por lo menos era la letra de una persona nerviosa.” *Ibíd.* P. 54.

*** Sobre la inseguridad hacia sí mismo de Castel, puede verse frecuentemente en el texto cuando supuestamente se están riendo de él. Por ejemplo, el no poder conquistar ni el haber tenido una mujer –incluso admirándose de cómo hay personas que pueden dirigirse con tanta facilidad a alguien-, la risa de María con Allende por ejemplo, o al final, cuando sospecha que los médicos se ríen a sus espaldas cuando cuenta la escena de la ventana. Sin embargo, esto puede verse mejor a lo largo de los sueños de Castel. Véase P. 58, 82, 106.

**** *Ibíd.* P. 68.

si estuviese a la voluntad de otros deseos. Se puede, entonces, decir que fueron los celos y la posterior posesión los que llevaron a Castel al asesinato de María.

Sabemos que el crimen implica alguna posesión y como tal alguna economía, es decir algún derecho sobre el otro, Lo que implicaría entonces que el asesinato era la culminación de la posesión, algo así como si sólo en la muerte María pudiese pertenecerle eternamente.

Esto puede verse cuando Castel habla de eternizar un momento de alegría en el momento en que los dos están en el acantilado, donde esa eternización es la muerte que eternizará ese momento de alegría, dándole la seguridad -es decir la posesión económica de María-, que ese momento no se volverá a repetir más, asegurándole que María estará con él y que una vez muerta ya no estará con nadie y ese momento tan feliz no lo podrá repetir con nadie más.*

Lo que antecede al asesinato es precisamente la imaginación producto de los celos, donde la muerte sería la posesión, es decir la seguridad de tener todo el poder sobre María, incluso el poder sobre su vida. Después de razonar mucho y de “atar cabos”, como él dice, Castel supone e imagina que Hunter era amante de María, porque a María le gustaba ir demasiado a la Estancia cuando Castel explica páginas antes que María en la Estancia era diferente gustando cada parte de la naturaleza, por más mínima que fuese, dándole el semblante de alegría que la ciudad la había robado. Es curioso que Castel al contar esto expresa cierta dolor al conocer una parte de María en ese momento que le había sido ajeno o como él dice robado .

Esto supuestamente lo lleva a sacar la conclusión que María era más feliz en la estancia no tanto por lo que disfrutara de esa naturaleza o esa tranquilidad que podría verse como una soledad tranquila, pues ahí también se encuentra el acantilado que tanto se parecía a la imagen del cuadro, sino que esa felicidad más que ser por lo anterior era por Hunter. Lo que lo llevo a concluir que Hunter era su amante y como tal lo que lo provocaría a matarla porque como dice Castel: María solo era de él y de nadie más.

Lo que antecede entonces al crimen fue la corroboración de que María sí era amante de Hunter. Otra cosa que lo llevo a esa conclusión fue que días antes notó a Hunter disgustado llevándolo a suponer que ese disgusto había sido por culpa

* Castel dice: “María era mía. Y solamente mía.” *Ibíd.* P. 60.

de Castel pues supuestamente este había notado que María se interesaba más en él.

El caso fue que Castel amenazó a María que si no lo iba a ver él se suicidaría como si eso le hiciera recordar a María lo que pasó con Richard recordándole cierta culpabilidad para que ella pudiera acudir. Digamos que esa amenaza ya es la llegada al borde de la posesión, de los celos y del hacerle saber al otro que se es capaz de cualquier cosa con tal de que la otra persona esté con uno. El hecho fue que María no fue, siendo Castel el que se dirigió a la Estancia. Castel entre los matorrales mira a María salir de brazo con Hunter. Incluso desde su inseguridad, hasta imagina que la risa entre ellos sea porque se están burlando de él, lo que le lleva a imaginar que a María no le importa nada el infierno que Castel estaba viviendo esperándola cuando ella supuestamente disfrutaba de la estancia con Hunter. Como empezó a llover los dos entran a la casa. Primero se prende la luz de Hunter, lo que lo lleva a imaginar que es normal porque su puerta queda al frente de las escaleras. Pero la luz del cuarto de María no se prende. Esto fue prácticamente lo que lo lleno a Castel de odio y lo que le dio prácticamente la seguridad de que lo que iba a hacer era por su bien, incluso como “justicia” por todo el dolor que María le había causado o que más bien él se lo había causado así mismo por todos los demonios y los fantasmas de los túneles en el que toda la vida él había habitado.

