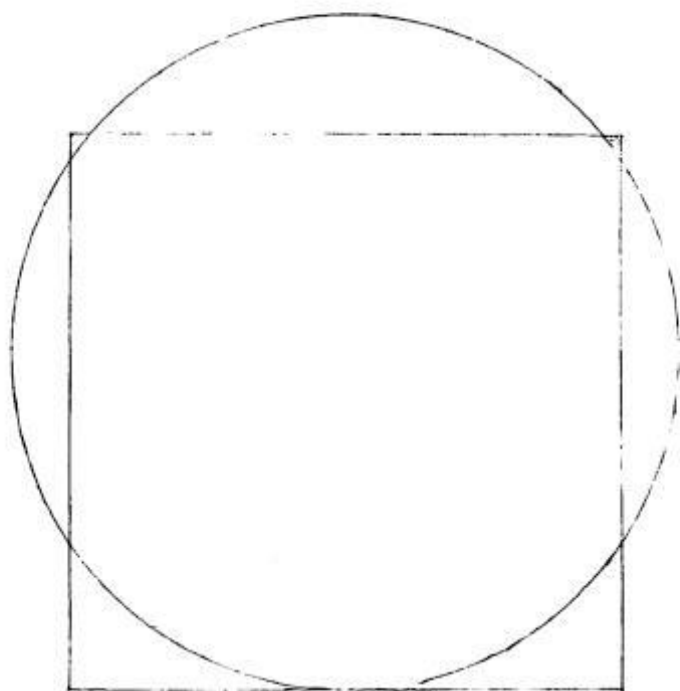


CAPITULO II

LA LIBERTAD COMO TRABAJO Y COMO DESIERTO



CAPÍTULO II

LA LIBERTAD COMO TRABAJO Y COMO DESIERTO

El libro del *Éxodo* es pasible de ser definido como el texto más rico, en términos de metáfora política, de toda la Historia: por lo que dice, por lo que significa y por lo que suscita a partir de su escritura, si se tiene en cuenta que es el origen indisimulado que inspira el contractualismo de los tres grandes filósofos sociales: Rousseau, Locke y Hobbes. El antecedente del contractualismo es este pacto (este diálogo paradigmático) entre Dios y Moisés, y el establecimiento de los Diez Mandamientos. De hecho, este libro de la Biblia es el inspirador inequívoco del liberalismo como doctrina emancipadora y el antecedente de la ley escrita. Y, por fin, es el mayor diálogo político ya no entre el hombre y Dios, sino, y más importante aún, entre la debilidad del hombre y Dios.

Resulta necesario, antes de entrar en un análisis pormenorizado, detenerse en un aspecto que es fundamental. En el interior y en la base del *Éxodo* como texto harto significativo y signifiante se encuentran dos de las nociones más fecundas de la historia de la humanidad que se pueden condensar en un concepto que engloba a ambas: *la idea de perdón no exime de justicia, el perdón es independiente de la justicia*, idea en la que resuena el clamor de Isaías: "Justicia, justicia perseguirás." Uno de los ejemplos, si no el más, ilustrativo a este respecto lo hallamos en pleno siglo XX: el 13 de julio de 1981, un ciudadano turco, Alí

Agca, atenta contra la vida del papa Juan Pablo II en la Plaza de San Pedro; es detenido y encarcelado. Dos años después, en 1983, Juan Pablo II lo va a visitar a la cárcel y lo perdona, pero Ali Agca continúa preso: el perdón no exime de la justicia. Y es aquí donde se despliega un concepto adicional, pero esencial, que responde a la pregunta en qué se funda la libertad: paradójicamente, y es una de las paradojas más fecundas que se puedan delinear, la libertad se funda en la ley, o sea: la libertad se funda en un cuerpo de prohibiciones.

Si se toman y se analizan esta serie de textos religiosos, tal y como estamos realizando aquí, se concluirá que la filosofía política de la modernidad es, inequívocamente, judeocristiana, esta ancha base de creencias funda dos ideas emancipadoras: liberalismo y marxismo; aunque ambas supriman a Dios, su raíz, su inspiración y su punto de partida son judeocristianos. Es la marca que llevan desde su base por más que luego pretendan olvidarla en el trayecto; tanto en uno como en otro están las ideas de libertad, de ley y de contrato que se encuentran, ya no en germen sino desarrolladas en su plenitud, en el *Éxodo*.

