

#31

DAR TESTIMONIO POR EL OTRO, PALABRA DE LEVINAS: EL CASO DE *ATONEMENT* DE IAN McEWAN

Nicolás de Navascués

Universidad de Navarra

<https://orcid.org/0000-0001-5894-7561>

Artículo || Recibido: 08/02/2024 | Aceptado: 09/05/2024 | Publicado: 07/2024

DOI 10.1344/452f.2024.31.12

ndenavascue@alumni.unav.es

Ilustración || © Myra A. Wiggins, *Looking seaward*, 1889. Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/2004675060/>. World Digital Library.

Texto || ©Nicolás de Navascués – Licencia: Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional de Creative Commons





Resumen || Tras la resaca de la publicación de los inéditos levinasianos, ha llegado el momento de dar cuenta de manera más pausada de la fecundidad del pensar de Emmanuel Levinas acerca de la literatura. En este artículo reflexiono acerca de la categoría de «testimonio» para tratar de dar cuenta de la contradicción de testimoniar por el otro, y escojo como objeto de estudio *Atonement*, una novela de Ian McEwan. El testimonio se debe vincular con la responsabilidad para ser *justo*, y así mostrar qué puede ser una teoría de la literatura ética que no sea «meramente» humanista.

Palabras clave || Filosofía y literatura | Filosofía de la diferencia | Literatura ética | Hermenéutica | Ian McEwan | Emmanuel Levinas

Donar testimoni per l'Altre, paraula de Levinas: el cas d'*Atonement* d' Ian McEwan

Resum || Havent passat la ressaca de la publicació dels textos levinasians inèdits, ha arribat el moment de pensar de forma més pausada la fecunditat del pensament d'Emanuel Levinas al voltant de la literatura. En aquest article reflexiono al voltant de la categoria de «testimoni» per intentar explicar la contradicció de testimoniar per l'altre, i escullo com objecte d'estudi *Atonement*, una novel·la d'Ian McEwan. El testimoni s'ha de vincular amb la responsabilitat per ser *just*, i així mostrar que pot ser una teoria de la literatura ètica que no sigui «merament» humanista.

Paraules clau || Filosofia i literatura | filosofia de la diferència | literatura ètica | hermenèutica | Ian McEwan | Emmanuel Levinas

**Bearing Witness for the Other, According to Levinas:
Ian McEwan's *Atonement* as a Case in Point**

Abstract || In the wake of the publication of Levinas's unpublished works, the time has come to give a more thoughtful account of the fertility of Emmanuel Levinas's thought on literature. In this article, I reflect on the category of "testimony" in an attempt to address the contradiction of bearing witness for the other, and I examine Ian McEwan's novel *Atonement* as my object of study. Testimony must be linked to responsibility in order to be *just*, thereby demonstrating what an ethical theory of literature could be, one that is not "merely" humanistic.

Keywords || Philosophy and Literature | Philosophy of Difference | Ethical literature | Hermeneutics | Ian McEwan | Emmanuel Levinas

0. Introducción

*Mais tout survivant des
massacres hitlériens –fût il juif– est
Autre par rapport aux martyrs. Par
conséquent responsable et incapable
de se taire. [...] Impossible de se taire.
Obligation de parler (Emmanuel
Levinas, *Difficile liberté*).*

Con la llegada de este siglo, desembarcaron en los estudios literarios algunas corrientes que parecían abandonadas. Entre ellas, ha sido fundamental una recuperación humanista del sentido ético de la literatura a comienzos de los años 2000¹. Quizá el representante por excelencia de esta corriente haya sido Antoine Compagnon, que, en *La littérature, pour quoi faire?* (2007)², defendía el valor moral de la literatura, ya no de manera sustancial, sino haciendo una «propuesta débil» acerca de la formación que proporcionaba. Entre la Escila del humanismo de la *Bildung* clásica, en que la literatura podía salvarnos, y la Caribdis de la inutilidad absoluta de la literatura, en que había que desechar la literatura por incapaz de suscitar nada en el sujeto humano, la posición de Compagnon parecía apta para recordarnos que los textos nos permiten quizá no mirar mejor, pero sí mirar *más*.

Esta distinción es central. «Mirar más» (ya no «mirar mejor», pues sabemos del íntimo vínculo entre cultura y barbarie, nosotros, hijos del siglo XX) indica que se trata de una capacidad para ampliar los horizontes vitales y morales (propuesta ya por el Kundera de *El arte de la novela* (2007)) que pretende hacer justicia a la antropología del ser humano moderno. Pues si nuestra modernidad se caracteriza por la relación con el texto, es necesario salvar el barco de Ulises entre las mencionadas Escila y Caribdis. Escila, porque como ya nos indicara Wolf Lepenies (2008), quien pretende salvar a su comunidad a través de la cultura queda a merced de la barbarie política³. Caribdis, porque una vez el texto se ha asentado en nuestros cuerpos, resulta difícil querer expulsarlo por completo: *il n'y a pas de hors-texte*, nuestras vidas están atravesadas por el texto (también cuando hacemos explotar el canon, pues esto no expresa otra cosa que nuestro deseo de *más* texto). Por eso, esta teoría humanista debilitada concluye que, si la literatura no nos hace mejores, sí que nos proporciona elementos que, junto al desarrollo de otras virtudes (especialmente la empatía, como ahora veremos), nos acercan a ideales de humanidad, ciudadanía y convivencia⁴.

Es precisamente esto lo que se ha querido indicar con el «ethical turn» en la obra del escritor británico Ian McEwan (Schemberg, 2004: 28). Si por sus primeras narraciones fue llamado *Ian Macabre*, haciendo un juego con lo macabro de sus textos, cerca del cambio de siglo el escritor británico se convirtió en un hombre que definió su concepción de la novela de este modo:

<1> Para un estudio que sopesa las posibilidades de esta propuesta siendo consciente de los peligros y limitaciones, véase Puidoyeux (2018). Amiel Houser (2021: 239) cita como representantes de esta corriente (a la que denomina neohumanismo) a Nussbaum y a Namwali Serpell. No se confunda con el neohumanismo americano de principios del siglo XX, del que Eliot sería el nombre más conocido; tampoco con el neohumanismo alemán de principios del siglo XIX, con Niethammer y Humboldt a la cabeza. Estas posiciones son más ambiciosas y «sustancialistas» que la que aquí trato de presentar con Compagnon. Sobre estas y otras cuestiones puede consultarse el volumen *Humanisms, Posthumanisms & Neohumanisms* (2008) de *Annali d'Italianistica*, especialmente el artículo de Giovanna Faleschini Lerner.