Castel cuenta como los latidos de su corazón marcaron el tiempo que se demoró María en prender la luz de su cuarto.* Sin embargo, en ese momento, cuando Castel, lleno de ira más aún porque María no había acudido después de la amenaza de muerte, por lo que acrecentó la demora entre el tiempo que pasó entre la luz del cuarto de Hunter y la luz del cuarto de María, lo llevo a inclinarse hacia el asesinato.

Sin embargo la cuestión del tiempo puede quedar abierta, es decir inconclusa. Con todo, el deseo de Castel era poder corroborar si María al ser amante de Hunter solo encendían una luz. Pero ello se descarta porque Castel puede darse cuenta que María está sola en su cuarto. Pero ya preso del coraje tanto del no

* Esta analogía entre los latidos del corazón y el tiempo puede interpretarse de dos maneras: primero como la ansiedad y el dolor que causa la demora o la espera, en este caso de que María vaya a su cuarto, que en últimas es tener la seguridad de que María no duerme con Hunter. La segunda es exponer este tiempo como un latido de corazón que prácticamente no demora o mejor dicho una espera que no tarda mucho pues posteriormente se explica que María sí prende su luz, lo que aclara que María no duerme con Hunter, que en últimas era lo que necesitaba saber o tener la seguridad Castel. Sin embargo, eso no fue así siendo en el momento siguiente de haber encendido la luz que Castel se lanza al asesinato.

haber acudido después de la amenaza como la demora entre una luz y otra lo llevo a treparse entre las paredes para después clavarle un cuchillo a María.

Por último entonces el asesinato como tranquilidad. Después del asesinato Castel se dirige a contarle el hecho a Allende, sin embargo lo hace como si lo que fuera a contar fuese una revelación que de alguna u otra manera lo liberaría o por lo menos justificaría su atrocidad. El hecho es que una vez Castel le cuenta insiste en que María ya no podrá hacer daño a nadie más, como si su muerte de alguna u otra manera le diera más tranquilidad que estando viva.

Se sabe pues de antemano que María viva era un tormento para Castel y que en el trascurso del texto es tal vez más frecuente las angustias de Castel que la alegría que María pudiese darle. Ahora ello no quiere decir que esas angustias hubiesen sido por culpa de María sino por el contrario por culpa de Castel, o mejor dicho por todos los demonios y los fantasmas propios del túnel en el que Castel moraba.* Después de revelar a Allende supuestamente el favor que le había hecho contándole que era amante de Hunter y que además era amante de él, como si eso lo justificara Castel le dice “¡Pero ahora ya no podrá engañar a nadie! ¿comprende? ¡A nadie! ¡A nadie!”** como si esto de alguna u otra manera le diera la seguridad es decir la economía de tener la tranquilidad de que María le pertenecía y que era la muerte la única que podía darle esa tranquilidad.

Pareciese, entonces que Castel supiera de antemano que María muerta era más propia, pero sobre todo supuestamente le hacía menos daño que estando viva, como si el problema hubiese estado en María y como si con la muerte pudiese resolver o salir del túnel en el que toda la vida había estado.

Al final se sabe que Castel nunca salió del túnel y que la presencia de María solo era destellos de luz que, pudiendo alumbrar el camino de salida Castel no lo supo ver, y más bien lo que pretendió fue absorber a María en su propio túnel, algo así

* La cuestión de la culpabilidad parece quedar clara con la frase insensato que arroja el ciego. Castel termina su narración diciendo que ojalá el pensar esa frase lo lleve a entender el por qué Allende se suicidó como si de antemano el sospechara que algo de lo que había hecho no necesariamente era la corroboración de que María si era amante de Hunter. Sin embargo no es que esto sea claro siendo esta interpretación una posibilidad hermenéutica de este texto. Sin embargo lo que podría pensarse era que María si era inocente y tan sola como Castel y que el asesinato fue producto de el miedo a la diferencia, los celos, la posesión y el creer que su muerte le iba a dar tranquilidad, es decir una muerte producto de todos los dominios y fantasmas del túnel en el que vivía Castel.

** Ibid. P. 135.

como introducir una luz muy pequeña dentro de un gran túnel donde de seguro la oscuridad algún día logrará apagarla.

Fue. Entonces, el hecho de que María no quiso entrar en ese túnel -pues ella tenía el suyo propio- motivo a Castel a matarla porque supuestamente si no era de él no sería de nadie; el ansia de posesión lo lleva a Castel hacia el asesinato; supuestamente ese asesinato le daría la tranquilidad pues ya no vería a María ni en casa de su esposo Allende ni en casa de su supuesto amante Hunter. Sin embargo, una de las últimas frases muestra que Castel nunca pudo salir del túnel en que estaba y que por el contrario el matarla por un ansia de tranquilidad le dio más oscuridad para el túnel en que ya había estado: “Sentí que una caverna negra se iba agrandando dentro de mi cuerpo.”*

* Ibíd. P. 136.

