

---

# Selecciones

---

## Filosofía, justicia y amor

Conversación con Emmanuel Lévinas

*Pregunta.* —«El rostro del otro sería el comienzo mismo de la filosofía». ¿Quiere usted decir que la filosofía no comienza con y en la experiencia de la finitud, sino más bien en la de lo Infinito como una llamada a la justicia? ¿La filosofía comienza antes, en lo vivido anteriormente al discurso filosófico?

LEVINAS. —Quería decir con esto que el orden del sentido, que me parece primero, es precisamente aquel que nos viene de la relación interhumana y que, de ahí, el rostro, con todo lo que el análisis puede revelar de su significado, es el comienzo de la inteligibilidad. Ciertamente, toda la perspectiva de la ética se diseña aquí inmediatamente; pero no se puede decir que esto es ya filosofía. La filosofía es un discurso teórico, pienso que lo teórico supone una ventaja. En tanto que yo no tengo sólo que responder al rostro de otro hombre, sino que al lado de él abordo al tercero, surge la necesidad misma de la actitud teórica. El encuentro con el otro es, de entrada, mi responsabilidad con él. La responsabilidad para con el prójimo que es, sin duda, la acepción más dura de lo que se llama amor al prójimo, amor sin *Eros*, caridad, amor donde el momento ético domina sobre el momento pasional, amor sin concupiscencia. No me gusta demasiado la palabra amor que está usada y adulterada. Hablamos de una toma de posición sobre el destino del otro. Esto significa la «visión» del rostro, y se aplica al primero que llega. ¡Si fuera mi único interlocutor no tendría más que obligaciones! Pero no vivo en un mundo donde no haya más que un primer «recién llegado», siempre hay en el mundo un tercero: él también es mi otro, mi prójimo. Por tanto no importa saber cuál de los dos pasa antes: ¿el uno no es perseguidor del otro? Los hombres, los incomparables, ¿no deben de ser comparados? La acogida del destino del otro es, aquí, anterior a la justicia. Tengo que hacer un juicio ahí donde antes debía de tomar mis responsabilidades. Aquí surge el nacimiento de lo teórico, aquí nace el deseo de justicia que es el fundamento de lo teórico. Sin embargo, es siempre a partir del rostro, a partir de la responsabilidad con el otro, cuando aparece la justicia, que implica juicio y

comparación, comparación de aquello que, en principio, es incomparable, pues cada ser es único; todo otro es único. En esta necesidad de ocuparse de la justicia, aparece esta idea de equidad, sobre la cual está fundada la idea de objetividad. Es necesario, en cierto momento, una ponderación, una comparación, un pensamiento, y la filosofía será, en este sentido, la aparición de una sabiduría que proviene del fondo de esta caridad inicial; sería —y no juego con las palabras— la sabiduría de esta caridad, la sabiduría del amor.

—*La experiencia de la muerte del otro, en el sentido de la propia muerte, ¿sería extraña al acogimiento ético del prójimo?*

—Usted plantea ahora el problema, «¿qué hay en el rostro?». En mi análisis el rostro no es, de ningún modo, una forma plástica como si fuera un retrato; la relación con el rostro es a la vez la relación con lo absolutamente débil, con lo que está absolutamente expuesto, lo que se encuentra desnudo y lo que es indigente, se trata de la relación con la indigencia y, en consecuencia, con lo que está solo y puede sufrir el supremo abandono que se llama muerte; en consecuencia, en el rostro del otro siempre está la muerte del otro y así, de algún modo, la incitación al asesinato, la tentación de ir hasta el límite, de despreciar completamente al otro y al mismo tiempo, y esto es lo paradójico, el rostro es también el «No matarás nunca». El no matarás se puede explicitar mucho más, implica el hecho de que yo no pueda dejar al otro morir solo, hay como una llamada, y como ve, y esto me parece importante, la relación con el otro no es simétrica, no es de ningún modo como en Martin Buber, cuando digo Tú a un Yo, a un mí, siguiendo a Buber, ese yo estaría delante de mí como aquel que me dice Tú. Habría, en consecuencia, una relación recíproca. Según mi análisis, por el contrario, en la relación con el rostro lo que se afirma es la asimetría: en un principio, poco me importa lo que el otro es por lo que a mí me toca, es asunto suyo; para mí, es sobre todo aquel del que soy responsable.

