

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Augusto Zampini, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba),
Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)
Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció
Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Bernard Pottier En tentación	5
Thomas Söding La tentación.	17
Sobre el sentido de la sexta petición del Padrenuestro	
Helmut Hopping No nos conduzcas a la tentación.	21
Interpelación a nuestra imagen de Dios y al discurso sobre el Diablo	
Baptiste Milani Hablar para no entrar en tentación.	31
La recaída en la salvación, según Michel Foucault	
Jean-Luc Marion El mal en persona	45
Andrés Di Ció El Ritual de los exorcismos. Una presentación	59
Ignacio Díaz A raíz de las tentaciones de Joseph Day	73

PERSPECTIVAS:

Agustín Podestá | **Catolicismo, masonería y laicismo en Domingo Faustino Sarmiento** 79

El mal en persona

—
Jean-Luc Marion ***

Antes de analizar lo que propiamente constituye el “misterio de la iniquidad” (2 Tesalonicenses 2,7) conviene al menos esbozar, siquiera en perfil, la iniquidad, pues la iniquidad despliega una injusticia rigurosa, ordenada e irremediabilmente lógica. El mal no nos destruiría tanto, si no nos destruyera con tanta lógica. En la experiencia del mal, lo que en cierto modo hace más mal es el rigor indiscutible que despliega, la iniquidad.

Ningún absurdo, ninguna incoherencia, ni siquiera ninguna “injusticia” (en el sentido usual de un salario o un efecto desproporcionado a su causa) caracterizan a la iniquidad, sino una inmutable lógica, que reproduce sin fin, ni falla su rigor hasta la repugnancia, así como un insopportable fastidio. Pero de fastidio también (de fastidio sobre todo) se muere. La lógica de la iniquidad nos servirá, pues, de hilo conductor para llevarnos hasta su misterio, y a lo que implica.

Ante todo, el mal hace sufrir. Ya me afecte física o moralmente, el sufrimiento se impone con dolor, como un dolor. Ese dolor, tal y como yo le padezco, exige también que reaccione para liberarme de él. Así, hasta mi lucha contra el sufrimiento proviene como una pasión, del mal que padezco en el momento mismo en que trato de liberarme de su aguijón, el sufrimiento. Si el primer efecto del mal es el sufrimiento, el segundo es hacer cesar el sufrimiento a cualquier precio, inmediatamente. ¿Y cómo hacer cesar el sufrimiento? Suprimiendo su causa. Pero hay que hallar una causa. O mejor aún, lo más urgente no es encontrar esta causa, sino suprimirla. Para suprimirla, no es de entrada necesario identificar la causa del sufrimiento, ya que yo puedo sentir esa causa como mía, aun cuando no pueda identificarla para aniquilarla. Al rechazar la causa, acaso desconocida, de mi sufrimiento, definiendo -espontánea e inmediatamente- mi propia causa, pues el mal -que sólo hace acto de presencia agrediéndome- no espera más que una respuesta: la de mi propia agresión, que a su vez pretende suprimirle. En principio, suprimir la causa del mal es

* Artículo aparecido en *Communio* España 1 (1979/V) 16-29 según la traducción de Carlos Díaz. “El título francés es *Le mal en personne*, expresión de difícil traducción al castellano, con la que el autor analiza a lo largo del artículo las relaciones entre la persona y la nada (dado que, como es sabido, en francés *personne* significa a la vez ambas cosas)” [n.d.t].

** Nacido en 1946, casado, dos hijos. Enseña Filosofía en París IV (Sorbona) y la Universidad de Chicago. Miembro del consejo de redacción de *Communio* Francia.

defender mi propia causa contra él. El mal concita la venganza, o al menos trata de hacer gritar venganza. A todo mal responde al menos el deseo de una venganza. La lógica del mal despliega su primera necesidad suscitando en mí, que sufro, el deseo de otro mal: destruir la causa del mal que me destruye, dar al mal su mal, agredir la agresión. En suma: defender mi propia causa a todo precio, antes incluso de que la causa de mi mal sea conocida.¹

Objetivamente, la causa del mal puede preceder al mal que yo padezco. Pero justamente cuando padezco el mal sufro con un sufrimiento tal, que al enloquecerme me sitúa en una subjetividad “sin puertas ni ventanas”, donde sólo cuenta mi sufrimiento y lo que él me inspira y designa; en la subjetividad carcelaria del sufrimiento, la prioridad de la causa del mal sobre el mal se invierte: es el mal sentido -el sufrimiento- el que me hace defender frenéticamente mi causa y por ello proclamar mi inocencia, hasta darle después, en consecuencia, una causa objetiva para tratar finalmente de suprimirla. Sólo después de defender subjetivamente mi causa objetiva a mi mal. De modo que la cuestión es: ¿Qué realidad elegir preferentemente como causa culpable contra la cual pueda plantear la causa de mi inocencia? El sufrimiento, al proclamar su inocencia, puede encontrar muchas causas que destruir: el hombre que me golpea y tortura, el ladrón que me roba, la mujer que me zahiere, el “jefecillo” que me reprime. Cuanto más dura y crece el sufrimiento, tanto más puedo y debo encontrarle una causa, precisa y poderosa. Al hacerlo, puedo pasar de una causa a otra, incluso sumar una a otra, hasta concluir una causa multiforme, a la mitad de lo que yo sufro y padezco. Así, el sufrimiento institucionalizado tiene legítimamente el derecho de hallar una causa a su vez institucionalizada. Cualquier cosa, con tal que el sufrimiento inocente -el mío- pueda encontrar un rostro para la causa de su sufrimiento. Encontrar un rostro a la causa de mi sufrimiento es, de entrada, poder abogar eficazmente por la propia causa. Yo sólo puedo acusar a alguien con rostro, y el peor de los sufrimientos consiste precisamente en no tener ningún rostro al que acusar. El sufrimiento anónimo redobla el mal, pues impide al inocente defender su