<2> Si bien ya en *Le démon de la théorie* (1998) estaba planteado su proyecto crítico: después de la crisis de la historia de la literatura llegó el tiempo de la teoría, pero ahora sonaba el clamor de las campanas, y se anunciaba el auge de la crítica, una crítica del sentido común.

<3> La investigación histórica de Lepenies debe, a mi juicio, ser complementada y reforzada desde el punto de vista de la filosofía política a través de una obra como la de Hannah Arendt, que ya alertó de las tragedias de la ignorancia política de esa «nación tardía» que había generado como cumbre de la humanidad un ideal humanista, sin querer mancharse las manos en la construcción de las instituciones que posibilitarían una vida en común. En términos de historia de la literatura, también es sumamente relevante recordar la tesis implícita que recorre *Mimesis* de Auerbach (2017): los alemanes han querido expulsar la realidad cotidiana de sus textos, solo para encontrarse con que después de echarla por la puerta había entrado por la ventana, con todas las tragedias que sabemos asociadas a esta vuelta.

[it is not about] teaching people how to live but about showing the possibility of what it is like to be someone else. It is the basis of all sympathy, empathy and compassion. Other people are as alive as you are. Cruelty is a failure of imagination (cit. en Kellaway, 2001).

La imaginación, facultad tradicionalmente asociada a un ámbito estético separado de la ética, se encuentra aquí situada en el centro de la vida moral. Esta idea, que tomó fuerza hace unas décadas (baste pensar en el Eco de *Apocalípticos e integrados* (2021), que defendía la posibilidad de generar objetos estéticos con capacidad de evocar y de invocar imaginarios alternativos y revolucionarios), es la culminación de esta teoría humanista debilitada de la literatura: podemos aprender sobre nosotros mismos y sobre nuestra relación con los demás, pues si bien no recibimos preceptos ni construimos una naturaleza trascendental preexistente, leemos las tragedias de otros y otras que nos permiten comprender que aquellos con quienes compartimos nuestras vidas son tan frágiles y desgraciados como los personajes con los que empatizamos.

Esta noción de humanismo llega, paradójicamente, tras los debates filosóficos que se produjeron en Europa por lo menos desde 1930, y especialmente en las décadas del 40 (Sartre-Heidegger), 50 (el auge del estructuralismo), 60 (Althusser y el antihumanismo marxista, Foucault y la muerte del sujeto). Entre estas borraduras del sujeto y críticas a un humanismo que por universalista no hacía justicia a la pluralidad de los seres humanos⁵, un pensamiento emergía como voz disonante: el humanismo del otro hombre de Emmanuel Levinas. Frente a la catástrofe, la respuesta no es el nihilismo; frente a la destrucción de la humanidad, la respuesta no es menos humanismo. Pensar tras la Shoah quiere decir recuperar la posición de la ética como filosofía primera (Levinas, 2015): como preocupación por el otro. Un auténtico humanismo.

Así, mi hipótesis es que no es la consideración del propio McEwan acerca de lo que su literatura significa la que puede llevar más lejos una lectura de su novela. Texto eminentemente moral, *Atonement* se presta a la confrontación entre un humanismo heredero de la Ilustración y un humanismo radicalizado, que niegue por falso el universalismo de la Modernidad, pero afirme la posibilidad de una verdad del humanismo. Creo que la filosofía de Emmanuel Levinas, el pensador extranjero que introdujo la palabra hebrea en el discurso griego, nos permite iluminar el texto de *Atonement* de una manera novedosa y original. Principal representante del giro ético de la filosofía francesa, su teoría de la subjetividad marca como el origen de la ética no la capacidad de unirse al otro por acto alguno de empatía, sino precisamente el acto de la *diferencia*, de la separación (santidad significa originalmente separación), de la irreductible pluralidad y distinción entre el Mismo y el Otro. Esta teoría de la subjetividad nos lleva hasta posiciones radicales que, de ser cierta mi hipótesis, sitúan la poeticidad de *Atonement* en una nueva perspectiva.

<4> El representante filosófico por excelencia sería Paul Ricoeur, proponente siempre de las terceras vías (y de la vía larga): entre el *cogito* cartesiano y la eliminación nietzscheana del sujeto, un sujeto que se conoce solo mediatamente, a través de los signos y de los otros.

<5> El texto fundamental que se debe consultar para reconstruir este antihumanismo es Geroulanos (2010).

Este trabajo se enmarca en el contexto de la ola intelectual que se produjo tras la publicación de los textos inéditos de Levinas, especialmente de aquellos relacionados con la literatura (2013b). Tras un entusiasmo enorme, podemos empezar a beneficiarnos de conclusiones más medidas. Especialmente, como resume Séan Hand (2019: 529), podemos subrayar que las referencias literarias en la obra levinasiana están situadas para quebrar la autosuficiencia del lenguaje y el discurso filosófico. E incluso si sabemos, como Levinas ha repetido una y otra vez, que la literatura (las «literaturas nacionales») son una extensión del Libro de los Libros, la Biblia, tener entre manos manuscritos de novelas escritas por Levinas dota de una carta de naturaleza a la literatura que durante mucho tiempo fue, como mínimo, ambivalente, por las propias críticas del filósofo lituano al arte (véase «La réalité et son ombre» en Levinas, 2021c).

Así, a lecturas de McEwan como la de Fraser (2013), que lee la novela desde la experiencia de clase, de la que provendrían las injusticias y desigualdades narradas, o la que subraya el problema de la autoría y el desdoblamiento (Ingersoll, 2007), además de la que recupera el problema de la culpa y el crimen imprescriptible (Letissier, 2011), podemos añadir la del problema del testigo: dar testimonio (moral) por el Otro, y, además, siendo el propio testigo culpable.