—*¿El verdugo tiene un rostro?*

—Esta pregunta plantea todo el problema del mal. Cuando hablo de justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me separo de la idea de la no resistencia al mal. Si la auto-defensa plantea problemas, el verdugo es aquel que amenaza al prójimo y, en este sentido, llama a la violencia y no tiene nunca rostro. Pero mi idea central es lo que yo llamaría asimetría de la intersubjetividad: la situación excepcional del yo. Recuerdo siempre a este respecto a Dostoievski; uno de sus personajes dice: somos todos culpables de todos y de todo, y yo más que ningún otro. Pero a esta idea —sin contradecirla— añado también el deseo de un tercero, y en consecuencia, la justicia. Aquí se abre entonces toda la problemática del verdugo, a partir de la justicia y la defensa del otro hombre, mi prójimo y, en absoluto a partir de la amenaza que me concierne. Si no existiera el orden de la justicia, mi responsabilidad no tendría límites. Es necesaria una cierta medida de violencia a partir de la justicia; porque si se habla de justicia hay que admitir a los jueces, hay que admitir las instituciones del Estado; vivir

en un mundo de ciudadanos, y no solamente en el orden de la relación «cara a cara». Por el contrario, sin embargo, a partir de la relación con el rostro, o de mí delante del otro, se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no legitimidad. Un Estado en el que la relación inter-personal es imposible, donde todo se rige por el determinismo del Estado, es un Estado totalitario. Hay pues un límite en el Estado. Mientras que en la visión de Hobbes —donde el Estado nace no de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia— no se puede fijar el límite al Estado.

—*¿El Estado es entonces siempre aceptación de un orden de violencia?*

—Hay una parte de violencia en el Estado, pero que puede comportar justicia. Esto no quiere decir que no haya que evitarlo, en la medida de lo posible; todo lo que la reemplaza, en la vida de los Estados, todo aquello que se puede dejar a la negociación, a la palabra, es absolutamente esencial, pero no se puede decir que no haya cierta violencia que no sea legítima.

—*Una palabra como la palabra profética, ¿iría en contra del Estado?*

—Es una palabra extremadamente osada, audaz, puesto que el profeta habla siempre delante del rey; el profeta no está en la clandestinidad, no prepara una revolución subterránea. En la Biblia —es sorprendente— el rey acepta esta oposición directa, ¡es un rey extraño! Hay violencias que soportan Isaías y Jeremías. No olvidemos la existencia permanente de los falsos profetas que halagan a los reyes. Sólo el verdadero profeta se dirige sin miramiento al rey y al pueblo, y les recuerda la ética. No hay, ciertamente, en el *Antiguo Testamento* una denuncia del Estado como tal. Hay una protesta contra la pura y simple asimilación del Estado a la política del mundo... Lo que sorprende a Samuel cuando se le pide un rey para Israel, es querer tener un rey, ¡como todas las naciones! En el *Deuteronomio* hay una doctrina del poder real, el Estado está previsto como conforme a la Ley. La idea de un Estado ético es bíblica.

—*¿Sería un mal menor?*

—No, es la sabiduría de las naciones. El otro te concierne incluso cuando un tercero le hace mal y, en consecuencia, estás ahí ante la necesidad de la justicia y de una cierta violencia. El tercero no lo es por accidente. En un cierto sentido, todos los otros están presentes en el rostro de los demás. Si fuéramos dos en el mundo, no habría ningún problema: el otro pasa delante de mí. Y en una cierta medida —que Dios me preserve de sentirme obligado a ello como a una regla de uso cotidiano— soy responsable del otro, incluso cuando me aburre, incluso cuando me persigue. Hay en las *Lamentaciones* de Jeremías —puesto que hoy hablamos mucho de profetas— un texto, no demasiado largo que dice: «ofreciendo mi mejilla a aquel que me golpea...» Yo soy responsable de la persecución del prójimo. Si pertenezco a un pueblo, éste y mis familiares son también mis prójimos. Ellos tienen derecho a la defensa como aquellos que no son mis prójimos.