¹ Acaso nadie haya analizado mejor que Nietzsche el espíritu de venganza: “Espíritu de venganza (...): allí donde hubo sufrimiento debe haber siempre castigo”; *Así habló Zaratustra* II,19. “Quien sufre busca instintivamente la causa de su sufrimiento; más exactamente, busca un autor; más precisamente aún, un autor que sea *responsable* del sufrimiento que padece; en suma, un ser vivo cualquiera, sobre el que pueda descargar -realmente o en efígie- los padecimientos, no importa con qué pretexto”; *Genealogía de la moral* III,15. Pero -punto decisivo- la lógica de la venganza no es tal vez nunca sobrepasada por el mismo Nietzsche, pues los “activos” la practican como los “pasivos”; si sólo los primeros escapan al resentimiento (“espíritu de venganza” en el sentido estricto), sólo lo hacen en tanto que ponen en práctica “la verdadera reacción, la de la acción”; *Genealogía de la moral* I,10; cf. I,11 y II,12. Acción y resentimiento están separados por un lapso de tiempo, pero en ambos se practica la venganza.

causa. Así pues, cuanto más crece el mal, tanto más crece la acusación; cuanto más crece la acusación, más debe crecer también la dignidad de los culpables, o su número. Por esto, el mal colectivo y objetivo (hoy la desnutrición, el paro, el no saber y el no poder, la represión política y el desprecio sistemático de los derechos humanos, etc.) suscita causas que, aun siendo colectivas, ideales y difusas -económicas, políticas, ideológicas, etc.-, no por ello resultan anónimas: tienen un rostro, y quienes se enfrentan a ellas pueden increparlas justamente. No hay que descalificar demasiado de prisa ese rostro, so pretexto de hacer de él en seguida una caricatura (la imagen del potentado aborrecido, la silueta del capitalista con sombrero de copa y puro, la imagen obsesiva de la bruta soldadesca con las botas calzadas y super-armada, etc.); la caricatura no es tal sino a partir de rostros muy identificables y precisos, que pueden concentrarse porque cada uno de los oprimidos los conoce concretamente: el enemigo de clase cada vez tiene un nombre, el torturador cada vez tiene un nombre, el poder económico que recluta o despide cada vez tiene un nombre, un nombre que le es más propio incluso que su propio nombre, y se concentra en un nombre aborrecido, aunque absolutamente real. Así, la causa que defiende quien sufre identifica la causa del mal, de su mal. Paradójicamente, pues, para clamar mi inocencia y suprimir en mí el mal, comienzo por reconocerle y concretizarle. Así que para mí, entregado al mal por el sufrimiento, pero también por la lógica del mal, la liberación pasa por la destrucción de la causa del mal, el mal exige un contra-mal, ya sea porque la destrucción de la causa del mal exija de antemano la acusación, o porque defienda mi causa contra el rostro de un acusado. Y así como el mal es universal en mí y alrededor de mí, como de hecho hay que reconocer que ocurre, así también habrá de resultar universal el contra-mal de la acusación. De hecho, la acusación pasa a ser universal, al ofrecerse como el último arma para quienes o no tienen otro, o no tienen ninguna.

Pero es aquí donde el mal encuentra su primer y decisivo triunfo, al imponer a quien sufre que mantenga su inocencia por medio de una acusación, perpetuando el sufrimiento con la exigencia de otro sufrimiento, oponiendo al mal un contra-mal. No se trata, evidentemente, de juzgar al que sufre (yo, nosotros y todos), ni de incurrir en el ridículo de aconsejar “que se haga de otro modo”, pues sabemos -cada cual por su cuenta- que, abandonados a nuestras solas fuerzas, nos resulta casi imposible “comportarnos de otro modo”. La dureza del mal consiste precisamente en imponernos su lógica como la única aparentemente practicable: nuestro primer esfuerzo de liberación ve aún al mal como único horizonte. El triunfo de la lógica del mal en el seno mismo del esfuerzo por liberarse de él se evidencia con claridad en el fenómeno de la acusación universal. Este fenómeno puede formularse así: no debo renunciar a suprimir la causa del mal porque ella me resulte desconocida, incierta y vaga.