La conexión entre McEwan y Levinas ya ha sido tratada por algunos autores y algunas autoras. Existen dos posiciones diferentes, específicamente ante *Atonement*, en estos estudios. De un lado, O'Hara (2011) y Finney (2004) han sostenido que la visión ética de la novela reside en el proceso gradual de aprendizaje en la capacidad imaginativa de la perspectiva interna de los otros que la protagonista y autora, Briony Tallis, va desarrollando hasta lograr completar. Por otro lado, Tammy Amiel Houser (2021) ha subrayado tajantemente la separación entre la ética y la estética, destacando que el desarrollo estético no lleva necesariamente a crecimiento ético alguno. Por el contrario, la investigadora lee *Atonement* de manera paradójica e irreductible, tratando de encontrar los puntos en los que podemos observar el característico enigma del Otro que arranca al Ego de su orgullo y el dominio imperialista que lo caracterizan, generando una infinita responsabilidad.

Mi interpretación está entre estas dos lecturas. Por un lado, asumo una cierta perspectiva aporética, crítica con la labor de escritura de Briony. Por otro lado, trataré de apuntar los momentos en los que, quizá a pesar de Briony, y probablemente a pesar del propio McEwan, podemos encontrar trazas de una responsabilidad infinita hacia el Otro.

Desplegaré mi lectura a partir de la noción del *testimonio*. Esto implica preguntarse por el carácter de esta actividad y por la clase de sujeto que *puede* realizarla. Pero antes tenemos que ver qué clase de dispositivo literario tenemos entre manos, y resumiré brevemente la trama de *Atonement*. A continuación, haré un esbozo del proyecto

filosófico levinasiano, y de los conceptos centrales para manejar el tema que nos ocupa: el testimonio y la responsabilidad. Esto nos permitirá cruzar las imágenes y problemas de McEwan con los conceptos de Levinas: seleccionaré las escenas, lugares textuales, y conceptos centrales para tratar de leer el texto de McEwan junto a la filosofía levinasiana.

1. *Atonement*, una introducción

El testimonio, como tal, es un dispositivo formal que no exige de suyo un apoyo, un sustento material concreto. El testimonio se dice (y se hace) de muchas maneras. Se puede testimoniar, como ocurre en el cuento de Flannery O'Connor «Parker's Back», a través de un tatuaje en la espalda. Podemos testimoniar, también, a través de un cuadro, una obra artística, como el «Guernica» de Picasso. Podemos componer una obra musical, como Messiaen y su *Quatuor pour la fin du temps*. Y, sin duda, podemos realizar un documento visual tan impactante como *Shoah*, de Lanzmann, que tanto gustaba a un historiador preocupado por la memoria como Pierre Vidal-Naquet.

En este caso nos ocupa algo más clásico: un texto literario. Como el poema de Tennyson acerca de la guerra de Crimea, «The Charge of the Light Brigade», como *Se questo è un uomo*, por ir acercándonos más al particular testimonio característico del siglo XX, nos ocupamos de la justicia de la escritura, o del testimonio sobre la injusticia a través de la palabra. Así, me concentro, en este artículo, en *Atonement*, de Ian McEwan. Escrita en los albores de nuestro siglo, narra las vicisitudes de una familia británica desde los tiempos de la preguerra (1935) hasta nuestros días (los años noventa). Se trata de un texto especialmente interesante porque nos pone ante un sujeto que tiene el deber de expiar por otros sujetos concretos, y que repara la sangre derramada en vida con la tinta vertida en el texto.

A lo largo de la novela, asistimos a un ejercicio narrativo que nos apela y sorprende en varias ocasiones. Como es habitual en McEwan, el curso de la historia se concentra y se expande a partir de una crisis repentina, que determina el devenir de la narración. En este caso, es el primer capítulo el capítulo nuclear de la novela: se nos cuenta que, entre uno de los miembros de una familia aristócrata inglesa, los Tallis, y un chico que es el hijo de una empleada de la casa, Robbie Turner, surge el amor. McEwan juega con diversas técnicas literarias, y transita entre los puntos de vista de los enamorados y la narradora-espectadora. Los protagonistas son Cecilia Tallis, una joven recién graduada de Cambridge, su hermana Briony y Robbie Turner. Cecilia y Tallis viven un enamoramiento súbito, que se materializa en una escena silenciosamente erótica: ante una fuente en la casa, forcejean por llenar un jarrón de agua, y el jarrón se acaba cayendo a la fuente. Ella se desnuda, hasta quedarse en ropa interior, y se lanza al agua. Él la contempla. Briony, que tiene 13 años y una imaginación desbordante, y es una escritora en ciernes, lo

observa todo desde una ventana. Robbie escribirá una carta erótica a Cecilia, que Briony abrirá sin permiso, y que le llevará a creer que Robbie es un maníaco sexual. Más tarde, Robbie y Cecilia se declaran mutuamente su amor, y tienen una intensa escena sexual en la biblioteca de la casa. Para su desgracia, Briony entra en la biblioteca, y cree que se trata de una violación.

Durante la cena posterior, los primos gemelos de los Tallis, de 9 años, se escapan de la casa. Estos, junto a su hermana adolescente Lola, están de visita en casa de los Tallis porque sus padres se acaban de divorciar. Todos salen a buscar a los gemelos en una noche oscura, y la escena que sella el futuro de sus vidas ocurre entonces: Briony ve a una sombra masculina violando a su prima Lola, hermana mayor de los gemelos. Su imaginación le lleva a afirmar tajantemente que se trataba de Robbie. Lola no lo niega, y Robbie acabará siendo condenado a la cárcel.

Durante la segunda parte de la novela, que se desarrolla en 1940, asistimos a unos días de Robbie como soldado británico en Francia durante la segunda guerra mundial. Concluye con Robbie saliendo de Dunkerke, o eso parece, hacia Inglaterra.

En la tercera parte aprendemos que en ese mismo 1940 Briony ha crecido, está trabajando como enfermera y sabe que no fue Robbie quien violó a Lola, sino Paul Marshall, un magnate millonario amigo de su hermano León que cenaba aquella noche en su casa. Lola y Paul se casan, y Briony asiste a la boda, pero es incapaz de levantarse durante la ceremonia para decir la verdad. Más tarde, va a ver a su hermana, también enfermera, para pedirle perdón y decirle que va a reparar lo que destruyó. Se encuentra a su hermana junto a Robbie, que ha vuelto de Francia. Robbie y Cecilia se niegan a perdonar a Briony, que promete que hará todo lo posible por restaurar la justicia.