—*Usted habla de la asimetría que difiere de la relación de reciprocidad de Buber...*

—Como ciudadanos somos recíprocos, pero es una estructura más compleja que la relación «cara a cara».

—*Sí, pero en el ámbito inicial, inter-humano, ¿no existiría el riesgo de que la dimensión de dulzura esté ausente de una relación en la cual no habría reciprocidad? La dulzura y la justicia, ¿no serían dimensiones extrañas la una a la otra?*

—Están muy próximas. He intentado hacer esta deducción: la justicia nace de la caridad. Pueden parecer extrañas cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad son inseparables y simultáneas, salvo si se está en una isla desierta, sin humanidad, sin terceros.

—*¿No se podría pensar que la experiencia de la justicia supone la experiencia del amor, en cuanto se compadece el sufrimiento del otro? Schopenhauer identificaba el amor con la compasión y hacía de la justicia un momento del amor. ¿Qué piensa usted sobre esta cuestión?*

—Ciertamente, salvo que para mí el sufrimiento por la compasión, el sufrir porque el otro sufre, no es más que un momento de una relación mucho más compleja, y más completa al mismo tiempo, de la responsabilidad por el otro. Soy, en realidad, responsable del otro, incluso cuando realiza crímenes, incluso cuando son otros los hombres que realizan crímenes. Esto es para mí lo esencial de la conciencia judía. Pero pienso que es también lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables los unos de los otros y «yo, más que nadie en el mundo». Una de las cosas más importantes para mí es esa asimetría y esa fórmula: todos los hombres son responsables los unos de los otros, y yo más que ninguno. Es la fórmula de Dostoievski, que, como ve, cito también.

*¿Y la relación entre la justicia y el amor?*

—La justicia nace del amor. Esto no quiere decir en absoluto que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor, entendido a partir de la responsabilidad. La política, dejada a ella misma, tiene un determinismo propio. El amor debe siempre vigilar la justicia. En la teología judía —no me guío por esta teología explícitamente— Dios es Dios de justicia pero su atributo fundamental es la misericordia. En el lenguaje talmúdico, Dios se llama siempre *Rachmana*, el Misericordioso: todo este tema es estudiado en la exégesis rabínica. ¿Por qué hay dos narraciones de la creación? Porque el Eterno, llamado *Elohim* en la primera narración —todo esto no es más que apología, claro—, ha querido ante todo crear un mundo sobre el solo apoyo de la justicia.

La segunda narración, donde aparece el Tegramama, testimonia la intervención de la misericordia.

—*¿El amor es, entonces, originario?...*

—El amor es originario. No hablo teológicamente, empleo poco la palabra amor, es una palabra gastada y ambigua, y además hay una exigencia: este amor

es mandado. En mi último libro que se llama «Del Dios que viene a la idea», hay un intento (fuera de toda teología) de aclarar en qué momento se escucha la palabra de Dios. Está inscrita en el rostro del otro, en el encuentro con el otro, doble expresión de debilidad y exigencia. ¿Es palabra de Dios? Palabra que me exige como responsable del otro; aquí hay una elección, porque esta responsabilidad es intransferible. Una responsabilidad que se cede al otro no es responsabilidad. Sustituyo a todo hombre y nadie me puede sustituir, en este sentido, soy el elegido. Pensemos aún en mi cita de Dostoievski. Siempre he pensado que la elección no es en absoluto un privilegio, es la característica fundamental de la persona humana, en tanto que moralmente responsable. La responsabilidad es un principio de individuación. Sobre el famoso problema, ¿el hombre está individualizado por la materia o por la forma?, mantengo que está individualizado por la responsabilidad con el otro. Es algo muy duro. Todo el lado consolador de esta ética se lo dejo a la religión.