El *Éxodo* es, en principio, un formidable diálogo político porque a Moisés se lo llama para liberar políticamente a un pueblo del yugo del faraón. Pero es importante, en este contexto, detenerse en un aspecto primordial: la relación individual entre Jehová y Moisés es, más que personal, de orden político; Jehová construye a Moisés como un líder político, pero que tiene ciertas particularidades: un líder político que no sabe, que no escucha bien y que se expresa con dificultad. Por todo ello, por toda esta suma de carencias, es ayudado

por quien sabe pero que no posee la misión (vale decir, en este caso, el carisma) de Dios: su hermano Aaron. Esta relación Moisés-Aaron encuentra un paralelo perfecto en un clásico de la tragedia griega: funciona en espejo con la relación Edipo-Tiresias: Edipo es el rey, el que tiene el poder, pero no sabe, no ve aquello que es evidente y se presenta ante sus ojos; Tiresias, en cambio, no tiene el poder, pero ve: es el ciego que, en efecto, a causa de su ceguera, no ve lo que tiene delante de sus ojos, pero el resto lo ve todo con absoluta claridad. No es caprichoso, pues, que en la tragedia de Sófocles, en el momento del reconocimiento, de la anagnórisis, cuando por fin se descorre el velo y ve con brutal claridad, la decisión de Edipo sea una y sólo una: se arranca los ojos.

Tampoco es caprichoso que en el *Éxodo*, el diálogo de Moisés se establezca con una zarza ardiente. No por reiteradas, las palabras de Dios son menos precisas: *quemo como fuego, pero soy amor*. El amor de Dios, que es el espíritu de Dios, quema; esta idea de fuego, de purificación se puede encontrar en todas las religiones. Aquello que experimente Moisés es un conocimiento infuso porque él no lo busca, porque, ¿qué es, en rigor, el conocimiento infuso?: aquel que cae sobre alguien que es tomado (y, en este sentido, se puede hablar con perfecta propiedad de “alma secuestrada, tomada”) por Dios para un servicio que no puede desobedecer. Y, en concomitancia con ello, Moisés sufre un proceso de purificación infusa: la luz divina lastima, duele, hiere, enceguece, pero ilumina. Y lastima por una sencilla razón: la luz llega, adviene a un sujeto, que es el hombre, que está

atravesado por la opacidad; ésta y no otra es la condición constitutiva del hombre: un sujeto cincelado por sus sombras a quien, en un momento privilegiado, lo nimba una luz que lo enceguece pero lo ilumina: la luz de Dios. Para que el sujeto pueda situarse en posición de escucha, es necesario que sea purificado, y la luz lastima y limpia, por eso es fuego: fuego de amor divino. Como se verá, en ese largo diálogo que es la historia de Moisés con Dios, la zarza es la metáfora por antonomasia: el fuego que no se apaga, metáfora que dimana de aquella que, como ya vimos, es la secuencia consagrada: *quemo como fuego, pero soy amor*. Esa luz que lastima y limpia se encuentra, como es obvio, íntimamente ligada a la ya mencionada “noche del espíritu”, a esa sensación de abandono y herida que Dios se va a encargar de mitigar y restañar, no en vano, en su maravilloso *Cántico espiritual*, en el poema titulado “Canciones entre el alma y el esposo”, San Juan de la Cruz, el más grande poeta místico en lengua española, va a escribir: “¿Adónde te escondiste, / amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras ti, clamando, y eras ido.” Es el alma quien se precipita tras esa luz que la lastima, pero la reconforta, la alimenta y la ilumina; sale clamando para reencontrarse con Aquél de quien emana la luz. Esto, valga reiterarlo, es conocimiento infuso, conocimiento místico: aquel que no depende de la persona, que no es voluntario ni voluntarista. Es necesario aclarar, en este sentido, que la relación con Dios no es una relación de destino, y no es una relación de destino (en el sentido de “destino de hierro”, ese destino que construye a los personajes de la tragedia clásica griega, desde Edipo hasta Orestes, en donde el destino no se puede doblar ni romper)

porque en la base de esta relación se halla el libre albedrío; ese es el alcance profundo que comporta la frase: “muchos son los llama-dos, pero pocos los elegidos”. No hay allí determinismo de ningún signo: el elegido puede dejar de serlo en cualquier momento y bajo diversidad de circunstancias en la medida en que lo que brinda el *Genesis* es la posibilidad de la libertad: el llamado se puede escuchar o desatender, respetar o desoír, acatar o ignorar. Pero, como veremos en la cita bíblica que a continuación vamos a analizar, cuando Dios llama (elige), llama por el nombre, por el nombre propio; es así como comienza la relación de Jehová con Moisés:

Y apacentando Moises las ovejas de Jethro su suegro, sacerdote de Madián, llevó las ovejas detrás del desierto, y vino a Horeb, monte de Dios. Y aparecióse el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza: y el miró y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía. Entonces Moises dijo: Ire yo ahora, y vere esta grande visión, por que causa la zarza no se quema. Y viendo Jehová que iba a ver, llamólo Dios de en medio de la zarza, y dijo: ¡Moises, Moises! Y el respondió: Heme aquí. Y dijo: No te llegues acá: quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es. Y dijo: Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. Entonces Moises cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios. Y dijo Jehová: Bien he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus exactores; pues tengo co-nocimiento de sus angustias: Y he descendido para librarlos de las manos de los Egipcios, y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel, a los lugares del Cananeo, del Hetheo, del Amorrheo,

de Pherezeo, del Heveo, y del Jebuseo. El clamor, pues, de los hijos de Israel ha venido delante de mí, y también he visto la opresión con que los Egipcios los oprimen. Ven por tanto ahora, y enviarte he a Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto. Entonces Moisés respondió a Dios: ¿Quién soy yo, para que vaya a Faraón, y saque de Egipto a los hijos de Israel? Y él le respondió: Ve porque yo seré contigo; y esto te será por señal de que yo te he enviado: luego que hubieres sacado este pueblo de Egipto, serviréis a Dios sobre este monte. Y dijo Moisés a Dios: He aquí que llevo yo a los hijos de Israel, y les digo, El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre? ¿qué les responderé? Y respondió Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY.

Dios conoce el alma de su pueblo, lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor que hay en ella. Es por ello que su relación con Moisés –así como con Abraham, que ya hemos visto- es una relación de diálogo erizado de tropiezos, angustia, no entendimiento de parte del sujeto, reiteraciones, insistencias, etc. Es el diálogo de Dios con la debilidad humana, o, para decirlo en palabras de san Pablo, Dios obra en el estigma, vale decir: el sujeto elegido (tomado, secuestrado) se subsume en la nada (en su propia nada, en su insondable debilidad) para que el Todo pueda obrar, y el Todo obra en él. Más allá de que, en el interior del diálogo con Moisés, se agrega un elemento fundamental: el deseo –siempre latente, bajo formas larvadas o manifiestas- de volver al Faraón, un deseo bajo el que, en forma metafórica, se agazapa *nuestro* propio deseo, puesto que ¿en qué estriba el deseo de volver al Faraón, a qué obedece?: ese es nuestro deseo, siempre presente, de

ser esclavos, de retornar a las formas de la esclavitud. Parafraseando la célebre relación de amo-esclavo de origen hegeliano se puede pensar que el sujeto desea volver a las formas de la esclavitud porque éstas, paradójicamente, entrañan un *plus*: oscuro, turbio, pero *plus* al fin: quien es esclavo queda eximido de responsabilidad personal, la obediencia al amo nos exime de responsabilidad, la responsabilidad por los actos queda del lado del amo y el sujeto esclavo siempre podrá decir: Yo no decidí, sólo obedezco.

Leemos, por otra parte, una reacción de Moisés en la cual vale la pena detenerse aunque sea por breve tiempo: en el momento en que Dios revela su identidad, “Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios.” En efecto, a Dios no se lo puede mirar directamente porque es una visión para la cual el sujeto no está preparado, le resultaría, literalmente, intolerable. Es una idea que se repite y se desarrolla, de modo inmejorable, en la primera epístola de san Pablo a los corintios, capítulo 13, versículo 12; allí san Pablo dice: *Ahora vemos por espejo, en oscuridad; mas entonces veremos cara a cara: ahora conozco en parte; mas entonces conoceré como soy conocido.* Este “entonces” de san Pablo alude a la vida eterna, donde, por fin, el sujeto verá cara a cara, vale decir, podrá ver al arquetipo y no ya a la copia, le será dado ver al Creador y no sólo a las creaturas; en suma, conocerá, en el sentido más hondo del concepto.

Asimismo, Dios se define frente a Moisés de modo singular e irremplazable: *Yo soy el que soy.* En el *Tractatus lógico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein alude lateralmente a este pasaje. En principio, se pue-

de pensar que, más que una definición, la frase se disuelve en esa figura que la filosofía lógica denomina “tautología”: una definición insuficiente a partir de la cual el conocimiento no logra avanzar un milímetro, nada se avanza cuando se dice: una mesa es una mesa. Y, por otro lado, no hay sujeto que se pueda definir cabalmente diciendo: Yo soy el que soy, una imposibilidad sustentada en una sencilla razón: es constitutiva en el sujeto la falta de ser, la incompletud; el sujeto es aquel al que siempre le falta ser, siempre busca, de modo infructuoso, ese *plus* de ser que le falta para consumir su imposible completud. Sólo hay un ser que rebosa de ser, es el único que puede definirse acabadamente diciendo: *Yo soy el que soy*, y ese ser es Dios.

En términos de esta incompletud básica del sujeto es que decimos que el diálogo de Dios con Moisés también está atravesado por la angustia, la angustia del sujeto. Siempre hay una falta que socava el ser del sujeto; como va a decir el psicoanálisis, la falta es constitutiva del sujeto: lo constituye, lo forma, lo desasosiega. En este sentido, la angustia –la angustia que traduce la falta- siempre es ausencia de algo, y esta angustia no se calma con las posesiones. El becerro de oro es la cobertura aparente, la garantía ilusoria para recubrir esa soledad abismal –falta, angustia- que es inherente a la condición humana. En ese páramo, donde todo es incierto y resbaladizo, la presencia de Dios es un grado de certeza indiscutible.