Finalmente, en el Epílogo descubrimos que la escritora de la novela que hemos leído es la propia Briony, con 77 años, que en el Londres de 1999 se propone *contar la verdad*. El libro no se puede publicar hasta que Lola y Paul Marshall mueran, y a Briony le han detectado una demencia vascular. Su expiación consiste, finalmente, en la escritura del libro. Además, nos cuenta que en realidad Robbie nunca volvió de Francia, sino que murió de una septicemia allí, y que Cecilia murió en un bombardeo en Londres. Nunca se reencontraron, y el único tiempo que pasaron fue una media hora, tras la salida de Robbie de la cárcel, antes de su enrolamiento.

Nuestra testigo, Briony, es testigo de principio a fin. Esta conciencia, el hecho de que no es testigo solo al final, ni con el comienzo de la escritura, sino que su propia maldad está marcada por un testimonio, implica que hay que calificar éticamente el testimonio. Ser testigo no es, en sí, la entrega hacia el Otro: también podemos recluirnos en nosotros mismos, y destruir la posibilidad de dar nuestra palabra a aquel que no puede pronunciarla.

Así, podemos subrayar nuestra consideración básica del testimonio: se trata de un acto, una actividad, que requiere un sujeto, una subjetividad. El testimonio sin sujeto es una voz que no se puede asociar a un cuerpo. El testimonio no se realiza de una vez por todas, sino que se vive, y se vive como un deber. Se enuncia a cada instante, también en el silencio. Está grabado en el cuerpo, y es siempre una tortura. El testimonio es una catástrofe, y por eso el testimonio de la Catástrofe es el testimonio por excelencia.

2. Una filosofía del testimonio en una filosofía de la alteridad: Emmanuel Levinas

La cuestión del testimonio es, para la filosofía contemporánea, tan fundamental como compleja. Indudablemente, nos pone ante el problema del sujeto y de la constitución de la subjetividad, como bien ha escrito Agamben (2014): se da testimonio de la imposibilidad de testimoniar. Si es suficientemente complicado, y así se diagnosticó especialmente desde los años 80, contar la tragedia por el otro, lo es más aún en una filosofía que quiere otorgar la primacía y la palabra a una alteridad a quien la mismidad tiene el deber de escuchar y responder.

La obra de Levinas es una puesta en cuestión de la tradición occidental que nos ha sido transmitida (Urabayen, 2004)⁶. Frente a la ontología, Levinas plantea resituar la ética como filosofía primera. El ser no tiene un sentido, es anónimo, neutral, y violento (Levinas, 2013). El sentido aparece con el otro ser humano. Por eso, en lugar de privilegiar los modos cognoscitivos, el saber objetivo y el conocimiento, Levinas pondrá el énfasis en la irreductibilidad del encuentro con el otro ser humano.

Su filosofía, desarrollada durante muchas décadas, se forja en la escuela de la fenomenología para acabar separándose de ella. La vivacidad de sus escritos implica que su pensamiento no está nunca concluido: desde los primeros textos de los años 30 hasta los últimos de los 90, Levinas repiensa una y otra vez sus formulaciones, sus dianas, su diagnóstico de nuestra forma de estar en el mundo. De ahí que el camino levinasiano pueda entenderse o explicarse desde una idea gadameriana (Gadamer, 1996: 56): el trabajo del filósofo se resume en la búsqueda de un lenguaje propio. Y Levinas busca, busca sin cesar su lenguaje, su modo de expresar y romper con lo dado, creando una nueva lengua que sea un nuevo pensamiento. La forja de los conceptos (imaginar, inventar, crear nuevos conceptos es la definición que dan Deleuze y Guattari de la filosofía) es inseparable de la forja de las palabras. Así, las etapas de Levinas, más que etapas de pensamiento, son etapas de lenguaje.

Dentro de estas etapas de lenguaje, Levinas va exasperando su terminología, hasta llegar, en los años 70, a la que nos interesa especialmente: se trata del léxico del *otage*, *la substitution*, *la responsabilité infinie*, *la dénucléation*, *l'obsession et persecution par*

<6> Por supuesto, toda somera introducción a Levinas obvia grandes cuestiones. Me remito a las diferentes corrientes interpretativas como muestra de sus temas: la que destaca su filiación con la fenomenología (véanse los estudios consagrados al autor en Levinas, 2000), la que se remite a su judaísmo (Banon, 2022) y a la tensión que genera entre palabra religiosa y palabra filosófica (Chalier, 1995), su vínculo con las filosofías del diálogo (Urabayen, 2016), su fecundidad para el pensamiento utópico y la filosofía política (Abensour, 2006), etc. Por no hablar de otras interpretaciones más alejadas, que entrarían en lo que se ha llamado «el efecto Levinas» (Alford, 2004): la capacidad de los textos de Levinas para decir lo que el lector quiera escuchar.

l'autre, etc. Dentro de este léxico, que tiene siempre como fin una comprensión adecuada del Infinito, del Otro y de la exterioridad, a sabiendas de que es imposible porque esta realidad es indecible, es donde aparece el concepto de testimonio.

No obstante, hablar de la filosofía del testimonio a partir de Levinas no es una idea clara en sí misma. Creo que tenemos que distinguir, por un lado, un uso técnico del concepto de testimonio por parte de Levinas, y por otro, una posible lectura y reconstrucción de la teoría levinasiana de la alteridad con vistas a proponer una filosofía del testimonio con usos, en nuestro caso, de crítica literaria. Esto no quiere decir, claro, que haya que distinguir tajantemente entre una y otra: el concepto técnico de testimonio es nuclear para la constitución de la subjetividad, o mejor, de la relación intersubjetiva entre el Mismo y el Otro, en Levinas.

En la obra levinasiana, el concepto técnico de testigo, y el acto de testificar, son introducidos especialmente a partir de *Autrement qu'être* (2021a). Allí, testificar e *illeidad* están vinculados: testificar implica una puesta del revés del sujeto, una alteración en que aparece la identidad como problemática. Narrar *como* testigo, testificar, es la muestra de que el Yo no es autónomo, no tiene su comienzo ni su fin en sí mismo, y tiene una dependencia absoluta de la exterioridad. El testigo no es un sujeto fuerte, un Yo cerrado con una identidad sustancial. El testigo se ve, precisamente, puesto en cuestión con el acto de testificar. He ahí la paradoja del testigo⁷.