—*La dulzura, ¿pertenece a la religión?*

—Lo que falta a la responsabilidad como principio de individuación humana, puede que sea que Dios ayude a ser responsable; esto es la dulzura. Pero para merecer la ayuda de Dios, hay que querer hacer lo que haya que hacer sin su ayuda. No entro teológicamente en esta cuestión. Describo la ética, lo humano en tanto que humano. Pienso que la ética no es una invención de la raza blanca, de una humanidad que ha leído a los autores griegos en las escuelas y que ha seguido una cierta evolución. El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar al otro una prioridad sobre sí. No creo que haya una humanidad que pueda rechazar este ideal de santidad. No digo que el hombre sea un santo, digo que es aquél que ha comprendido que la santidad era incontestable. Es el comienzo de la filosofía, es lo racional, es lo inteligible. Se tiene la impresión diciendo esto de alejarse de la realidad, pero se olvida nuestra relación con los *libros* —es decir, con el lenguaje inspirado— que no hablan más que de esto. El libro de los libros y toda la literatura que puede que no sea más que presentimiento o recuerdo de la Biblia. Tenemos tendencia a sospechar en nuestros libros, de lo puramente libresco y la hipocresía de lo libresco, y se olvida la profundidad de nuestra relación con los libros. Hay libros en toda humanidad, no serían más que libros de antes de otros libros: lenguaje inspirado de los proverbios, de las fábulas y del folklore mismo. El ser humano no está solamente en el mundo, no solamente *in-der-Welt-Sein*, sino también *zum-Buch-Sein* con relación a la palabra inspirada, que es un ambiente tan importante para nuestro existir como las calles, las casas y las ropas.

Se interpreta el libro como puro *Zubanden*, como lo que está a mano, como un manual. Mi relación con el libro no es de ningún modo de puro uso, no tiene la misma significación que mantengo con el martillo o con el teléfono.

—*Sobre esta relación entre la filosofía y la religión, ¿no cree usted que en el origen del filosofar hay una intuición del ser que estaría próxima a la religión?*

—Yo diría, en efecto, en la medida en la que digo que la relación con el otro es el comienzo de lo inteligible, que no puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me compromete de cara al otro. Cito siempre cuando hablo a un cristiano a Mateo 25. La relación con Dios se presenta como una relación con el otro hombre. No es una metáfora: en el otro hay una presencia real de Dios. En mi relación con el otro entiendo la palabra de Dios. No es una metáfora, no es algo sólo extremadamente importante, es verdadero literalmente. No digo que el otro sea Dios, sino que en su rostro, comprendo la Palabra de Dios.

—*¿Es un mediador entre Dios y nosotros?*

—¡Oh, no, no, en absoluto!, no es la mediación, es el modo según el cual la palabra de Dios resuena.

—*¿No habría diferencia?*

—No, ¡oiga, eso ya es hacer teología!

—*¿Cuál sería la relación entre el otro y el prójimo?*

—Para mí, el otro es el otro hombre. ¿Quiere usted que se haga un poco de teología? En el *Antiguo Testamento*, sabe usted, Dios desciende también hacia el hombre. Dios Padre desciende, por ejemplo, en el *Génesis* 9, 5; 15 y *Números* 11, 17, *Exodo*, 19, 18. No hay separación entre el Padre y la Palabra, el descenso de Dios se realiza bajo la forma de la palabra, bajo forma de orden ético o de orden de amor. En el rostro del otro viene el mandato que interrumpe la marcha del mundo. ¿Por qué me sentiría yo responsable en presencia del rostro? Esta es la respuesta de Caín cuando se le dice: «¿dónde está tu hermano?», y responde: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?». Esto es precisamente el rostro del otro tomado como una imagen entre imágenes y cuando la palabra de Dios que encierra permanece desconocida. No hay que tomar la respuesta de Caín como si se burlara de Dios, o como si respondiera como un niño: «yo no he sido, ha sido otro». La respuesta de Caín es sincera. En su respuesta falta ética, hay sólo ontología: yo soy yo y él es. Somos seres ontológicamente separados.