Vale la pena preguntarse, para entender esta relación, quién es Moisés, pues de la respuesta se volverá a poner de relieve que Dios se relaciona con el hombre en una relación eminentemente humana, vale

decir, a partir de la flagrante debilidad del sujeto. ¿Quién es Moisés?: un hombre débil que carga con enormes limitaciones de expresión; no es que no sea un orador, sino que es exactamente lo opuesto: ni siquiera puede expresarse de modo fluido sin tartamudear, tropezar, enredarse de modo lastimoso con las palabras. Ello se transparenta claramente en el curso de su diálogo con Dios:

Si aconteciere que no te creyeren, ni obedecieren a la voz de la primera señal, creerán a la voz de la postrera. Y si aun no creyeren a estas dos señales, ni oyeren tu voz, tomarás de las aguas del río, y derrámalas en tierra; y volverse han aquellas aguas que tomarás del río, se volverán sangre en la tierra. Entonces dijo Moises a Jehová: ¡Ay Señor! yo no soy hombre de palabras de ayer ni de anteayer, ni aun desde que tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua. Y Jehová le respondió: ¿Quien dio la boca al hombre? ¿o quien hizo al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿no soy yo Jehová? Ahora pues ve, que yo sere en tu boca, y te enseñare lo que hayas de hablar. Y el dijo: ¡Ay señor! envía por mano del que has de enviar. Entonces Jehová se enojó contra Moises y dijo: ¿No conozco yo a tu hermano Aarón, Levita, y que el hablará? Y aun he aquí que el te saldrá a recibir, y en viendote, se alegrará en su corazón. Tú hablarás a el, y pondrás en su boca las palabras, y yo sere en tu boca y en la suya, y os enseñare lo que hayáis de hacer. Y el hablará por ti al pueblo; y el te será a ti en lugar de boca, y tú serás para el en lugar de Dios. Y tomarás esta vara en tu mano, con la cual harás las señales.

¿Cómo resuelve Dios, a lo largo del diálogo, la insanable limitación elocutiva de Moisés?: hablará su hermano Aarón: “él hablará por ti al

pueblo; y él te será a ti en lugar de boca, y tú serás para él en lugar de Dios.” Aquí hay algo extraordinario en el orden del discernimiento y de la sabiduría de parte de Dios: el que recibe de Dios (Moisés, a quien Dios elige; Moisés, quien recibe la iluminación) es infinitamente débil, y el fuerte (Aarón, el que sabe hablar, el que puede comunicarse sin tartamudeos ni vacilaciones) no recibe de Dios; el fuerte recibe del débil y el débil recibe de Dios: el diálogo entre Dios y Moisés es, por parte de Dios, una impecable lección de sabiduría política. En este juego de interactuaciones entre Dios, Moisés y Aarón resuena el sentido último y profundo de un notable poema de Borges, el segundo de los sonetos titulado “Ajedrez”:

Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada

Reina, torre directa y peón ladino

Sobre lo negro y blanco del camino

Buscan y libran su batalla armada.

No saben que la mano señalada

Del jugador gobierna su destino,

No saben que un rigor adamantino

Sujeta su albedrío y su jornada.

También el jugador es prisionero

(La sentencia es de Omar) de otro tablero

De negras noches y de blancos días.

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.

¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza

De polvo y tiempo y sueño y agonías?

En efecto, detrás de Aarón se mueve Moises, y detrás de Moises se mueve Jehová en el marco de una estrategia de orden político (el fin de todo ello, no hay que olvidarlo, es la liberación del pueblo judío de la ferula egipcia) delineado por Dios con mano maestra.

De lo que aquí se trata, pues, es de una alianza de Dios con Moises para liberar al pueblo de Israel, una triada conformada por: Dios-Moises-Pueblo; en esta triada, ¿quien es Moises?: el hombre esencialmente débil. Moises, de la misma manera que Abraham, no es un profeta, a la manera de Isaías, Daniel u otros; sino, específicamente, un líder político y religioso que ninguna relación tiene con una característica propia en la que confluyen y coinciden los líderes políticos de la modernidad (Hitler, Getulio Vargas, Nasser, etc.): la megalomanía.