Puesto que mi inocencia sufre y sólo puede dejar de sufrir suprimiendo una causa, el exceso de sufrimiento conduce al exceso de acusación: no importa la identidad de la causa, con tal que yo pueda identificar una causa que ha de suprimirse. A tal efecto, nuestro tiempo ha sabido encontrar frases: “Encontrar culpables”, pero sobre todo “definir las verdaderas responsabilidades”. Hay que señalar aquí que nuestro tiempo, el del nihilismo, presenta la particularidad notable de ofrecer un soporte perfecto, aunque no inesperado, a la exigencia infinita de acusación: la esencia de la técnica cualifica efectivamente al hombre como culpable potencialmente universal, al definirle ante todo como obrero del universo, y por ende responsable del mundo. Es evidentemente responsable del mundo por todo lo que ha hecho (la producción que entiende al mundo como un fondo explotable), pero también por lo que no hace, pues su dominio no tiene límite ni condición. Todo lo produce aunque lo produzca al margen de la producción o por encima de ella (así, la defensa de la “naturaleza”, los cataclismos “naturales”, las “reservas naturales”), pues aun aquello que el hombre no produce, la esencia de la técnica le impone que lo prevea, haciéndole de hecho responsable. Cuanto más se extiende el saber del hombre (ideología, “ciencias humanas”, informática, futurología), tanto más se afirma su responsabilidad universal. De este modo, la esencia de la técnica confirma decisivamente la lógica del mal: para todo mal hay siempre una causa, y ésta es siempre el hombre.² Pasemos, pues, del hombre genérico a los individuos para formular la conclusión que se impone: siempre es posible hallar culpables dignos de acusación, basta con acusar al primer inocente que llega. Ante todo, porque no es inocente: aun suponiendo que él no sea la causa precisa de mi sufrimiento presente, nadie dudará que ha causado otros sufrimientos, que otros soportaron. Al culpabilizarle injustamente de mi sufrimiento, no hago sino hacerle soportar el contra-mal que merece el mal que por su parte él ha cometido. Y luego, porque si por un extraordinario hubiese alguien auténticamente inocente, nadie dudaría de que, tan pronto como soportase el sufrimiento de un contra-mal, él mismo querría ejercer inmediatamente un contra-contra-mal sobre su acusador, razón por la cual, a la postre,

² Sobre la acusación universal, véase R. Brague: “Si ce n’est ton frère c’est donc toi”, *Communio* Francia II/4. Una de las figuras literarias más ejemplares de la acusación universal, aparte de Kafka, (que sin embargo, sólo la describe desde la perspectiva del acusado) se halla en el *Calígula* de Camus. Calígula, como Emperador, recibe un poder absoluto; pero como hombre de sufrimiento insuperable (la muerte de su señora) decide proseguir sin reserva la lógica de la venganza: “La lógica, Calígula, hay que seguir la lógica”. Esto implica primero la culpabilización universal: “Haced entrar a los culpables. Necesito culpables. Y lo son todos. Quiero que se haga entrar a los condenados a muerte. ¡Mi público, quiero tener mi público! Jueces, testigos, acusados, todos condenados de entrada”. Luego viene la autoacusación, obra inevitable de la venganza: “¡Calígula! También tú, también tú eres culpable”; *Calígula*, en A. Camus: *Théâtre, recits*, Paris, 1962, 75, 88 y 107.

sería designable como culpable. En ambos casos, el contra-mal produce o refuerza la culpabilidad del culpable al que él acusa y emplaza. Pero hay más: no sólo todos pueden (¡deben!) pasar a ser culpables, sino que el movimiento mismo por el cual yo puedo reconocer y provocar esa culpabilidad (el contra-mal) me califica a mí mismo como culpable, puesto que yo puedo ejercerlo muy legítimamente sobre cualquiera, ya que al ejercitarlo culpabilizo automáticamente al acusado. Yo ejerzo un sufrimiento injusto sobre un ser (acaso) inocente, y ello con toda justicia. Yo paso a ser culpable tanto como aquellos a quienes acuso, precisamente porque yo no hago *más que* defenderme. Al quererme liberar del mal, le perpetúo y universalizo. La lógica del mal vuelve a triunfar, y siempre lo hace de la misma manera: acusémosles a todos, el mal encontrará allí siempre a los suyos, pues todos practican en efecto su lógica. La venganza: un inocente pretendido pasa a ser, justamente, un injusto culpable al lanzar su sufrimiento sobre un supuesto inocente que, al querer vengarse, se hace inmediatamente culpable. La apelación a la justicia sólo puede ejercerse perpetuando la iniquidad, justificándola.

Así pues, el mal, en su lógica, no impide en absoluto lo que nosotros denominamos tan frecuentemente búsqueda de la justicia. Por el contrario, pretende darle un estatuto conceptual riguroso, así como los medios para desarrollarse. Acaso lo peor del mal no es el sufrimiento, ni siquiera el sufrimiento del inocente, sino que sólo la venganza parece poder remediarle lo peor del mal no es, en cierto modo, el mal, sino la lógica de la venganza, que triunfa incluso en el (aparente) restablecimiento de la justicia, el cese (provisional) del sufrimiento, en el equilibrio (inestable) de las injusticias. Porque el mal consiste de entrada en su transmisión, que le reproduce sin fin por compensación, sin poder nunca suspenderles. Hacer el mal no nos resultaría tan natural, si para hacerlo necesitásemos tener una intención perversa y una voluntad deliberada, lo cual al comienzo al menos, no tenemos. Por el contrario, para hacer el mal basta con el primer reflejo de una intención aparentemente legítima: hacer cesar el sufrimiento que padezco, pues esta simple intención conduce a la acusación, luego a la designación de un (inocente) culpable, y por fin al contra-mal. La intención completamente natural sólo alcanza su fin (suprimir un sufrimiento) produciendo otro momento de mal. Lejos de suspender y suprimir el mal, compensa (o cree compensar) un mal con un contar-mal, es decir, perpetúa el mal. Lo peor del mal es perpetuar el mal con la intención de suprimir el sufrimiento, hacer culpables a los demás para garantizar la propia inocencia, pues cuanto más quiero asegurar mi inocencia (¡como es muy natural!), tanto más debo descargarme de mi sufrimiento y mis responsabilidades en otro. En resumen: tanto más debo meterle en el mal. “¿Soy yo responsable de mi hermano?”, responde Caín (y todos nosotros) a Dios.