—*En esta relación con el otro, como ha dicho usted, ¿la conciencia pierde su primer lugar?*

—Sí, la subjetividad, en tanto que responsable, es una subjetividad que de entrada está impuesta; de algún modo, la heteronomía es aquí más fuerte que la autonomía, salvo que esa heteronomía no es una esclavitud, no es una servidumbre. Es como si ciertas relaciones puramente formales cuando se llenan de contenido pudieran tener un contenido más fuerte que la necesidad formal que significan. A dependiendo de B es una fórmula de la no libertad de B, pero si A es hombre y B es Dios, la subordinación no es servidumbre, al contrario, es una llamada al hombre. No siempre hay que formalizar. Nietzsche pensaba que si Dios existe, el yo es imposible. Esto puede ser muy convincente: si A manda en

B, B ya no es autónomo, no tiene subjetividad, pero pensándolo bien, cuando no se permanece en lo formal, cuando se piensa a partir de contenidos, una situación llamada de heteronomía tiene otra significación. La conciencia de responsabilidad, no corresponde ciertamente al nominativo, sino más bien al acusativo. Está «ordenada», y la palabra «ordenada» es muy buena en francés: cuando se está preparado se está siendo ordenado, pero realmente se reciben poderes. La palabra «ordenado» en francés significa a la vez haber recibido la orden y ser consagrado. Es, precisamente, en este sentido en el que yo puedo decir que la conciencia, que la subjetividad no tiene, en su relación con el otro, el primer lugar. Hay, en mi modo de ver, una oposición en la tendencia de toda una parte de la filosofía contemporánea que quiere ver en el hombre una simple articulación o un simple momento de un sistema racional, ontológico, que no tiene nada de humano; incluso en Heidegger, el *Dasein* es, a fin de cuentas, una estructura del ser en general que guarda su papel de ser, «su gesta de ser», su acontecer de ser. Lo humano no es hasta el final el sentido del ser; el hombre es un ente que comprende al ser y, en este sentido, es su manifestación y sólo así interesa a la filosofía. Igualmente en ciertos pensamientos de la búsqueda estructuralista, se desprenden reglas, formas puras, estructuras universales, conjuntos que tienen una legalidad tan fría como la legalidad matemática. Después de esto se exige lo humano. En Merleau-Ponty hay un pasaje muy bello donde analiza el modo cómo una mano toca a otra. Una mano toca a otra, la otra mano toca a la primera; la mano, en consecuencia, es tocada y toca el tocar, una mano toca el tocar. Estructura reflexiva: es como si el espacio se tocara a sí mismo a través del hombre. Lo que me gusta aquí puede ser que sea esta estructura no humana —no humanista, ¿no es cierto?— en el que el hombre no es más que un momento. En la misma desconfianza, en consideración al humanismo según la filosofía contemporánea hay una lucha con la noción de sujeto. Se quiere un principio de inteligibilidad que no envuelva más que lo humano, que el sujeto evoque un principio que no sea más envuelto por el deseo del destino humano. Por el contrario, cuando digo que la conciencia en su relación con el otro pierde el primer lugar, no es en ese sentido, quiero decir, al contrario, que en la conciencia así pensada está el despertar de la humanidad. La humanidad de la conciencia no está en absoluto en sus poderes sino en su responsabilidad. En la pasividad, en la acogida, en la obligación con el otro: es el otro el que es primero, y, aquí, la cuestión de mi conciencia soberana ya no es más la primera cuestión. Preconizo, es el título de uno de mis libros, «el humanismo del otro hombre».

La última cosa: en toda esta prioridad de la relación con el otro, hay una ruptura con una gran idea tradicional de la excelencia de la unidad, cuya relación sería ya privación: la tradición plotiniana. Mi idea consistiría en pensar la sociabilidad como independiente de la unidad «perdida».