Esta paradoja solo se entiende en conexión con la crítica que realiza Levinas continuamente contra la tradición. La filosofía, desde Grecia, nos ha enseñado que la opinión no es más que una mera *doxa*, ajena a la auténtica *episteme*, incapaz de cristalizar en concepto o de tener valor de verdad. Levinas rechaza esta idea objetiva, para volverse hacia la subjetividad implícita en el testimonio⁸. Hace falta recuperar la capacidad de escuchar la palabra del Otro, palabra no dicha, para enunciar nuestra responsabilidad.

Y es que el testimonio, para Levinas, es una voz, una voz personal, una voz con un lenguaje sin palabras —lo que Levinas denomina *Dire*, diferenciado de *Dit*—. Esta voz, un suave murmullo no articulado y sin embargo más profundo que toda palabra de un lenguaje artificial, es, paradójicamente, la fuente de sentido primigenia de lo humano. «Le témoin est celui qui répond à cette voix mais —et c'est essentiel— sans savoir qu'il le fait, sans avoir le temps de la réflexion ou du retour à soi pour se dire qu'il accepte (ou refuse) d'être ce témoin», como dice Catherine Chalier (2007: 18).

Así, testificar es responder a una palabra enunciada desde una temporalidad an-acrónica: la existencia que me precede, esto es, la Alteridad. Esta alteridad es la huella del paso de Dios por la Tierra, por todo aquello que no poseo y que no me puede pertenecer. Por eso, todo testimonio es testimonio del Infinito, dice Levinas. Así, se separa de la idea tradicional de que el testimonio es meramente «la

<7> Olcèse (2021) distingue precisamente entre el testigo y el testimonio como cesura en la obra de Levinas.

<8> Cabe señalar aquí, por su proximidad, que la perspectiva levinasiana se diferencia de otros dos posibles acercamientos al problema: el cristianismo y el existencialismo humanista. En el caso cristiano, los elementos centrales son el Cristo encarnado que expía los pecados universales y que luego cada uno debe encontrar en su interior e, institucionalmente, la confesión de los pecados ante Dios. En cuanto al existencialismo, y tomemos como figura a Sartre, la cuestión es sumamente compleja: en cada acción uno no solo se está construyendo a sí mismo, sino que está generando los valores universales que ya no podemos encontrar escritos en ese Cielo abandonado. El arrepentimiento y la expiación tendrían que consistir, entonces, en una perpetua toma de conciencia de la labor ética en la que estamos sumergidos.

confession d'un savoir ou d'une expérience par un sujet» (Levinas, 1972: 103). Esta idea presupone que el ser es primigenio, y que no hay nada más allá (o más acá) del ser. Levinas derriba esta idea, y sitúa en la originariedad de la existencia humana la Infinitud del otro ser humano, del extranjero, y nuestra relación con él. Por eso el concepto primero, del que todo posterior testimonio se deriva, es el testimonio de lo Infinito. Testimoniar es dar gloria de lo Infinito. Ahora, no se piense que el Infinito es una realidad inefable que forma parte de una teología negativa incognoscible. Debemos aclarar esta cuestión con otra cita: «l'idée abstraite de Dieu est une idée qui ne peut pas éclairer une situation humaine. C'est l'inverse qui est vrai» (Levinas, 1994: 95). Este extraordinario atrevimiento de Levinas nos enseña que la responsabilidad por el otro es la relación con un Infinito que no podemos atrapar, que nos rebasa, que nos excede y que no permite siquiera ser tematizado. La única posibilidad es la de testimoniar, ni saber ni poseer: esta es la función por excelencia del testigo. La responsabilidad (hacia el otro ser humano) *testimonia* de nuestra relación con el Infinito.

Este el punto originario de la relación interhumana. Y esto tiene dos dimensiones: por un lado, que antes que la Verdad existe la pregunta por la justicia; por otro, que la interrelación no se da como en Hegel, en que el Otro existe para dar sustento al propio Yo, sino que el Otro nos provoca un desarme existencial. Estas dos ideas las podemos sustentar con dos citas de Levinas. La primera proviene de *Altérité et transcendance*: «la responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. [...] La première question dans l'inter-humain est question de justice» (2019: 146). La segunda, más importante aún, de *Totalité et infini*: «Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, «connaissance» ou «expérience» pure, *traumatisme de l'étonnement*» (2021e: 71). A mi juicio, es de este traumatismo del que da cuenta el testimonio. Testimoniar es dar palabra, palabra pura (un Dicho guiado por el Decir) de este Encuentro por excelencia.

Pero no se piense que este encuentro es pacífico, banal, bondadoso, pues está marcado por dos realidades simultáneas: la miseria del Otro y su grandeza, que es un mandato. El rostro, concepto con el que Levinas se refiere a la unicidad del Otro, está desnudo y, como tal, nos obliga antes de que podamos siquiera aceptar ser obligados. Nuestro deber para con el Otro no proviene de ningún contrato, sino de un pasado inmemorial. Y no es una responsabilidad, por tanto, solo por sí, sino una responsabilidad por el otro, *del otro*: incluso de aquello que no he cometido yo mismo, responsabilidad por los actos del otro. Este es el sentido último de la expresión levinasiana de la «sustitución por el otro». Por eso, Levinas, más que un filósofo de la memoria es un pensador de lo inmemorial, de ese «antaño profundo» (Valéry, 1966), del abismo que se abre ante nosotros, y no ante el mundo: ante ese mundo peculiar que es el Otro. La memoria es el recogimiento en sí, y se opone por eso a la trascendencia del

Otro. Y aquí reside el gran problema: ¿cómo hacer dialogar esta novela y esta filosofía? ¿No se trata esta novela de una defensa de la justicia de la memoria?

3. Lectura de *Atonement* desde la filosofía del testimonio

El testimonio no es, entonces, otra cosa que una respuesta, una respuesta sin palabras, silenciosa, pero que nuestra tradición ha determinado a través de dos palabras: «heme aquí» (Isaías 6, 8). Y la forma particular de este testimonio, que inevitablemente realizamos con palabras, palabras que deben ser desdichas una y otra vez para ser reconstruidas en su sentido más profundo, es la escritura de un libro.