No resultaría desatinado interrogarse acerca del motivo por el cual Dios suele elegir a hombres débiles para iluminarlos: para que esos hombres, constitutivamente débiles, jamás caigan en una tentación: la de creerse Dios. Sería, sin duda, superfluo no ahondar, aunque sea lateralmente, en estos temas sin ensayar una breve referencia a los liderazgos contemporáneos. El líder carismático, por el mero hecho de serlo, no es necesariamente bueno; virtud y carisma no son conceptos análogos aunque en muchos momentos históricos así se los haya visto y evaluado. La sociedad, especialmente en circunstancias límites y de inflexión (pienso en el Holocausto, en la Segunda Guerra Mundial, etc.), proyecta sus energías positivas en alguien y lo inviste con las características de salvador de la patria: esa proyección hace que se vea en el líder características que en verdad no tiene o que aún no tiene. Cada liderazgo es en su circunstancia. Si se sigue la trayectoria de un gran número de liderazgos contemporáneos se verá con claridad la infinita inteligencia divina cuando de elegir líderes se trata: hay que impedir que se crean dioses. Para sintetizar, aun a riesgo de recaer en la reiteración: Dios requiere de sus elegidos un corazón contrito y humillado, Dios humilla a su elegido ante los demás hombres pura y simplemente para que nunca caiga en la peor tentación: la de creerse Dios.

Llegados a este punto, resulta necesaria una breve aclaración de carácter, si así se desea encuadrarla, ontológico: este Jehová que estamos viendo en los libros esenciales y fundantes del Antiguo Testamento no es, como queda claramente expuesto, el Adonai. El Adonai

es el dios de la misericordia, del amor, de la suprema piedad; éste, en cambio, es un dios guerrero que funda pueblos y está en trance de construir una nación. Dios, en verdad, es la perfecta confluencia de ambos predicados: es luz y tinieblas, tal como lo van a reiterar y subrayar Isaías y Juan. Estas tinieblas (que es otra forma de denominar a la oscuridad interior, a los momentos de profunda confusión que todos atravesamos y padecemos, ese estado que primero Kierkegaard, más tarde los filósofos existencialistas y luego el psicoanálisis van a denominar angustia) son de Dios, y tienen una finalidad rigurosa y precisa: la purificación. No es azaroso que los grandes místicos que en el mundo han sido pasen por profundos períodos de tinieblas: no se puede ver la luz cuando se está en tinieblas, pero para atisbar la luz resulta preciso e inevitable ese doloroso pasaje por las tinieblas. La templanza, la paciencia, el vigor espiritual necesarios para emerger de ese pozo de tinieblas surgen de procesos de prueba, y una de esas pruebas es, precisamente, las tinieblas.

Me refiero a ello a propósito, precisamente, del pasaje del Éxodo que alude a las célebres plagas que Jehová abate sobre Egipto, en especial a la plaga que se desarrolla en el capítulo 10, a partir del versículo 21 del mencionado libro:

“Y Jehová dijo a Moisés: Extiende tu mano hacia el cielo, para que haya tinieblas sobre la tierra de Egipto, tales que cualquiera las palpe. Y extendió Moisés su mano hacia el cielo, y hubo densas tinieblas tres días por toda la tierra de Egipto. Ninguno vio a su prójimo, ni nadie se levantó de su lugar en tres días; mas todos los hijos de Israel tenían luz en sus habitaciones.

Entonces Faraón hizo llamar a Moisés, y dijo: Id, servid a Jehová; solamente queden vuestras ovejas y vuestras vacas: vayan también vuestros niños con vosotros. Y Moisés respondió: Tú también nos entregarás sacrificios y holocaustos que sacrifiquemos a Jehová nuestro Dios. Nuestros ganados irán también con nosotros; no quedará ni una uña; porque de ellos hemos de tomar para servir a Jehová nuestro Dios; y no sabemos con qué hemos de servir a Jehová, hasta que lleguemos allá. Mas Jehová endureció el corazón de Faraón, y no quiso dejarlos ir. Y díjole Faraón: Retírate de mí: guárdate que no veas más mi rostro, porque en cualquier día que vieres mi rostro, morirás. Y Moisés respondió: Bien has dicho; no veré más tu rostro."

Obsérvese, en principio, que el número tres es el número por excelencia: tres son los días de oscuridad, tres son los días que hay que aguardar hasta que Cristo resucite, etc. Por otro lado, la plaga comporta una lógica perfecta: quienes se ven envueltos en las tinieblas son los egipcios, los egipcios son los que no ven, los que van a ser salvados, vale decir, el pueblo de Israel, sí: ellos tienen luz en sus habitaciones. Ahora bien, desde los adeptos a las profecías mayas hasta, más acá en el tiempo, los seguidores de las distintas variantes de lo que se ha dado en llamar *New Age* lo que aguardan son signos exteriores: una caída masiva de estrellas, la lluvia ácida, movimientos telúricos y todas las calamidades y/o anomalías que imaginarse pueden; allí está el error y en ello consiste la falacia. Porque lo que aquí se lee hay que entenderlo en términos históricos, pero también metafóricos, en el marco de una paradoja perfecta: lo que es arriba es abajo, lo que es afuera es adentro; hay tinieblas exteriores para metaforizar

nuestras propias e íntimas tinieblas. No hay anuncios rimbombantes y estentóreos, pero es preciso y necesario leer los signos que desde el afuera operan especularmente en nuestra interioridad; este proceso no es exclusivo de la observancia y de la historia judeocristianas, sino que se repite en todas las religiones.