Esta paradoja nos pone tras la pista de otra paradoja, más difícil aún de entender. La única manera de no perpetuar el mal y de no confirmar su lógica so pretexto de deshacerse del propio sufrimiento, consistiría sin duda en no tratar a todo precio de deshacernos de él, para no arriesgarnos a sumir en él a otro hombre. Guardar el sufrimiento para sí, antes que hacer sufrir a un hipotético culpable: aguantarle, o, como dice tan bien la lengua corriente, “encajarle”, como se puede guardar en caja un billete falso. El sufrimiento puede, en efecto, compararse a un billete falso: o bien hay que encajarle admitiéndole como una pérdida absoluta, dado que no tiene ningún valor y que nada indemnizará a su poseedor, o bien tratar de deshacerse de él, o sea, para recuperar el propio bien robado por el falso fabricante de moneda, robar a su vez a cualquier víctima inocente. Pero en este caso ya no me “rehago” más que si “rehago” al otro, y no puedo asegurar la equidad para mí más que provocando la iniquidad en otro distinto de mí. Dado que el mal consiste en su transmisión, sólo puede vencerse rompiendo esta transmisión esto es, bloqueándola, como un deportista bloca un balón, es decir, soportando el choque. De ahí derivan varias consecuencias: Cristo no vence el mal más que negándose a transmitirlo, esto es, sufriendolo a riesgo de morir al “blocarlo”. Lo propio del justo es precisamente soportar el mal sin hacerlo, sufrir sin pretender hacer sufrir, sufrir como si fuera culpable. En consecuencia, quien pretenda ser absolutamente inocente y se niegue por tanto a soportar el mal sin transmitirlo en seguida, no podrá quitarse de encima la culpa más que acusando a otros. Y de hecho, el pecado original ocurre según un esquema de autojustificaciones que acusan al otro: a Dios que pregunta quién es el pecador, Adán le responde que él mismo no tiene ninguna responsabilidad, remitiendo a Eva, la cual a su vez echa la culpa a la serpiente. El pecado sólo entra en el mundo con toda la lógica del mal: transmitir el mal al otro para zafarse de él y así pretender la inocencia. El pecado es inseparable de la lógica de su transmisión. De aquí se deduce una última consecuencia: quien niega la doctrina del pecado original, arguyendo no tener ninguna responsabilidad en el pecado de los orígenes, repite, por el hecho mismo de este argumento, toda la lógica del mal (auto-justificación, negativa a tomar el mal sobre sí para bloquear su transmisión, etc.), y en consecuencia se inscribe a fondo en el pecado que pretende ignorar. Declararse inocente del pecado de los orígenes y de su transmisión es tanto como repetir inmediata y originalmente, por cuenta propia, ese pecado, y por lo tanto equivale a confirmar la lógica absolutamente implacable del mismo. En cuanto a la pretensión de acusar a Dios como supuesta causa del mal (argumento tan banal como aparentemente poderoso –Dostoievsky, Camus, etc.–), no se trata acaso más que del estadio supremo de la lógica de la venganza: el último culpable a quien puede acusar quien soporta un mal universal es Dios. El último servicio que Dios puede hacer a la humanidad víctima del espíritu

de venganza sería de este modo proporcionarle un culpable muy importante, que se preste admirablemente y silenciosamente a una acusación exasperada por un mal universal: para que yo sea inocente, para que nosotros lo seamos de todo el mal que pasa por todos nosotros, basta que con vengarnos del mal sobre Aquel que no se vengará, basta con transmitir el contra-mal a un prójimo absoluto y universal, Dios. Esto sólo es posible a un precio: que El sea efectivamente absolutamente culpable y por tanto absolutamente castigado, y por ende absolutamente muerto. La “muerte de Dios” resulta así del espíritu de venganza.

De este modo, el mal despliega su lógica cual lógica de venganza, reforzada por cuanto el hombre espontáneamente, encuentra en ella el recurso más evidente contra la injusticia del sufrimiento. La iniquidad se hace más profunda, a la medida de nuestro deseo de justicia; la culpabilidad recíproca de todos se acrecienta paralelamente a las declaraciones de inocencia de cada uno; el mal se transmite tanto mejor a mi prójimo, cuando yo pretendo zafarme de él. En estas imbricaciones recíprocas, que hacen de la iniquidad una trampa, resulta posible presentir un misterio.