*¿De ahí su crítica de la filosofía occidental como egología?*

—Sí como egología. Si lee las *Eneadas*, el Uno no tiene incluso conciencia de

sí, si tuviera conciencia de sí, sería ya lo múltiple con pérdida de la perfección. En el conocimiento se es dos, incluso cuando se está solo; hasta cuando uno mismo toma conciencia de sí ya hay ruptura. Las diversas relaciones que pueden existir en el hombre y en el ser, se juzgan siempre según su proximidad o alejamiento de la unidad. ¿Qué es la relación? ¿Qué es el tiempo? Una pérdida de la unidad, pérdida de la eternidad. Hay muchos teólogos en todas las religiones que dicen que la buena vida es una coincidencia con Dios; coincidencia, esto quiere decir el regreso a la unidad. Mientras que en la insistencia en la relación con otro, en la responsabilidad por él, se afirma la excelencia de la sociabilidad; en lenguaje teológico, la proximidad de Dios, la sociedad con Dios.

—*¿Es la excelencia de la multiplicidad?*

—Es la excelencia de lo múltiple, que evidentemente puede ser pensada como una degradación del uno. Por citar un versículo, el hombre creado está bendecido por un «multiplicaos». En términos éticos y religiosos: tú tendrás a quien amar, tú tendrás por quien existir, no puedes ser para ti sólo. Se creó al hombre y a la mujer, «hombre y mujer los creó». Mientras que en todo momento, para nosotros europeos, para mí y para usted, lo esencial es aproximarse a la unidad, lo esencial es la fusión. Se dice que el amor es la fusión, que triunfa en la fusión. Diotima, en el *Banquete* de Platón, dice que el amor como tal es un semi-Dios, porque precisamente no es más que separación y deseo del otro.

—*Según esta perspectiva, ¿cuál será para usted la diferencia entre Eros y Agapé?*

—No soy en absoluto freudiano, en consecuencia no pienso que *Agapé* salga de *Eros*, pero no niego que la sexualidad sea también un importante problema filosófico; el sentido de la división de lo humano en hombre y mujer no se reduce a un problema biológico. Antes pensaba que la alteridad comienza en lo femenino. Es, efectivamente, una alteridad muy extraña: la mujer no es la contradicción ni lo contrario del hombre, ni como las otras diferencias. No es como la oposición de la luz y las tinieblas. Distinción que no es contingente, hay que buscar su lugar en relación con el amor. No le puedo decir más ahora; pienso, en todo caso, que el *Eros* no es el *Agapé*, que el *Agapé* no es un derivado ni la extensión del amor-Eros. Antes del Eros hubo un rostro, el mismo *Eros* no es posible más que entre rostros. El problema del *Eros* es filosófico y concierne a la alteridad. Escribí hace treinta años un libro que se llama *El Tiempo y el Otro* donde pensaba que lo femenino era la alteridad misma; no reniego de él, pero nunca he sido freudiano. En *Totalidad e Infinito* hay un capítulo sobre el Eros, donde le describo como el amor que se convierte en gozo, mientras que del *Agapé* tengo una visión grave a partir de la responsabilidad para con el otro.

—*Usted dice que la responsabilidad para con el otro procede de un más acá de mi libertad. Es lo problemático del despertar. Despertarse es descubrirse responsable del otro, descubrirse siempre en deuda, incluso de la libertad. Despertarse y responder: ¿es lo mismo?*

*¿o entre el «descubrirse» y el «responder» no hay libertad? (posibilidad de la mala fe, de la no respuesta).*

—Lo importante es que la relación con los demás sea el despertar, que el despertar sea obligación. Usted me dice: esta obligación no está precedida de una libre decisión. Lo que me importa es la responsabilidad para con el otro como un compromiso más antiguo que toda deliberación memorable constitutiva de lo humano. Es evidente en el hombre que existe la posibilidad de no despertarse al otro; existe la posibilidad del mal. El mal es el orden simplemente del ser y, al contrario, ir hacia al otro es percibir lo humano en el ser, una «otra cosa que ser». Puede haber períodos donde lo humano se extinga por completo, pero lo que la humanidad ha introducido en el ser es el ideal de santidad. Ideal de santidad contrario a las leyes del ser. Acciones y reacciones recíprocas, compensación de fuerzas desplegadas, restablecimiento del equilibrio, sean cuales sean las guerras, sean cuales sean las «crueldades» que abriga ese lenguaje indiferente que se toma por justicia, es la ley del ser. Sin enfermedad, sin excepción, sin desorden; es el orden del ser. No tengo ninguna ilusión, la mayor parte del tiempo eso ocurre así y amenaza con repetirse. La humanidad llega a la amistad, incluso cuando esto parece interrumpirse, pero constituye también un orden político donde el determinismo del ser puede reaparecer. Por encima de esto no tengo ninguna ilusión y no hay una filosofía optimista sobre el fin de la historia. Las religiones saben posiblemente más. Pero lo humano consiste en actuar sin dejarse guiar por estas posibilidades amenazadoras. En esto consiste el despertar de lo humano. En la historia ha habido justos y santos.