En el capítulo siguiente del Éxodo se desarrolla uno de los castigos más terribles que se pueden leer en el Antiguo Testamento: la matanza de los primogénitos ordenada por Jehová:

“Y Jehová dijo a Moises: Una plaga traere aún sobre Faraón, y sobre Egipto; despues de la cual el os dejará ir de aquí; y seguramente os echará de aquí del todo. Habla ahora al pueblo y que cada uno demande a su vecino, y cada una a su vecina, vasos de plata y de oro. (...). Y dijo Moises: Jehová ha dicho así: A la media noche yo saldre por medio de Egipto. Y morirá todo primogenito en tierra de Egipto, desde el primogenito de Faraón que se sienta en su trono, hasta el primogenito de la sierva que está tras la muela; y todo primogenito de las bestias. Y habrá gran clamor por toda la tierra de Egipto, cual nunca fue, ni jamás será. (...). Y habló Jehová a Moises y a Aarón en la tierra de Egipto, diciendo: Este mes os será principio de los meses; será este para vosotros el primero de los meses del año. Hablad a toda la congregación de Israel, diciendo: En el diez de aqueste mes tóme-se cada uno un cordero por las familias de los padres, un cordero por familia: (...). Pues yo pasare aque-lla noche por la tierra de Egipto, y herire a todo primogenito en la tierra de Egipto, así en los hombres como en las bestias: y hare juicios en todos los dioses de Egipto. YO JEHOVÁ. Y la sangre os será por señal en las casas donde vosotros esteis; y vere la sangre y pasare de vosotros, y no habrá en vosotros

plaga de mortandad, cuando herire la tierra de Egipto. Y ese día os ha de ser en memoria, y habeis de celebrarlo como solemne a Jehová durante vuestras generaciones: por estatuto perpetuo lo celebrareis. (...). Y Moises convocó a todos los ancianos de Israel, y díjoles: (...) Y cuando os dijeren vuestros hijos: ¿Que rito es este vuestro? Vosotros respondereis: Es la víctima de la Pascua de Jehová, el cual pasó las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a los Egipcios, y libró nuestras casas. Entonces el pueblo se inclinó y adoró. Y los hijos de Israel se fueron, e hicieron puntualmente así; como Jehová había mandado a Moises y a Aarón. Y aconteció que a la media noche Jehová hirió a todo primogenito en la tierra de Egipto, desde el primogenito de Faraón que se sentaba sobre su trono, hasta el primogenito del cautivo que estaba en la cárcel, y todo primogenito de los animales.”

¿Qué es lo que se lee aquí?: la inauguración del ritual de la Pascua judía, aquello que actualmente se denomina *Pesaj*: un memorial, un recordatorio, un relato de la salida de Egipto que se le narra a los niños judíos con un doble y esencial objetivo: para que nunca olviden que fueron esclavos y, más importante aún, para que nunca olviden que la libertad no es algo dado, sino un trabajo, una labor empecinada, rigurosa y árida.

Asimismo, esta es la base de lo que se llama “el territorio de la Torah”, de la Palabra, concepto al que conviene dedicarle un párrafo, por más breve que sea. Los judíos fueron condenados a la diáspora, una palabra que en hebreo deriva del verbo “dispersar”: los judíos fueron dispersados por el mundo como ceniza, lo que los unió fue el territorio de la Torah. Como desarrollan muchos exégetas judíos

Centre ellos, Morris Adler en un libro imprescindible: *El mundo del Talmud*, publicado en castellano por Eudeba), los judíos son el único pueblo que no se fundó a partir de la posesión de una tierra, sino de un libro, vale decir, fueron aunados, reunidos y convocados a partir de la Palabra; no en vano, tal como enuncia Juan, en el principio era el Verbo.

Vale la pena reiterar que este Jehová no puede ser analizado a la luz de Adonai ni a la luz, siquiera, de un concepto elemental de la justicia terrena en la medida en que el pueblo egipcio, finalmente, no es responsable de los actos del Faraón y sin embargo es igualmente castigado en todos sus primogénitos.

Pero es esencial entender en profundidad el alcance trascendente de esta metáfora. En esta gran metáfora, el pueblo de Israel es cualquier pueblo y el Faraón es la cifra y la clave de cualquier poder dominante: esta es la metáfora de la liberación, que resulta de vana lectura y débil intelección si no se la desplaza a un sentido más abarcador: los pueblos se liberan luego de pasar por un gran dolor. Si se realizara un análisis político de la metáfora de la libertad se concluiría sin hesitar que la libertad siempre costó mucho, siempre costó demasiado: costó sangre en gran parte de la historia de la humanidad: ya sea para la India emerger del sometimiento del Imperio Británico o para Sud-áfrica sacudirse el yugo del *apartheid*; los ejemplos podrían multipli-carse con facilidad; para acceder a la libertad siempre fue necesario un intenso aprendizaje del dolor.