La iniquidad manifiesta, pues, al menos parcialmente, su lógica. Falta por tratar su misterio, que consistiría nada menos que en una “persona”. Satán. Pero ¿no es contradictorio pasar de la lógica al misterio, de la razón a la sin-razón y, más aún, hacer de esa sin-razón un individuo? No. Este mismo paso de apariencia impensable puede contener una argumentación que lo sostenga. El mal despliega la venganza con su sola lógica. La venganza, cual diluvio universal, puede afectar a todo hombre, hacer de la humanidad entera y hasta de Dios, un adversario. Antes se pasaría el mundo por encontrar inculpados, que la venganza por encontrar culpables entre ellos. Así, la venganza sobrepasa todos los límites, y primeramente los de la realidad: se ejerce incluso sobre los muertos, cuya desaparición física no entrafña ningún no-lugar, sino que exacerba tanto más su culpabilidad, por cuanto que -a la vez- estos muertos, cual víctimas ofrecidas, no pueden defenderse, ni expiar, como víctimas desvanecidas. De ahí el fantasmagórico ejercicio de la venganza en un pasado que ella no cesa de reconstruir según sus necesidades (como la ideología, “rehace” la historia). Semejante desbordamiento -en sentido estricto- de la venganza fuera de la realidad indica que, abandonada a su lógica, la venganza lo prefiere todo antes que no vengarse. Esto impone una consecuencia obligada: antes vengarme de mí mismo, que dejar de vengarme. El triunfo de la venganza consiste en volverse contra sí misma. Guardémonos de ver en esto una simple contradicción; antes al contrario, la contradicción ha de entenderse aquí en el sentido de que la venganza, desde su primer grado, contradice (acusa, destruye). Que ella contradiga hasta el soporte óntico de su ejercicio es algo que en efecto lleva la contradicción al límite. Pero como la contradicción constituye justamente su

esencia, el límite de su contradicción lleva a la venganza a su última manifestación: el suicidio. “Yo soy la llaga y el cuchillo / Yo soy la bofetada y la mejilla / Yo soy los miembros y la rueda / La víctima y el verdugo / Yo soy de mi corazón el vampiro” (Baudelaire).³

El suicidio, figura terminal de la lógica del mal, manifiesta su riguroso trazado revelando su estructura original y normativa: si todo suicidio es una venganza en circuito corto, también la venganza constituía ya un suicidio en circuito largo. Cuando, efecto, acuso y mato a otro (aun cuando fuere realmente culpable), me impido toda reconciliación con él, y por tanto me privo de aquello que, en el fondo de mi deseo, deseo por encima de todo: no sólo hacer cesar mi sufrimiento, sino -más que suprimir su causa- transformar la causa del mal en causa de felicidad; suprimir la causa de mi sufrimiento implica por tanto haber renunciado ya a ponerle a favor de uno, a convertir(se)la, en suma, a comulgar con ella. Al matar a Desdémona, Otelo cree suprimir la causa de su sufrimiento presente, aunque -oscuramente- sabe también que suprime igualmente la causa (tan posible en el futuro como real en el pasado) de una felicidad a restablecer: matar por pura y simple venganza no restablece el estado anterior, sino que condena el futuro a una irremediable imposibilidad de amar.

En el fondo, pues, el suicidio es un pecado, *el* pecado: imitar a Dios, sustrayéndose a la lógica de amor de la creación, por la lógica de venganza de una des-creación. Preferir dominar absolutamente, aun al precio de matarse, antes de recibir, aunque fuese la gracia de pasar a ser hijos de Dios; preferir la nada que produzco, al don infinito que recibo. Todo pecado, en su fondo, proviene de la lógica de la venganza y conduce a lo que le funda, el suicidio. El mal, en plena lógica de la venganza, triunfa en el suicidio.

Constar este engaño, y medir su irreductibilidad así como su amplitud, basta acaso para constituir lo que se denomina infierno y para ocupar en ello al alma. Tan pronto como se realiza la venganza, sobre sí mismo o sobre otro, comprendo que -lejos de haber rectificado la relación con el otro- he destruido la posibilidad misma de la menor relación, falsa o justa, entre él y yo. Por tanto, la lógica del mundo no me da finalmente aquello que me había prometido: en lugar de suprimir el sufrimiento injusto, suprime las condiciones de toda relación, y por tanto de toda justicia, de ahí la iniquidad de la lógica del mal. Por vez primera, la lógica del mal se vuelve contra quien la pone en práctica; la lógica del mal no destruye a un culpable (venganza) sino prohibiendo toda relación (incluso justificada) con otro, o consigo mismo. Así pues, mata indiferentemente al “enemigo” y al “amigo”, precisamente porque sólo reconoce “enemigos”. La lógica del mal traiciona a quien le ha prestado la menor

³ *Les Fleurs du Mal*, “L’heautontimoroumenos”, en *Oeuvres Complètes*, Paris, 1961, 74.