4. CONCLUSIONES

- Habría que aclarar, en principio, que cualquier asesinato es no-ético. Es decir, hasta los crímenes legales o aprobados por la justicia pertenecen al campo de la no-ética. Se sabe que este asesinato legal aparece como un pago del delito, y de una u otra manera como una expiación de la culpa que curiosamente parece aliviar a quienes han sido afectados por sus crímenes anteriores, dándose el caso donde la familia de la persona asesinada va a ver el asesinato del crimen, que incluso no es considerado como asesinato sino como justicia, haciéndose común la frase “se hizo justicia”. Ni qué decir entonces de las personas que se toman la famosa “justicia” por su cuenta y que, a sabiendas que esa justicia como institución tarda y falla, son ellos los que la ejercen por sus propios medios.

- De este modo, se debe aclarar que todo asesinato inmerso en el tejido social-cotidiano, que involucre a un asesino que halla poder, lucro incluso placer en sus asesinatos, no pertenece al campo de la ética. Hay casos, también, como el asesinato involuntario sucedido por un trastorno psicológico que de una u otra manera libera de culpa a quien lo hizo, claro está una vez se encuentre su patología. Así mismo, existen crímenes que no pertenecen al orden del asesinato y que tampoco pueden verse desde una óptica legal y purgatoria, como puede darse el caso de la muerte en cuestiones culturales, ya sea indígenas, egipcias, orientales etc., siendo esto lo que pertenece a otro orden de cultura y como tal necesariamente tienen que ser vistos desde esa otra óptica cultural, muy diferente de la nuestra, siendo por ello muy extraño comprender el canibalismo, el sacrificio, etc.

- Pero el crimen de Castel no pertenece a un orden cultural –indígena, oriental o egipcio, por ejemplo- ajeno, sino por el contrario, Sábato quiere dar a entender que afuera, en las calles abundan Casteles, pues las gentes viven en sus túneles, en sus años de soledad, en su desconfianza sobre sí mismos y del mundo y en la búsqueda de encontrar a alguien que comparta una soledad con la suya como si el encuentro de dos soledades pudiera disminuir la suya , c propia. Sábato sabe que la historia de Castel es una historia que cualquier hombre o mujer puede vivir, y si no a cabalidad, si habrá por lo menos partes o momentos en la vida donde uno puede haber vivido y sentido lo que Castel sintió y vivió.

- Es muy común encontrar en Castel las ambivalencias y las contradicciones, es decir, sentir de repente un odio hacia al mundo y de golpe amarlo con humildad y aceptación. Con María también le sucede cuando, por ejemplo está en un momento de profunda alegría el que Castel empieza a razonar y se da cuenta de que, al no poder prolongar ese momento, desearía eternizarlo con la muerte, como es el caso en el acantilado.

- Se sabe que este texto es muy susceptible a una investigación psicológica, pues tiene sus ingredientes. Sin embargo, la intención es ver cómo funciona la ética, más aún en lo que antecede al crimen que, en este caso, como asesinato en un tejido social común aparece como lo no-ético. Sin embargo el crimen de María es el *desenlace* o la *conclusión* de toda una vida de soledad de Castel: por ejemplo, cuando le dice “tengo que matarte me has dejado sólo”^{*} Castel sabe que a pesar de que los dos sintieran lo mismo, es decir el encuentro de dos soledades posibilitado por la ventanita, podría salvarlos a los dos de ellos mismos o de los túneles que se habían acrecentado en los dos, y pudiendo salvarse era como si María no lo hubiese querido. De este modo, entonces, haciéndola culpable de su nuevo sufrimiento, ve la necesidad de hacerle pagar o como podría decirse, de hacer “justicia” por su sufrimiento.

- Sin embargo Castel sabe que el encuentro de dos túneles nunca se aclaró alumbrando la salida de esa soledad y tristeza infinita y profunda, así como los dos caminos nunca se juntaron y siempre fueron paralelos, separados por un vidrio que permitía verla, acercarse, estar muy de frente pero nunca realmente saber quién era ella.^{**}

- Se sabe que hay muchos fantasmas detrás de Castel, pero se cree que los hay más detrás de María. Por ejemplo, el papel de Allende que como personaje ciego cumple en el texto un papel importante, tanto que es frase que el pronuncia después de que Castel va a contarle que ha matado a María -como

^{*} Ibíd. P. 134.