A primera vista, y de manera explícita, el núcleo de la injusticia de Briony es su falso testimonio, su mentira. Provocado por un relato construido a priori⁹, y por un deseo de vivir en un mundo tal y como ella quiere/cree que sea/es, creo que es necesario hacer una reconstrucción total del personaje y del problema que nos ofrece. Para eso, hay que concentrarse en la primera y la última parte de la novela.

Desde el inicio, vemos que la personalidad de Briony es imperialista, egocéntrica, ególatra. «She was one of those children possessed by a desire to have the world just so» (McEwan, 2001: 4). Es llamada también «controlling demon»¹⁰. De hecho, las metáforas empleadas por McEwan son de ámbito bélico, como si de un general se tratara: sus juguetes, muñecas, figuritas, etc., «suggested by their even ranks and spacing a citizen's army awaiting orders» (McEwan, 2001: 5)¹¹. Su incapacidad para relacionarse con sus compañeros de juego en términos no jerárquicos da cuenta del interés fundamental de Briony: el poder. Ya en la primera parte, tras el fracaso de la representación de su drama, habla de su «godly power of creation» (McEwan, 2001: 76). Y fuera de su creación, se satisface al compararse con su prima y adquiere así «a sense of her own power» (McEwan, 2001: 118). El centro de la existencia es la capacidad para dominar a los demás y dirigir hacia sus propios deseos las acciones ajenas.

Las características de la subjetividad levinasiana son opuestas. Frente al control, la pasividad absoluta; no el ensalzamiento de la autonomía sino la dependencia y la entrega. Frente al deseo de dominio, desnucleación y entrega al Otro, a través de la duda previa a la aparición del discurso ontológico: ¿merezo mi sitio en este mundo? El *Da* del *Dasein*, ¿es justo? ¿O es, como ya había dicho Pascal, el carácter del Yo puramente *haïssable*? Esta puesta en cuestión de los elementos centrales de la modernidad (pensemos en Kant: libertad y autonomía, a los que Levinas opone la responsabilidad y la heteronomía), implica en el texto de McEwan que el ser que *debe* testimoniar está incapacitado para hacerlo: afectado de la alergia a la alteridad, cuando la *realidad*, compuesta de contingencias e imprevistos, le oponga su dureza, querrá huir, evadir su responsabilidad.

<9> Houser habla de la «sealed story» que Briony crea tras ver la figura alejándose de Lola (2021: 245).

<10> Un tiempo después, su madre hablará de que «Now the demons of self-consciousness and talent had struck her daughter dumb» (McEwan, 2001: 68). El demonio, como diría Baudelaire, es «l'obscur Ennemi qui nous ronge le cœur» (Les fleurs du mal, «L'ennemi», 1975). En este caso, el diablo no es otra cosa que una presunta «adulterez», la primacía del intelectualismo, y la conciencia del saber.

<11> En la literatura puede cumplir, satisfacer sus deseos: «A world could be made in five pages, and one that was more pleasing than a model farm» (McEwan, 2001: 7). Pero el mundo, el mundo ético, cuya (co) construcción nos concierne a todos, no se puede construir ni pensar en cinco páginas.

Es esta tensión, que atraviesa toda la novela, la que nos intriga profundamente. Lo interesante es que la contradicción se mueve en el interior de la escritura, que no es como piensan algunos críticos una fuente de aprendizaje ético, pero sí lo es el tratamiento que dará a su texto, a su forma de expiar. Texto y vida están tejidos y no pueden separarse. Esto es, inicialmente hay una voluntad de sistema que permea la existencia de Briony, perfecta heredera de la racionalidad occidental, y también su relación con la literatura. El sistema, forma por excelencia de la filosofía de lo Mismo y de la inmanencia, u onto-logía, es definido en *Noms propres* (Levinas, 1987: 9) como «parachevé, parfait, récusant ou englobant les différences qui semblent le trahir ou le limiter». A mi juicio, la transición psicológica no se produce tanto en los personajes como en el uso del texto, en la finalidad de la palabra. El testimonio no cambia en el interior del texto sino en la forma que adopta el texto. Si al principio de la novela Briony escribe textos perfectos, finalmente aceptará que dar testimonio es integrar todas las grietas, diferencias, secretos y oscuridades, hasta la asunción final de la alteridad: no vivir para ver publicada la obra.

Pues la premisa del epílogo es que Briony no verá concluido su testimonio¹². O, mejor aún: Briony concluirá su testimonio, pues para ser testigo, hace falta ser capaz de testimoniar sin seguridad de ser perdonado, de la expiación que permite suspirar tranquilos. La responsabilidad del yo hacia el otro, el *l'un-pour-l'autre*, que es el sentido definitivo de lo humano, es lo que falta en la vida de Briony, y lo que pretende reconstruir el texto. Al final, la novela no es otra cosa que una *dedicatoria* —con nombres propios, diríamos junto a Levinas— para aquellos a quienes se destruyó egoístamente¹³. El problema del regalo, como bien sabemos, no es solo el qué, sino el cómo. Encontrar el regalo justo, con el tono justo. Entregarse: para ti, por ti. Sin esperar nada a cambio.

Es lo que Levinas denominó *Oeuvre*. Escribir para publicar un texto que no sabremos cómo será recibido... una afrenta a la temporalidad sincrónica. Por eso hace falta pensar el tiempo de otra manera, y concebir el tiempo como un tiempo ético, como un tiempo mesiánico. Que Briony no vea el efecto de sus acciones, que nos entreguemos por entero para expiar y, sin embargo, nadie nos agradezca nada, nadie nos responda. Responder para que la conversación termine: responder al mandato original, a la palabra del Otro. Esa es la palabra de Levinas.

Pero la palabra de Levinas termina, como la palabra de Briony: «But now I must sleep» (McEwan, 2001: 372), dice en la última página. ¿Cómo no va a pensar el lector levinasiano, que ha leído una y otra vez la importancia de la vigilancia extrema, la vigilia, la preocupación incesante, día y noche, que aquí no hay más que un último gesto de egoísmo? ¿Cómo acabar con ese insomnio que está más allá del ser, con ese imperativo de «veiller au prochain»? No se puede agotar, digámoslo con nombre, Briony, y con apellido, Tallis, tu tarea en esta *historia*.