confianza. Tal es el infierno -probablemente-: comprender esta traición, o, más aún, comprender en esta traición, que el infierno es la ausencia de todo otro. Y esto doblemente. Por el suicidio (como acabamiento de la venganza), la lógica del mal destruye, junto con el adversario, la posibilidad misma de toda relación futura y por tanto de toda justicia futura: la venganza como amputación de lo posible. Más aún, el suicidio destruye en mí la posibilidad y la dignidad de testimonio de una relación posible; el infierno es por ende el momento en que el alma se vuelve a encontrar sola, o, como se dice con simplona envidia, “unificada”: viuda de la distancia, sola no sólo por aislada, sino sobre todo por constitutivamente incapaz de sostener la separación consigo misma, que es la única que hace posible la acogida de otro en cuanto otro. El alma no se descubre a sí sola, más que cuando se hace soledad. El *infierno encierra*: encierra al alma sobre sí misma. Pero la ausencia de todo otro resulta más directamente aún de la traición: la traición misma consiste en la deserción del otro. En efecto, al que se venga y (o) suicida, la lógica del mal se le plantea como un poder, un saber, como una instancia diferente de él, en la que él puede “creer”. Sin embargo, la lógica del mal traiciona esta confianza, al dominar sobre la nada, encerrando al alma en el infierno de esa nada y descubriendo no sólo que ha perdido todo, incluso a sí misma, sino sobre todo que de este crimen no puede hacer apelación, pues no hay nadie a quien apelar. La traición culmina en la ausencia del traidor: el alma ha sido engañada por la lógica del mal, pero la lógica del mal la engaña a su vez por cuanto que una lógica jamás habla ni puede responder como un responsable. El alma se descubre por segunda vez sola: abandonada por aquello mismo que la abandona, ya no puede -como lo expresa tan bien el lenguaje corriente- sino atenerse a sí misma. Es decir, matarse una segunda vez (la “segunda muerte”), en un suicidio sin fin.

¿Pero no tenemos entonces la mejor prueba, y por decirlo así a priori de que Satán no existe, puesto que el infierno no consiste más que en una traición sin traidor? ¿No habría que concluir que, precisamente, la traición sin traidor y la promesa de la lógica despliegan el mal hasta el segundo suicidio, sin exigir ningún agente exterior en la lógica misma de la venganza? De esta forma quedaríamos dispensados de introducir en este asunto la “persona” de Satán. Pero es justamente lo contrario lo que nuestro análisis demuestra. *Satán* en hebreo significa “acusador” (Job 1,6; Zacarías 3,1), que quiere la muerte del hombre gracias a las mentiras que con toda sinceridad “saca de su propio fondo” (Juan 8,44). Ahora bien, todas estas características ya han sido examinadas en lo que llevamos dicho: Satán acusa a los hombres, aparentemente en beneficio de uno entre ellos, pero realmente para que ése mismo acabe por acusarse a sí mismo y se mate sin fin ni tregua; mas la trampa así urdida no puede funcionar con toda su perfección a no ser que el último hombre no pueda zafarse ya de

su responsabilidad (con respecto a sus víctimas e igualmente con respecto a sí mismo) sino acusándose a sí mismo. Para hacer esto, Satán debe desaparecer, traicionar la confianza y traicionar su propia traición, apartándose. Sólo este apartamiento cierra el infierno: el infierno es la ausencia de todo otro, incluso de Satán; la trampa sólo es infernal si su víctima se descubre allí definitivamente encerrada y por tanto responsable única.⁴ La fuerza de Satán -se repite- consiste en hacer creer que no existe. Hay que profundizar en esta paradoja banalizada. Significa que Satán se disimula primero bajo la lógica del mal, para mejor hacer creer su cuasi-inocencia; pero sobre todo significa que, puesta irremediabilmente en marcha la lógica del mal hacia el último desastre, Satán debe quitarse de en medio, para que el alma no pueda ya deshacerse de su muerte a costa de cualquier otro, y para que, traicionada por una traición sin traidor, no cese de deshacerse sin fin, cual Sísifo de su propio deshacerse. Más que astucia, la ausencia de Satán es su único modo de actuación. También en ello imita a Dios, cuya retirada hace posible esa distancia en que sólo se pueden crear y adoptar los hijos; pero la imitación se rebaja al grado de caricatura, pues la distancia es un modo del amor inmediato de Dios y hace así vivir al hombre, mientras que la huida de Satán incita al alma a matarse, con un odio sin nombre. Satán tienta, engaña y mata, en tanto que él mismo se disimula y oculta. Su inaprehensible huida, lejos de disminuirle como una hipótesis facultativa, le sitúa como un presupuesto cuyo ser consiste en ocultarse. Satán no se desvanece u oculta -traidor que huye de la responsabilidad de su traición- más que como un terreno se desvanece bajo los pies, en el momento mismo en que los pies quieren afirmarse sobre el suelo. Lo que Satán añade a la venganza como lógica del mal es -ocultándose- manifestar su intención y esencia, el ocultamiento mismo. La venganza es un ocultamiento, y sólo piensa en ocultar su alma al hombre; lo que revela simplemente el ocultamiento final que es Satán.