En el momento en que, finalmente, el pueblo de Israel sale de las tierras de Egipto, ese pueblo, y esto es fundamental precisarlo en su más hondo alcance para entender los sucesos posteriores que se desarrollan en el *Éxodo*, tiene la cultura del faraón, con lo cual se quiere decir que en ese pueblo se halla arraigada una característica inmanente: ser esclavo, lo cual es absolutamente lógico: la sensación de dominio está naturalizada. Es un pueblo que sale confundido después de haber pasado por el trance de un baño de sangre (la eliminación de los primogénitos egipcios), no sabe dónde va, ignora qué hay detrás del Mar Rojo. En suma, es el pueblo de la incerteza, carente de la fe de Moisés y sin la posibilidad de diálogo que tiene Moisés con Dios; la única imagen de certeza que posee es la única que conoce: la figura del faraón. Por eso es un pueblo que siempre mira para atrás, dirige la vista hacia lo que dejó, contempla el pasado, por más desdichado que éste haya sido: esta es la gran metáfora del miedo a la libertad que en nuestro tiempo ha tomado y desarrollado de modo brillante Erich Fromm en *El miedo a la libertad*. La libertad, tanto en el sentido de concepto teórico como en el sentido de puesta en acto, siempre supone la incerteza y la responsabilidad por los actos, tanto en lo individual como en el plano colectivo. Libertad y responsabilidad, y la carga de angustia que ello conlleva, son conceptos en íntima relación de contigüidad, siempre van juntos, es desde ahí que se puede entender la célebre frase sartreana: "El hombre está *condenado* a la libertad"; una condena que supone un doble sentido: genera angustia, pero es inevitable. Por ello la esclavitud es cómoda: alguien (el amo hegeliano de la relación dialéctica entre amo y esclavo) siempre pien-

sa y decide por uno; el esclavo se queja, se incomoda y se revuelve en el seno de su esclavitud, pero son gestos que están atravesados por la inacción: nada hace por salir, nada hace por acceder a aquello que lo va a situar frente a frente con la angustia y la responsabilidad: ser libre. La situación del pueblo judío encierra también una parábola abarcadora de lo que es la condición humana: no sabemos, nunca sabemos, si vamos a cruzar el Mar Rojo e ignoramos si detrás está el Monte Sinaí o la pura nada, pero ser libres es tomar para sí el ries-go infinito de cruzarlo aun ignorando lo que puede haber más allá. No es gratuito que la pregunta preeminente y casi excluyente del es-clavo liberado sea: y ahora, ¿qué hacer?, en esta interrogación está encerrada la mirada para atrás, la turbia nostalgia por una situación desdichada pero conocida, naturalizada, hecha carne en el sujeto. La cura para la incerteza es mirar para adelante, pero conservando la memoria.

¿Qué es lo que alienta en Moisés, a diferencia del pueblo al que guía?: Moisés tiene una certeza interior y tiene fe: la certeza puesta en la fe. ¿Qué es lo que desea ese pueblo alentado por la incerteza y la nostalgia de la esclavitud?: algo que sustituya a la figura del faraón, algo que se parezca a un dios; de este modo se entiende la construcción del becerro de oro, un becerro que es una metáfora inequívoca de una sola cosa: la idolatría. Toda idolatría está ligada a la magia de la peor estirpe, al fetichismo, y alejada de cualquier tipo de conducta. Y asimismo, toda situación de empoderamiento que no esté ligada a los principios y a los valores es, esencialmente, idolátrica. En este marco

conceptual, no puede dejar de imponerse una conclusión que no por melancólica e indeseada deja de ser cierta: Argentina es una sociedad idolátrica.

El pueblo de Israel construye un becerro de oro porque deja de creer, y deja de creer por impaciencia: Moisés asciende al Monte Sinaí para recibir instrucciones de Jehová (allí le son dadas las tablas con los diez mandamientos), tarda en bajar, y en el capítulo 32 del Éxodo el pueblo de Israel habla con Aarón:

“Mas viendo el pueblo que Moises tardaba en descender del monte, allegóse entonces a Aarón, y dijeronle: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros; porque a este Moises, aquel varón que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos que le haya acontecido. Y Aarón les dijo: Apartad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, y de vuestros hijos, y de vuestras hijas, y traedmelos. Entonces todo el pueblo apartó los zarcillos de oro que tenían en sus orejas, y trajeronlos a Aarón: El cual los tomó de las manos de ellos, formólo con buril, e hizo de ello un becerro de fundición. Entonces dijeron: Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto. (...). Entonces Jehová dijo a Moises: Anda, descende, porque tu pueblo que sacaste de tierra de Egipto se ha corrompido. (...). Dijo más Jehová a Moises: Yo he visto a este pueblo, que por cierto es pueblo de dura cerviz: Ahora, pues, dejame que se encienda mi furor en ellos, y los consuma: y a ti yo te pondre sobre gran gente. Entonces Moises oró a la faz de Jehová su Dios, y dijo: Oh Jehová, ¿por que se encenderá tu furor en tu pueblo, que tú sacaste de la tierra de Egipto con gran fortaleza, y con mano fuerte? (...). Entonces Jehová se arrepintió del mal que dijo que había de ha-

cer a su pueblo. (...) Y aconteció, que como llegó él al campo, y vio el becerro y las danzas, enardeciósele la ira a Moisés, y arrojó las tablas de sus manos, y quebrólas al pie del monte. (...). Entonces volvió Moisés a Jehová, y dijo: Ruégote, pues este pueblo ha cometido un gran pecado, porque se hicieron dioses de oro, que perdones ahora su pecado, y si no, ráeme ahora de tu libro que has escrito. (...). Y Jehová hirió al pueblo, porque habían hecho el becerro que formó Aarón.”

Resulta esencial entender que en esa relación de amor y justicia –que es, en rigor, una tríada: Dios-Moisés-el pueblo de Israel-, lo que Dios dice es: “Yo los perdono, pero no los dejaré sin castigo”, esta es la razón por la cual el pueblo de Israel errará durante cuarenta años por el desierto. Arribamos aquí a uno de los grandes temas morales, políticos y filosóficos del siglo XX: la relación entre el perdón y la justicia. La justicia es independiente del perdón. El perdón es un acto de amor individual que resulta independiente de dos justicias: la justicia divina y la justicia civil. El dolor es el sentimiento humano que impide perdonar, y es necesario perdonar al menos por una sola razón: se perdona para liberar y liberarnos del dolor. “Yo perdono, pero no los dejaré sin castigo ni justicia”, es a partir de esta sentencia divina que se puede entender en cabalidad un concepto: el concepto del amor, eso es el amor.

La justicia, resulta obvio pero no por ello hay que dejarlo de subrayar, no es venganza; las diferencias entre una y otro no son apreciables, sino abismales. La justicia, en su consumación y desarrollo, reconoce un fin; la dinámica de la venganza es cíclica: un acto homicida pre-

cede y anuncia otro acto homicida, y otro, y otro, y otro; la justicia clausura, la venganza se mueve sobre una cinta sinfín.

No se puede ilustrar mejor estos conceptos que, si se me permite, referir una anécdota de carácter personal: cuando estuve en Sudáfrica, mantuve un diálogo en el Partido del Congreso con un sudafricano joven, de origen malayo, que llevaba puesta una remera con la imagen del Che Guevara. No pude menos que preguntarle: ¿Por qué perdonaron? Me respondió de un modo sencillo, conciso y demoledor: "Porque queríamos la paz." La causa del Partido del Congreso era inequívocamente justa de toda justicia, pero arribaron a ella violando de modo brutal derechos humanos básicos, ajusticiando, incluso, a compañeros de militancia y lucha. A partir de allí, en Sudáfrica se implementa algo que ellos denominaron "justicia de restauración": se amnistiaba a aquellos que confesaban públicamente, por radio, sus crímenes y sus excesos. ¿Cuándo, pues, en qué momento se curan los integrantes del Partido del Congreso?: cuando confiesan que ejecutaron compañeros. El olvido siempre es un recuerdo imborrable, y ese recuerdo imborrable es el que impide la confesión y, en consecuencia, la sutura de esa herida que parece destinada a permanecer abierta hasta el fin de los tiempos. Si uno perdona, se puede perdonar, uno puede perdonar-se. En este sentido, la experiencia sudafricana fue profunda y eminentemente liberadora tanto para los unos como para los otros. Puesto que, al fin y al cabo, qué es el *Amén*, cuál es el alcance más hondo de la palabra *Amén*: es la pelea por la verdad y la justicia, y esa pelea deriva en la paz. Por ello aquí no estamos analizando

libros de religión o de observancia, sino textos de sabiduría política.

Para implementar la justicia y abolir la venganza resulta necesario de toda necesidad encontrar en el inconsciente colectivo, pero también en el consciente individual, la estatura del otro como semejante, como reconocimiento mío y personal; sólo el lenguaje construye al otro en la medida que sólo no mintiendo se respeta al otro, al otro como instancia del sujeto y no como instancia objetual que se usa y se descarta. A propósito de esto, nada más recomendable que recordar un fragmento del poema *Piedra de sol*, de Octavio Paz, que alude de modo inmejorable a la relación con el otro:

la vida no es de nadie, todos somos
la vida –pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos-,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia

Carrío, Elisa

Humorismo y Ebertad. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EElisa Carrío , 2013.

156 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-45290-0-8

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

Fecha de catalogación: 05/12/2013