^{**}“Y era como si los dos hubiéramos estado viviendo en pasadizos o túneles paralelos, sin saber que íbamos el uno al lado del otro como almas semejantes en tiempos semejantes, para encontrarnos al fin de esos pasadizos, delante de una escena pintada por mí, como clave destinada a ella sola, como un secreto anuncio de que ya estaba yo allí y que los pasadizos se habían por fin unido y que la hora del encuentro había llegado. ¡La hora del encuentro había llegado! Pero ¿realmente los pasadizos se habían unido y nuestras almas se habían comunicado? ¡Qué estúpida ilusión mía había sido todo esto! No, los pasadizos seguían paralelos como antes, aunque ahora el muro que los separaba fuera como un muro de vidrio y yo pudiese verla a María como una figura silenciosa e intocable... No, ni siquiera ese muro era siempre así: a veces volvía a ser de piedra negra y entonces, yo no sabía qué pasaba del otro lado...” Ibíd. P. 130-131.

si eso fuese a alegrarlo, como si el hecho de estar muerta hiciera que él, tanto como Allende estuviesen más tranquilos-, él pronuncia: “Insensato”, repetidas veces pareciendo dar a entender que ese logro y esa verdad con la que venía Castel no era sino un error y un malentendido; es decir, que María no era amante de Hunter el primo de Allende, o como si también este fuera condescendiente con María en ciertas cosas, como lo había sido con la propia amistad de Castel.

- Se sabe que Allende posteriormente se suicida y el texto acaba con la pregunta eterna y sin respuesta del porqué Allende gritó insensato como si lo que hubiese hecho fuese el peor error y como si, de alguna u otra manera, Allende supiera que pase lo que pase alrededor de María ella siempre sería inocente.
- Sin embargo, lo que antecedió al crimen de Castel es toda su vida que, una vez embarazada de tantos años de soledad, miró en María la mejor partera para poder expulsar todo el peso embarazoso de la soledad que le había fecundado toda la vida, sólo que esa fuga no fue sino otra soledad y el encuentro de dos soledades profundas desembocó en la muerte, como si sólo esta hubiese podido salvarlos.
- Pero, ¿por qué matar a la única mujer que lo comprendía realmente? Ésta es la pregunta que Castel se haría toda la vida; más aún de matar a la persona que en palabras de Castel, “siente como él”. La ventanita que pintó como una especie de ayuda inconsciente pero, muy a gritos era también la ventanita de María, algo así como si dos personas se mirasen desde dos ventanas cuando lo que miran juntos al mismo tiempo no es sino el reflejo de sí mismos que los muestra desprotegidos y completamente solos: ¿por qué, entonces matarla? .
- Sin embargo desde un principio parece como si María supiera en lo que podría desembocar esta intensa historia, siendo por ello que ella no decide buscarlo directamente sino que lo deja a él en su búsqueda, algo así como se desea algo que no conviene y no se hace notar que se necesita, pero por dentro se hace toda la fuerza para tenerlo.
- Por eso María le cuenta que ella no lo buscó pero todas las noches lo llamaba. María sabía, pues que podía hacerle daño como había sucedido con Richard, a quien María había provocado su suicidio, diciéndole entonces a Castel que ella

a todo el que se acerba le hacia mal*. Pero María decidió jugar el juego peligroso en el que estaban y, después de tanta insistencia de Castel decide escribirle la primera carta que sería como lo que alimentó en Castel el sentir la posibilidad de ver en María la luz de aquel túnel en el que toda la vida había estado alojado.