<12> Es en este punto donde más diferencias se pueden observar con respecto a una novela posterior de McEwan, *Operación Dulce* (2013). Si bien comparten elementos formales similares (una autoría sorpresiva al final, un elemento ético-performativo en la escritura), en muchos sentidos podemos atender a una relación en forma de quiasmo. La no simultaneidad con el texto, característica de *Atonement*, desaparece en *Operación Dulce*, texto que se publicará 40 años después, pero en vida de los autores (en plural: Serena y Tom). Mientras que la primera es una escritura «asexuada», en el segundo el texto posee una voz esencialmente femenina (Tom dirá que tiene que «ser un travestido» (McEwan, 2013: 380). Si *Atonement* es una novela desgarradora, en *Operación Dulce* disfrutamos de la risa que elimina la seriedad del mundo, especialmente en la relectura en que captamos la ironía de frases como «en los libros que me gustaban no había sitio para el agente doble» (McEwan, 2013: 89). El fin de la novela es, por último, simétrico en su diferencia: si *Atonement* tiene como fin la reparación de la culpa, *Operación Dulce* tiene una pasión por la documentación y los hechos cuyo fin es una suerte de venganza (algo parecido a *La conciencia de Zeno* (2023) en su dimensión editorial, no autorial) y de liberación individual (algo masoquista y placentera para una amante del sexo como Serena, cabría especular). El Bien frente a la Verdad; el profeta frente al filósofo; o el doble rostro de Europa. Ambas, con todo, como la *Fenomenología* hegeliana, son obras que invitan (o exigen) la relectura para captar su sentido: son textos que exigen y acostumbran a una paciente labor de escucha del Otro.

Pero también podemos verlo de otra manera. Ya hemos visto la categoría de la *obsesión*, de la persecución del Otro: es así precisamente como ha vivido Briony. Podría gozar en el reposo del final de la vida; podría asumir su pérdida final de memoria como el momento liberador. Pero asume que no tiene elección, que la obligación no se adquiere mediante contrato alguno ni con base en una presunta libertad. Que no habrá descanso. Si nos acercamos caritativamente en este sentido al texto, y asumimos que el Decir y lo Dicho están siempre entreverados, hay un elemento léxico que nos indica el sin-descanso: *I must* no es lo mismo que *I will*. «Deber», y ahora este deber no es el mandato levinasiano sino un deber «natural», el del descanso, un deber racional y normal. Pero eso no quiere decir que se vaya a cumplir. Briony debe descansar, pero quizá, para el lector levinasiano, pueda haber aquí un misterio del *à-venir*: que uno puede decir que no al *conatus*, negar el sueño, y ser, finalmente, el guardián de su hermano.

Digamos, finalmente, algo acerca de una de las últimas experiencias de Briony en su libro: la de ser huésped en el lugar en el que se fue dueño, *master*, Amo. Quizá esto corresponda a su propio cambio en la actitud hacia la literatura, a su propia lucha contra la paradoja de la escritura creativa: pedir perdón, expiar la falta, en el *topos* en el que se es una Diosa. Ahora tendrá que escribir haciendo una transición: ser veraz de otro modo, escribir de otra manera. Ser huésped de su propia obra, en lugar de Ama y dominadora. Si esta hipótesis es correcta, cabría profundizarla con esta otra sugerencia: si la relación de filiación (padre-hijo), tal y como había sostenido Levinas en *Totalité et infini*, es la relación de trascendencia por excelencia, ¿es, en el fondo, una relación de filiación la que genera la escritura, Briony y su obra?

Si, para Levinas, la experiencia de la fecundidad consiste en una trascendencia total —atravesado al ser amado y descubro no otro yo más profundo, sino la existencia del hijo o hija—, para Briony la experiencia de la escritura consiste en atravesar la memoria, el recuerdo y la misma existencia de esos otros yoes que son sus personajes y las viejas personas hasta encontrar ese libro que trasciende al propio yo. «Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant» (Levinas, 2021e: 310). Así, en esa relación con ese yo que soy sin ser yo, encontramos la semejanza, semejanza de la no semejanza: Briony puede reconocerse a sí misma en su obra —experiencia de la fecundidad— pero al mismo tiempo se ve rebasada por su propia obra, en la que puede —y de hecho lo hará: podrá— no reconocerse porque no la controla, llega a no dominarla, a encontrar su unicidad exterior ajena a sí misma. La escritura, como la filiación, es la apertura a un tiempo —y apertura *de* un tiempo— que no dominamos ni sabemos: ni saber ni poder, sino apertura ética, apertura de las puertas por las que el Mesías puede pasar a cada instante (Benjamin, 2008).

<13> No en vano Chaliar concluye que «La parole du témoin, si l'on suit Levinas, serait en effet très précisément celle où quelqu'un(e) porteur d'un nom unique s'offre lui-même à autrui par le "me voici" afin que le désespoir ne soit pas pour lui l'ultime vérité dans un monde où Dieu reste caché» (2007: 26). ¿No resuena aquí la fuerza de las palabras de McEwan: cambiar la veracidad para alcanzar una verdad, para acompañar en el final, en el umbral donde termina la vida?

4. Conclusiones: la justicia de la tinta

Cada uno de nosotros es el Mesías (Levinas 2021b). Cada uno de nosotros carga con el deber de expiar por todos, y Briony, más que los demás.

Hemos tratado de responder al problema que situábamos al inicio: ¿puede un «Yo» testimoniar por sí mismo, o no se trata esto más bien de un acto de egoísmo? Si la figura fundamental de lo ético es el egoísmo, ¿qué ocurre con el superviviente? Solo una teoría radical, más humanista que el humanismo (pues exige más que cualquier moral: exige que ser humano es vivir como rehén de los mandatos del otro) y menos humanista que el humanismo (pues no propone crecimiento moral alguno para el sujeto: enuncia un deber y no habla de virtudes) puede responder a este problema. Saber que el testimonio no nos proporcionará tranquilidad, que nunca habrá descanso: he ahí el testimonio ético. Testimonio de la Infinitud, y de nuestro deber con la infinitud.