*—¿Acaso el ser sería también la inercia, el hecho de no responder, de no despertarse a los otros?*

—La inercia es, ciertamente, la gran ley del ser; pero lo humano surge y puede molestarla, ¿por mucho tiempo?, ¿por un momento? Lo humano es un escándalo en el ser, una «enfermedad» del ser para los realistas, pero no el mal.

*—¿La locura de la cruz?*

—Sí, ciertamente, si usted quiere, esto está de acuerdo con la idea que acabo de exponer y hay ideas equivalentes en el pensamiento judío, incluso la misma historia del pensamiento judío. Esta idea de la crisis del ser describe algo que es para mí específicamente humano y corresponde ciertamente a sus instantes proféticos. En la estructura misma de la profecía se abre una temporalidad rompiendo con el rigor del ser, con la eternidad entendida como una presencia que no pasa.

*—¿Es la abertura del tiempo?*

—Sí, hay un tiempo que se puede entender a partir de la presencia y del presente y donde el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por llegar. La representación sería la modalidad fundamental de la vía

mental. Pero a partir de la relación ética con el prójimo, entreveo una temporalidad donde las dimensiones de pasado y de futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad por el prójimo, el pasado de los otros que no ha sido nunca mi presente, me mira, no es para mí una re-presentación. El pasado de los otros es, de algún modo, la historia de la humanidad en la cual no he participado nunca, en la cual no he estado nunca presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no es mi anticipación de un presente que me aguarda ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser «como si hubiera ya llegado», como si la temporalidad fuera una sincronía. El futuro es el tiempo de la profecía, que es también un imperativo, un orden moral, mensaje de una inspiración. He tratado de presentar lo esencial de estas ideas en un estudio que aparecerá próximamente: un futuro que no es un simple porvenir. El infinito del tiempo no me asusta, pienso que es el movimiento del a-Dios y que el tiempo es mejor que la eternidad que es una exasperación del presente, una idealización del presente...

—*Usted ve en Heidegger un continuador de la filosofía occidental que mantiene la primacía del Mismo sobre el Otro.*

—Heidegger es para mí el filósofo más grande del siglo, puede que sea uno de los tres grandes del milenio, pero esto me apena porque no puedo nunca olvidar lo que era en 1933, incluso aunque lo fuera durante un período muy corto. Lo que admiro en su obra es *Sein und Zeit*. Es la cumbre de la fenomenología. Los análisis son geniales. En cuanto al último Heidegger, lo conozco mucho menos. Lo que me extraña un poco, es también el desarrollo de un discurso donde lo humano se convierte en una articulación de una inteligibilidad anónima o neutra, a la que se subordina la revelación de Dios. En el *Geviert* hay dioses en plural.

—*A partir de la diferencia ontológica que establece Heidegger entre el ente y el ser, ¿podría pensarse que el ser heideggeriano correspondería en una cierta medida al «de otro modo de ser»?*

—No, no lo creo. Por otra parte, de otro modo que ser no es «cualquier cosa». Es la relación con los otros, la relación ética. La relación ética en Heidegger, el *miteinandersein*, ser con los otros, no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo. No tiene lugar central. *Mit*, es siempre ser al lado de..., no es el acceso al rostro, es *zusammensein*, puede ser *zusammenmarchieren*.