Pero justamente hay que comprender que si Satán no es ni actúa más que por ocultamiento, ello es para él menos una astucia que una necesidad: no puede hacerlo mejor, ni de otro modo. Si no afronta al hombre a rostro descubierto, es acaso en primer lugar porque no tiene los medios para osarlo. Esta audacia se la impide una razón fundamental: él mismo se sitúa en el infierno, o mejor, constituye un infierno por excelencia, como lugar donde el acceso a cualquier otro se cierra definitivamente. Satán, al abolir en sí la distancia filial, se impide a sí mismo constitutivamente el habitar la distancia en que Dios se da, y en que los hijos (adoptivos) del Padre se entregan unos a

⁴ Esta es la magistral lección de la obra de P. Jacobs, *Le piège diabolique*, Paris-Bruxelles, 1962. Mortiner confía allí absurdamente en su enemigo, Miloch, de suerte que se hace el único responsable de la venganza que Miloch ejerce sobre él mismo; y Miloch, para hacer precisamente diabólica esa tampa, debe quitarse del espacio y del tiempo, morir.

otros en el Hijo. Si, para constatar su “existencia” nunca podemos encontrar a Satán, esa imposibilidad proviene sin duda del encierro insuperable de Satán, huérfano de la distancia, decididamente incapaz de soportar la alteridad como tal. Frente a un hijo adoptivo que adopta al Padre la distancia crítica, Satán no puede intentar nada, porque experimenta su impotencia para la distancia. Hay que renunciar a imaginar a Satán como todopoderoso; él no puede nada, o más exactamente no puede sino devenir aquello que puede devenir nada, por la posesión; no puede nada contra aquello que ha perdido, la distancia filial. Propiamente hablando, Satán es un hijo deshecho -deshecho de su filiación, que experimenta la filiación de los hombres como un deshecho, del que debe vengarse, deshaciéndola. Hay que renunciar definitivamente a una alternativa falsa sobre Satán: negar de él demasiado (hasta su existencia) o concederle demasiado (una existencia omnipotente). Ambas hipótesis, en efecto, olvidan el punto crucial: que Satán no tiene sino una existencia disminuida, una personalidad deshecha, estrictamente una personalidad que ha llegado a ser impersonal por la pérdida de la distancia filial. El poder de Satán es angélico en efecto, por tanto inconmensurable respecto al nuestro, y se extiende sobre pensamientos y cosas, sobre los espíritus como sobre el mundo; pero es definitivamente analfabeto de la caridad, por decididamente frustrado de la distancia. Satán puede decirse todopoderoso, pero no es menos impotente para el amor; sólo ejerce su omnipotencia regional para hacer a todo hombre impotente para amar, como para esa envidia fría y frenética que los novelistas atribuían a los eunucos. Igualmente, así como ejerce por doquier su omnipotencia en el orden de las grandezas de la carne y de las grandezas del espíritu, así también en el tercer orden “el menor movimiento de caridad” le deja impotente. De ahí su súbita cobardía, tan pasmosa como su antigua arrogancia. Aun a riesgo de dar a la imaginación una representación sensible del Satán que se oculta para ocultarnos a nosotros mismos, podría preferirse la que arriesga Dante: “El emperador del doloroso reino”, apresado en el hielo, del cual -como el cisne de Mallarmé- no puede evitar la blanca agonía, “fue antaño tan bello como ahora feo”. El esplendor de una imagen de Dios en él, monstruosamente se transforma en su contrario, la bestialidad; sigue teniendo los tres pares de alas de los *serafines*, “pero parecían las alas de los murciélagos”; imita, con sus tres facetas, vagamente a la Trinidad, pero invirtiéndola: la primera, roja, muestra el odio; la segunda, blanca y amarilla, marca la impotencia envidiosa; la tercera, negra, la ignorancia. Satán llora y babea por no poder habitar ya la distancia, es decir, por no poder ser una persona.⁵ Príncipe del

⁵ Dante, *La Divina Comedia, El infierno*, XXXIV (versos 28,34,49,37-45,53-54). Cf. las excelentes indicaciones de A. Valentin, “Le diable dans la divine comédie”, en *Satan, Les Etudes Carméli-taines*, Paris, 1948,251ss, que concluye: “Lucifer -hay que unir estos dos términos- no es más

reino doloroso, del infierno que infierna al alma fuera de la distancia, y que por tanto la roba decididamente su humanidad impidiéndola comunicar con Dios, la aliena al impedirle la alteridad. Satán no puede, como en una onto-teología inversa y traspuesta, sino concentrar sobre él todo el horror. Más que ninguna otra alma, Satán sufre del infierno, cuyo último círculo le encierra en una soledad tan absoluta, una identidad tan perfecta, una conciencia tan lúcida, y una sinceridad tan transparente consigo, que es el absoluto negativo de la persona: el idiota perfecto. Satán o el perfecto idiota: *idios*, el que asume su particularidad como un bien propio, que se apropia de tal modo su propia identidad, que no puede ni quiere “salir de sí”, es decir, habitar la distancia. La locura, en sus más altas expresiones humanas, no es más que un esbozo lejano del idiota absoluto de Satán, en que la lucidez, la impotencia, el odio en sí, la envidia, se combinan para engendrar un sufrimiento cuyo mismo paroxismo resulta tan insostenible, que obliga a la persona a huir de sí misma en una insensibilidad en la cual la vida se parece mucho a la muerte. Idiota absoluto, reclusión de la distancia, personalidad vacía de toda persona viva: Satán no deja probar fácilmente su existencia, pues de hecho no tiene otra existencia que la de estar casi totalmente nihilizada. Satán, o el deshecho casi total de la persona.