Por tanto, la salida de esta paradoja implica explorar las cosas de otro modo, escribir de otro modo. Como ya he indicado, creo que la salida consiste en dos dispositivos: por un lado, un desorden literario, una asunción de múltiples perspectivas irreductibles entre sí, una transformación de una presunta veracidad en favor de una verdad más profunda. Por otro lado, la expresión absoluta de la entrega: la temporalidad dia-crónica, la no-contemporaneidad: mi libro se publicará cuando yo ya no pueda verlo. «L'œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même» (Levinas, 2021c: 44). Es, en definitiva, «ser-para-más-allá-de-mi-muerte».

Y es así como comprobamos que, efectivamente, los inéditos levinasianos aportan un material de interés, pero que ya en su propia filosofía teníamos los elementos para pensar una literatura que zarandearse la subjetividad y la volviese hacia la alteridad.

Bibliografía citada

- ABENSOUR, M. (2006): «Penser l'utopie autrement», en Abensour, M. y Chalier, C. (eds.), *Levinas*, París: Éditions de L'Herne, 477-495.
- AGAMBEN, G. (2014): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia: Pre-textos.
- ALFORD, C. F. (2004): «Levinas and Political Theory», *Political Theory*, vol. 32, 2, 146-171.
- AMIEL HOUSER, T. (2021): «Reading Fiction with Levinas: Ian McEwan's novel *Atonement*», en Cools, A. y Fagenblat, M. (eds.), *Levinas and Literature. New Directions*, Berlin/Boston: De Gruyter, 239-255.
- AUERBACH, E. (2017): *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México: FCE.

- BANON, D. (2022): *De l'être à la lettre. Philosophie et judaïsme dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, París: Hermann.
- BAUDELAIRE, C. (1975): *Œuvres complètes, t. 1*, París: Gallimard.
- BENJAMIN, W. (2008): *Obras. Libro I, 2*, Madrid: Abada.
- CHALIER, C. (1995): *Levinas. L'utopie de l'humain*, París: Albin Michel.
- CHALIER, C. (2007): «Témoignage et théologie», *Pardès*, vol. 42, 1, 17-30.
- COMPAGNON, A. (1998): *Le démon de la théorie: littérature et sens commun*, París: Seuil.
- COMPAGNON, A. (2007): *La littérature pour quoi faire?*, París: Fayard.
- ECO, U. (2021): *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Debolsillo.
- FALESCHINI, G. (2008): «Carlo Levi's New Humanism», *Annali d'Italianistica*, 26, 283-297.
- FINNEY, B. (2004): «Briony's Stand against Oblivion: The Making of Fiction in Ian McEwan's *Atonement*», *Journal of Modern Literature*, vol. 27, 3, 68-82.
- GADAMER, H-G. (1996): *La philosophie herméneutique*, París: PUF.
- GEROULANOS, S. (2010): *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford: Stanford University Press.
- HAND, S. (2019): «Levinas, Literature, and Philosophy», en Morgan, M. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford: Oxford University Press, 529-547.
- KELLAWAY, K. (2001): «At home with his worries», *The Guardian*, 16 de septiembre de 2001. <<https://www.theguardian.com/books/2001/sep/16/fiction.ianmcewan>>.
- KUNDERA, M. (2007): *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets.
- LETISSIER, G. (2011): «The Eternal Loop of Self-Torture: Ethics and Trauma in Ian McEwan's *Atonement*», en Onega, S. y Ganteau, J-M (eds.), *Ethics and Trauma in Contemporary British Fiction*, Brill: Leiden, 209-226.
- LEPENIES, W. (2008): *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Madrid: Akal.
- LEVINAS, E. (1972): «Vérité du dévoilement et vérité du témoignage», en Castelli, E. (ed.), *Le témoignage*, París: Aubier, 101-110.
- LEVINAS, E. (1987): *Noms propres*, París: Le Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (1994): *Liberté et commandement*, Montpellier: Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (2000): *Positivité et transcendance. Suivi de Études sur Lévinas et la phénoménologie*, París: PUF. Bajo la dirección de J. L. Marion.
- LEVINAS, E. (2013a): *De l'existence à l'existant*, París: Vrin.

- LEVINAS, E. (2013b): *Œuvres complètes, tome 3. Eros, littérature et philosophie*, París: IMEC-Grasset.
- LEVINAS, E. (2015): *Éthique comme philosophie première*, París: Payot & Rivages.
- LEVINAS, E. (2019): *Altérité et transcendance*, París: Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2021a): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París: Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2021b): *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, París: Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2021c): *Humanisme de l'autre homme*, París: Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2021d): *Les imprévus de l'histoire*, París: Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2021e): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París: Livre de Poche.
- MCEWAN, I. (2001): *Atonement*, Londres: Jonathan Cape.
- MCEWAN, I. (2013): *Operación Dulce*, Barcelona: Anagrama.
- O'HARA, D. K. (2011): «Briony's Being-For: Metafictional Narrative Ethics in Ian McEwan's *Atonement*», *Critique*, vol. 52, 1, 72-100.
- OLCÈSE, R. (2021): «Excès du témoignage, déhiscence du témoin. Sören Kierkegaard, Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien», *Studia Phaenomenologica*, 21, 129-151.
- PUIDOYEUX, C. (2018): «Le "tournant éthique" de l'enseignement de la littérature: nouvel horizon ou demi-tour?», *Repères*, 58, 15-30.
- SCHEMBERG, C. (2004): *Achieving "At-one-ment": Storytelling and the Concept of Self in Ian McEwan's The Child in Time, Black Dogs, Enduring Love and Atonement*, Frankfurt: Lang.
- SVEVO, I. (2023): *La conciencia de Zeno*, Madrid: Alianza.
- URABAYEN, J. (2004): «La crítica de E. Levinas a la filosofía occidental: Abraham frente a Ulises», *Estudios filosóficos*, 53, 313-331.
- URABAYEN, J. (2016): «Las relaciones interpersonales en el pensamiento de Marcel y Levinas: de la intersubjetividad a la alteridad», *Pensamiento*, 72, 61-83.
- VALÉRY, P. (1966): *Poésies*, París: Gallimard.