- La carta decía: “yo también pienso en Usted”**, que, como puede leerse, muestra la no indiferencia de María y la aprobación de continuar el juego. Pero a María también la habita otra soledad, que Castel nota desde el primer encuentro, una especie de dureza, de abandono y de desprotección que hizo ver en Castel una necesidad de ayudarse, como si los dos estuvieran luchando por salir del mismo túnel en el que habían estado atrapados todos los años de su vida. Esto puede verse cuando María le cuenta que lo que la capturó a ella de la ventanita en el cuadro, era sentir la sensación de que el pintor también estaba viendo hacia el horizonte infinito que ella también veía constantemente, algo así como si el hecho de que alguien más mirase el infinito que se mira hiciera sentir que esa persona también siente lo mismo que esta, más aún cuando Castel y María coinciden en la sensación de que esa mirada es la ansiedad por *esperar* algo de ese infinito y como si esa espera le trajera la respuesta a su angustia.
- Esa desprotección mutua que muchas veces hizo que Castel viera en María una especie de madre y de protección o que hizo que María pudiese tal vez ver en Allende una especie de padre, fue lo que tal vez los atrajo como dos luchadores que una vez se dan cuenta que están luchando por lo mismo, deciden luchar juntos, como si eso pudiese hacer más fácil su tarea. Pero el encuentro de dos soledades fue también el encuentro de dos demonios poblados de fantasmas, de temores, prejuicios, manías, incertidumbres, indecisiones; es decir dos sufrimientos que acallaron su dolor con la muerte.
- La pregunta sería: ¿provocó María su muerte? ¿Podía encontrar en la muerte la salida del túnel que ella también habitaba?. O sólo fue un impulso propio de los celos excesivos de Castel, que, a partir de lo que él cuenta tergiversó todo lo referente a María y el túnel que el creía que María habitaba sólo fue un invento de Castel propio de todas sus explicaciones exhaustivas o, como él dice, propio de esa manía de querer explicar cada uno de los actos, pero también de querer escudriñar cada uno de los actos de los demás y relacionar

* María: “Tengo miedo de hacerte mucho mal.” *Ibíd.* P. 61.

** *Ibíd.* P. 54. Después de leer la carta Castel dice: “Esa simplicidad -la de la carta- me daba una idea vaga de pertenencia, una vaga idea de que la muchacha estaba ya en mi vida y de que en cierto modo me pertenecía.” *Ibíd.* P. 54.

incluso lo que nunca puede relacionarse o imaginarse. Esto es muy común y en cualquier momento puede haber pasado en algún momento de celos, pero sobre todo de desconfianza en donde uno empieza a imaginar y a suponer todo lo que esa otra persona puede estar haciendo, y lo peor de todo, una vez se tenga algo por más mínimo o insignificante que sea que hile lo que se quiere saber, se teje todo que hace que se pueda creer y estar seguros que la otra persona está haciendo lo que uno piensa.

- Sin embargo a María parece no haberle importado la amenaza de Castel de suicidarse. Permanece en la Estancia con Hunter que, por cierto, entra a ocupar un papel en el texto cuando éste se disgusta y Castel lo siente como si fuese por su presencia o por su relación con María, lo que lo lleva suponer que María y Hunter son amantes; sin embargo, esto queda abierto en el texto sin volver a aparecer*. Ese quedarse en la estancia podría interpretarse como provocación; sin embargo, lo más curioso está en el rostro de María cuando Castel decide enterrarle el cuchillo, es decir ella cierra los ojos pero una vez Castel lo saca los abre sin presentar ninguna oposición.

- Sin embargo, así haya o no haya habido provocación, se cree que, el asesinato de Castel más que remitir a María, es la *consecuencia*, el *brote* o *desenfreno* de todos los fantasmas y demonios que habitaban en Castel y, más que una provocación de María fue la consecuencia de los sentimientos, temores y odios de Castel que hicieron ver en ese asesinato una gran “salud”, incluso justicia, creyendo Castel que lo que había hecho no sólo lo aliviaría a él, como de seguro lo era, sino también a Allende. Pero la frase “insensato” de Allende y su posterior suicidio, así como empeora las cosas en el sentido de no darle la razón a Castel, abre la posibilidad de que todo sea culpa de Castel y que ese crimen no fuese producto de sus demonios y fantasmas.

- Castel siempre tuvo la manía de querer justificar cada uno de sus actos, por muy simples que fuesen**, así como también la preocupación por los pequeños detalles, como detenerse a pensar muy largo tiempo sobre un rostro en particular de María o pensar en alguna frase y *asociarla* a cualquier explicación que él llama racional. Es cierto que Castel actuaba muchas veces sin pensar las cosas y decía a María cosas de las que luego se arrepentiría, como el

* “Hunter estaba celoso y eso prueba que entre ella y él hay algo más que una simple relación de amistad y parentesco.” *Ibíd.* P. 104.

**“Pero ¿por qué esa manía de querer encontrar explicaciones a todos los actos de la vida?” *Ibíd.* P. 14.

hecho de gritarle “puta” en una ocasión, causándose un terrible arrepentimiento, incluso instantáneo.