¿Pero entonces cómo explicar que lo que casi no existe pueda sin embargo amenazarnos, y venir a nuestro encuentro? ¿No hay que recusar entonces el anterior análisis, o sospechar del testimonio de los espirituales? Ni lo uno ni lo otro. Si Satán se resume en un deshecho de la persona, si trata también de acusar al hombre para matar en él la humanidad (es decir, la *similitudo Dei*), lo único que le puede aún agitar será por tanto matar en el hombre a la persona: sólo esta destrucción puede movilizar a Satán, que no es más que y no actúa sino como un *satán*, un acusador público que no vive más que acusando. El Calígula de Camus afirma que “es curioso que cuando no mato me siento solo”.⁶ Satán mata para reforzar el idiotismo de su soledad; o más exactamente, mata haciendo al hombre tan solitario como él mismo, tan idiota como él mismo. Al tentar al hombre, esto es, al tratar de destruir en el hombre a la persona, que le mantiene similar a Dios, Satán no sale de su idiotismo; por el contrario, le refuerza al destruir toda distancia que mantendría al hombre como persona. Satán destruye la persona a su alrededor, para protegerse de la persona; refuerza su idiotismo con un pueblo de idiotas a su imagen (y no a la de Dios), del mismo modo que ciertos regímenes políticos se rodean de satélites: sus imitadores, víctimas y defensores. Así pues, en la tentación que aflige al hombre, Satán trata de desfigurar a la persona, de cerrar la distancia, de

que una cosa *bestial*” (p. 531), en el sentido en que acaso Y. Bonnefoy habla de un “viejo bestiarío cerebral”, *Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Paris, 1967.

⁶ Camus, *Calígula*, op. cit., 102.

borrar la *similitudo Dei*. La tentación consiste en el enfrentamiento entre una personalidad negativa en tanto que ya asesina de su propia persona, con una persona que duda de su personalidad: una persona lucha por vaciar a una personalidad de su persona. “Cuando las palabras vienen del demonio, no sólo no se produce ningún buen efecto, sino, que se produce malo. Me pregunto si esto no es que un espíritu siente a otro”.⁷ Satán nos busca, en el mismo sentido en que en un turgurio un tahúr, “busca” a un cliente para tener el pretexto de apalearle y robarle: despojarle de cuanto en él importa, el dinero, o, para Satán, la raíz de la persona, lo que puede unirle a Dios en Cristo, la voluntad. Satán, personalidad vacío en tanto que deshecha de su propia persona, trata de deshacernos de la voluntad libre que nos hace personas. No se impone a nosotros más que por la hipérboles ejemplar de su propio deshecho, no ejerce su poder más que en virtud de una impotencia de la que nosotros no tenemos ninguna idea: nos fuerza a la nada por la megantropía invertida de una humanidad inaudita. Su impotencia en querer amar, no ama más que una cosa: querer la impotencia de nuestra voluntad, para asegurar su propia impotencia. De ahí el juego finalmente banal que todos nosotros conocemos bien: convencernos de nuestra nulidad humana y espiritual, subrayar nuestros fracasos pasados para extraer de ellos una previsión de futuro, repetirnos machaconamente que el amor es imposible, y que, de todas maneras, somos incapaces de él, indignos o frustrados; en suma, dejarnos en una tristeza tan radical y densa, que desesperemos de poder *querer* nunca. Por tanto, resignarnos al suicidio por nosotros mismos, mediante esa única voluntad cuya inanidad sin embargo pretende demostrarnos. Satán no tiene los medios –la voluntad– para modificar o aniquilar nuestra voluntad, pues en cierto sentido ya no tiene voluntad: sólo le queda hacernos creer que nosotros no tenemos ya otra voluntad que la necesaria para aniquilar nuestra voluntad, el suicidio por tanto. En la tentación (la única, la de la desesperación, que todas las demás tentaciones preparan y buscan) Satán nos aparece como tal: el mal en persona; pero paradójicamente, una personalidad vacía de lo que constituye la persona (la voluntad libre para amar), una personalidad que, a través de la despersonalización, trabaja indirectamente en deshacer nuestra persona a fin de encerrarnos en el idiotismo del infierno.⁸

⁷ Teresa de Avila, *Vida*, XXV (traducción francesa en: *Oeuvres Complètes*, Paris, 1961, t. I, 229).

⁸ Así, la frase de Baudelaire de que “el diablo... concibe grandes esperanzas en los imbeciles” (*Mon coeur mis à un*, XVII, op. cit. 1281), puede enenderse, además de en su sentido obvio, con otro rigor: Satán no puede tener esperanza sino en quienes finalmente se dejen debilitar lo bastante como para hacerse tan débiles como él, que serán suficientemente imbeciles, como para compartir su idiotismo.

¿Existe Satán? ¿Y sobre todo qué quiere decir aquí “existir”? El mal no busca más que universalizar aquello en que se resume (en el fleco extremo de la nada) su realidad: una personalidad vacía de toda persona, ausencia eterna que no habita más que ese mínimo de conciencia que le permite odiar su inexistencia. La persona de Satán se resume en una nada que personaliza su desesperación. Satán puede muy bien llamarse, como Ulises escapando al cíclope ciego, “persona”: una persona que consiste en ser ausencia de persona. Y por ende, la única prueba indiscutible de su “existencia” nos viene del abismo, cuyo vértigo frecuentemente nos empuja al suicidio. La “existencia” de Satán la atestigua nuestra rabia de inexistencia, del mismo modo que la vence nuestro acceso a la distancia.