- Sin embargo, esas cosas sin pensar eran cosas también muy racionales que resultaban de juicios muy bien entretnejidos, como por ejemplo el hecho de gritarle “puta” lo provocó la semejanza de María con la Prostituta y más aún con la posibilidad de que, así como la prostituta podía fingir un placer, también cabía la posibilidad de que María, al ser prostituta simulase placer, tanto con Allende como se lo recriminó Castel, como con él, pues si podía fingir con Allende igual también podía fingir con él. De este modo entonces los juicios irracionales parecen más bien juicios muy racionales que, por el hecho de ser excesivamente racionales, lanzan a Castel a la elaboración de imágenes que, una vez relacionadas, pueden dar una imagen de cómo son las cosas, así no sean de ese modo.* Esto puede relacionarse también con lo que Castel llama “la maldita división de mi conciencia”**, cuando él podía en un momento estar muy feliz con María, pero en ese instante también sentir el mayor repudio y odio. De este modo, entonces, Castel se mueve entre estas ambivalencias que, de una u otra manera son las que van a atormentar a Castel durante toda la obra.
- Esto también puede encontrarse en una de las últimas escenas en el acantilado cuando, en el mejor momento de la escena donde incluso Castel quería reducir a María a sólo esa escena, encontrando incluso en ella un amor maternal apoyando su cabeza en el hombro de María, como antes lo había hecho con su madre, Castel también siente la necesidad de poder eternizar esa escena con la muerte de María, como si esa eternización en la muerte fuese la salida de los dos túneles en que ellos habían habitado toda su vida y por lo que supuestamente se había enamorado para salvarse.

* “Un día la discusión fue más violenta que de costumbre y llegué a gritarle puta. María quedó muda y paralizada. Luego, lentamente, en silencio fue a vestirse detrás del biombo de los modelos; y cuando yo, después entre mi odio y mi arrepentimiento, corrí a pedirle perdón, vi que su rostro estaba empapado en lágrimas. No supe qué hacer: la besé tiernamente en los ojos, le pedí perdón con humildad, lloré ante ella, me acusé de ser un monstruo cruel, injusto y vengativo. Y eso duró mientras ella mostró algún resto de desconsuelo, pero apenas se calmó y comenzó a sonreír con felicidad, empezó a parecerme poco natural que ella no siguiera triste; podía tranquilizarse, pero era sumamente sospechoso que se entregase a la alegría después de haberle gritado una palabra semejante y comenzó a parecerme que cualquier mujer debe sentirse humillada al ser calificada así, hasta las propias prostitutas, pero ninguna mujer podría volver tan pronto a la alegría, *a menos de haber cierta verdad en aquella calificación.*” Ibíd. P. 68-69.

**“¡Cuántas veces esta maldita división de mi conciencia ha sido la culpable de hechos atroces! Mientras una parte me lleva a tomar una hermosa actitud, la otra denuncia el fraude, la hipocresía y la falsa generosidad; mientras una me lleva a insultar a un ser humano, la otra se condeue de él y me acusa a mí mismo de lo que denuncié en los otros; mientras una me hace ver la belleza del mundo, la otra me señala su fealdad y la ridiculez de todo sentimiento de felicidad” Ibíd. P. 78.

- Sin embargo, también se abre la pregunta sobre si el túnel de soledad en el que estaban ambos no era sino una suposición e imaginación de Castel, que había visto en María a otra persona que también sufría como él. Pero también surge la posibilidad de que la intención de ver en María a otra persona que necesita de Castel para salir del túnel, no fuese sino otro fantasma y otro demonio que Castel ha imaginado para no sentirse sólo en la lucha por salir de su “infinita soledad”, que es como puede interpretarse este túnel.

- Pero hay en María también muchas cosas que apuntan a que ella también está habitada por la soledad. Según Castel, desde el momento en que él había visto que María estuvo cautivada por la escena de la ventana, siendo la única que se había percatado de ella, sintió que la atracción por la ventana en María era la captura con un anzuelo que Castel había lanzado para atrapar aquello que lo iba a salvar, pero precisamente porque quien atrapase el anzuelo veía en el anzuelo una forma de salvación.

- Sin embargo, esto puede corroborarse mejor en el diálogo del acantilado, cuando María le dice a Castel, que cuando ella miró la escena de la ventana, sintió que alguien había pintado lo que ella sentía por dentro. Incluso la escena de la ventana como una mujer de espera infinita e inagotable que aguarda la llegada de algo que puede ayudarle, es parecida a la escena que María siente en el acantilado. Podría decirse, entonces, que la mujer que espera infinitamente algo, sin saber qué es pero con la ansiedad y la posibilidad de que puede ayudarle, es María en el acantilado mirando el mar con una espera infinita e inagotable. Podría decirse, entonces, que a quien pinta Castel es a María mirando el acantilado y el mar.*

- Esto no aparece directamente en el diálogo, pero pareciese que Sábado quisiera darlo a suponer. Sin embargo, esto también puede causar confusión, pues si aquella escena le gustaba mucho a María, es posible suponer que María iría muchas veces a la Estancia de Hunter, más que por verlo a él como creía Castel, por sentir la brisa de ese acantilado y disfrutar de la soledad que causaba esa mirada infinita, como si el anhelo del cuadro fuese un deseo real que María tenía, siendo aquello lo que la motivaría a ir a esa Estancia.

* María: “A veces me parece como si esta escena la hubiéramos vivido siempre juntos. Cuando vi aquella mujer solitaria de tu ventana, sentí que eras como yo y que también buscabas ciegamente a alguien, una especie de interlocutor mudo” *Ibíd.* P. 101.

- Castel hace una descripción de María cuando ella está en la Estancia, incluso diciendo que aquella María le era ajena, pues veía una María más feliz disfrutando cada color de una hoja o de un mineral, como también disfrutando de cada sonido o música de la naturaleza por insignificante que pueda parecer a los oídos o los ojos de cualquier persona, como, en este caso, los de Castel. Castel hasta pudo haber sentido celos de lo que la estancia le había robado de María.
- Sin embargo, puede pensarse que el deseo de María por la estancia, más que un deseo por Hunter, era una escapatoria de sí misma que, en su olvido podría en algo opacar su soledad y donde la realidad del cuadro podría ser la esperanza de que ese mar en ese acantilado *sí* podría traerle algún día la luz que iluminara la salida del túnel, en el que María también habitaba.
- Pero tal vez la intención de Sábato no es mostrar a Castel como un monstruo de la sociedad, sino más bien exponer la posibilidad de que afuera, en la calle todos temen tanto de Castel como de María, y que la sociedad que afirma la individualidad del sujeto, como soledad los ha embarazado de demonios y de fantasmas, como son la posesión muy notoria en Castel. Los celos, que son los que motivan y provocan a imaginar y a crear toda una red o una imagen de la otra persona, sin ser cierto son una seguridad y “confianza” en que lo que se está imaginando es lo que realmente está pasando.
- Esto puede verse casi a lo largo del texto, ya sea desde el momento en que Castel empieza a imaginar o a construir una imagen de lo que María va a pensar de sus preguntas y de sus frases, como cuando empieza a imaginar la relación con Allende, cuando María le deja la carta con él, así como también y esta vendría a ser la escena que más explica el impulso de construir una imagen desde los celos y la posesión, cuando Castel imagina a María como amante de Hunter, que incluso es lo que lo provocaría al asesinato de María.
- Pero la posesión y los celos desembocarían en alguna locura que sacaría a cualquier ser humano de su juicio, en un sentido de normalidad social, incluso de convivencia. Esto puede corroborarse con la cantidad de peleas intra familiares, de machismos, de feminismos, de ultrajes, a hijas, hijos etc., todo esto puede encontrarse en las escenas sociales, y lo que Sábato escribe es la posibilidad de que se puede y esta tentado a caer en la posibilidad de adentrarse en un túnel, del que Castel nunca salió pues, como él mismo dice,

la única mujer que podía comprenderlo era precisamente la mujer que había matado.*

- Sin duda, reina una soledad en los seres humanos y una atracción por la muerte que ha hecho ver en ella una forma de luz para muchos túneles en los que el hombre se debate. Esta soledad, que incluso no se ha visto disminuida por las telecomunicaciones o por la telefonía, sino que se ha acrecentado, no abre o y nos hace evidente la posibilidad de que cada vez sea más frecuente el riesgo de que el encuentro con el otro sea un encuentro de dos soledades que buscan su salvación en sí mismos pero que, por los fantasmas y demonios que habitan en sus propios túneles, esos encuentros de soledades mutuas podrían desembocar en la muerte como una falsa luz que los enceguecerá, como de seguro quedó Castel entre la cárcel.

- Castel y María, entonces, pueden ser personajes sacados de las calles de cualquier ciudad del mundo, personas con demonios, fantasmas, alegrías particulares y tristezas; toda una individualidad que hace evidente que el mundo se está solo por más acompañados que se esté. ¿Quién no ha sentido repudio alguna vez por el mundo y la gente, como Castel la sentía?. ¿Quién no se ha arrepentido luego de ese desprecio hacia el otro, para luego convertirse en un convaleciente que quiere ayudar al otro?, ¿Quién no ha sentido desprecio por las aglomeraciones, por las reuniones superficiales o reuniones con quienes se creen superiores a los otros, como en Castel lo son intelectuales? ¿Quién no se ha repudiado a sí mismo y reprochado que el mundo es una basura, viéndose también como una basura más en él?, ¿Quién no ha sentido en la vida la necesidad de que un hombre o una mujer solo le pertenezca a uno y que no lo traicione nunca? ¿Quién no ha sentido la necesidad de herir o golpear a alguien porque uno está seguro de que se tiene la razón, como hacen los padres con los hijos, incluso con sus esposas o esposos? ¿Quién no ha querido salir del túnel que cada vez la vida muestra entre cuerpo y el espíritu? ¿Quién no mira en el mar una ansiedad infinita, que es la espera de que, de pronto, suceda algo que le cambie la vida para salvarle del túnel cada vez más hondo en el que el ser humano está construyendo sus vida?

- Estas son preguntas que Sábato, en boca de Castel y de María plantea para poder pensar cómo se está viviendo realmente, donde, más allá de una atracción literaria puede verse no tanto una propuesta política y ética sino el anuncio de que la soledad puede llevar a la muerte.

* “Existió una persona que podría entenderme. Pero fue precisamente, la persona que maté.” *Ibíd.* P. 15.

- La intención entonces, con la lectura de este texto, fue exponer la posibilidad de que el texto sea activador de una “ética de existencia” en la medida en que puede activar o potenciar la experimentación ética gracias a las fuerzas inmersas en el texto y gracias también a la práctica del leer como acto mismo de experimentación. Sin embargo, se sabe que existe cierta independencia del texto, que lo libera de estar en el juego clasificatorio de los textos éticos o no-éticos.

- De este modo entonces es posible que el texto provoque una experimentación ética -ética que, en este texto ha sido entendida como la responsabilidad para con el otro en la medida en que ese otro siempre tiene que ser otro, es decir siempre se ejerce la responsabilidad ética en la medida en que un lector le conserva su alteridad de otredad-. También se tomó este texto, porque en él se exponen cosas que incluyen a la ética; es decir los sucesos del texto son acontecimientos que pueden pasar en cualquier situación del tejido social. De este modo, se cree que a este texto, más que considerarlo como un texto de ficción, expone eventos que cualquier ser humano está en la posibilidad de vivir, es más que han sucedido realmente, como a la ética habría que pensarla expuesta en su tejido social cotidiano, el texto abre hacia las preguntas y preocupaciones que están en lo cotidiano.

- Ello permitió hacer notar que todo asesinato está lejos de ser una práctica ética, en el caso como Castel lo realiza, es decir como cualquier ser humano puede realizarlo; se llega a la conclusión, entonces, que todo asesinato, incluso por más legal que sea, no es una actividad ética que permite respetar o ser responsable de la alteridad del otro, porque sencillamente no se ha sido responsable de su vida.

BIBLIOGRAFÍA

ARTAUD, Antonin. Van Gogh: el suicidado de la sociedad. España: Fundamentos, 1999. 153 p.

BATAILLE, Georges. La literatura y el mal. Madrid: Taurus, 1987. 122 p.

BENJAMÍN, Walter. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones. España: Taurus, 1999. 250 p.

----- Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I. España: Taurus, 1998.

BORGES, Jorge Luis. Obras completas. Buenos Aires: Emecé, 1974. 560 p.

CORTAZAR, Julio. Territorios, S. XXI, 1984. 120 p.

DELEUZE, Gilles Y FELIX, Guattari. Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia. España: Pre-textos, 1994. 220 p.

DELEUZE, Gilles Y CLAIRE, Parnet. Diálogos. España: Pre-textos, 1997. 143 p.

FOUCAULT, Michel. El orden del discurso. España: Tusques, 1999. 120 p.

-----Hermenéutica del sujeto. España: la piqueta, 1994. 173 p.

LEVINAS, Emmanuel. Dios, la Muerte y el Tiempo. Editorial Cátedra, 1994. 273 p.

----- Ética e Infinito. Madrid: Edición Visor, 1991. 128 p.

----- El tiempo y el Otro. Barcelona: Paidós. 1993.

----- Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1997. 176 p.

NIETZSCHE F. . Genealogía de la Moral. Traducción de Andrés Sánchez pascual. Madrid : Alianza, 1993. 179 p.

SABATO, Ernesto. El Túnel” Seix Barral. Bogotá. 1984. 124 p.

SADE, Marqués. Cuentos, historias y fábulas. España: Edimat, 1998. 360 p.