—*En cierto modo es cierto, pero ¿se podría decir también que, al mismo tiempo, es una estructura esencial del Da-sein?*

—Sí, ciertamente, sin embargo siempre se ha sabido que el hombre es un animal social. No está ahí el sentido que busco... Se ha dicho que en mi modo de ver —se me reprocha frecuentemente— hay una subestimación del mundo. En Heidegger, es muy importante. En los *Feldwege*, se encuentra a un árbol, no a hombres.

—¿Y una estructura o un momento como la Fürsorge, la asistencia a los otros?

—Sí, pero yo no creo que piense que dar, alimentar al que tiene hambre y vestir al que está desnudo, sea el sentido del ser o esté por encima de la tarea de ser.

—Es una cuestión que queda abierta...

—Sí está abierta. Pero tranquilícese: no soy ridículo, no podría desconocer la grandeza especulativa de Heidegger. Pero los acentos en sus análisis están por otra parte. Repito, son análisis geniales. Pero ¿qué significa en su teoría de la *Befindlichkeit* el miedo por los otros? Esto es para mí un momento esencial; pienso incluso que temer a Dios, significa ante todo tener miedo por el otro. El miedo por el otro no entra en los análisis heideggerianos de la *Befindlichkeit* porque en esta teoría —muy admirable de la doble interioridad— toda emoción, todo miedo es finalmente emoción por sí, miedo por sí, miedo del perro, pero angustia por sí. ¿Y el temor por el otro?... Evidentemente se puede interpretar como el temor por sí, bajo pretexto que temiendo por el otro, puedo temer estar en la misma situación que los otros. Pero no es de todos modos esto el temor por el otro: la madre tiene miedo por el hijo, o incluso, cada uno de nosotros teme por el amigo. Pero todo hombre es amigo, ¿comprende? En el capítulo 19 del *Levítico* y como por azar algunos versículos finalizan: «Y tú temerás a Dios», se refieren a las prohibiciones de las malas acciones respecto al otro hombre. La teoría de la *Befindlichkeit*, ¿no queda muy corta aquí?

—Piensa usted que Heidegger haría una especie de sacralización del mundo y que su pensamiento representa una culminación del paganismo?

—Hay, ante todo, un sentido muy importante para todo lo que constituye un paisaje, no paisaje artístico, sino aquel lugar donde el hombre se ha enraizado. ¡No se trata en absoluto de una filosofía de emigrante! Para mí ser emigrante no es ser nómada. No hay nada más enraizado que un nómada. Pero aquél que emigra es integralmente hombre, la emigración del hombre no destruye, ni desmorona el sentido del ser.

—¿Cree usted que se trata en Heidegger de un enraizamiento local sobre un espacio geográfico? Leyendo, por ejemplo, su texto en *Difícil Libertad sobre Heidegger y Gagarine*, se tiene la impresión de que el enraizamiento de Heidegger, tal como usted lo interpreta, es un enraizamiento local, sobre un espacio geográfico. ¿Se trata de esto o podría tratarse más bien de un enraizamiento en el mundo?

—No, lo humano es vivido siempre en el mismo paisaje. Cuando se ha estado un poco sobre la luna se vuelve al mundo como al propio pueblo. Pero Heidegger ha dicho que no se puede vivir en un espacio geométrico. Gagarine

no se instaló en el espacio geométrico puesto que volvió sobre la tierra, pero el espacio geométrico ha podido ser su lugar y el lugar de su actividad profesional.

—*¿Es que el mundo de Heidegger es, efectivamente, otra cosa que el mundo terrestre, que la identificación con un paisaje?*

—Se ha dicho que mi artículo sobre Gagarine y Heidegger era violento. Hay en Heidegger textos sobre el lugar del hombre en Europa Central. Para él es central la Europa y el Occidente alemán. Hay toda una geopolítica en Heidegger.

—*¿Cuál es la influencia de Rosenzweig en su pensamiento?*

—Lo que a mí más me ha aportado es su crítica de la totalidad, su crítica de Hegel; he sido muy sensible a la idea de que la inteligibilidad inicial es la conjunción entre Creación, Revelación, Redención. No son nociones tardías y derivadas —importa poco en qué momento aparecen en la historia—, sino la fuente de todo sentido. En la obra de Rosenzweig, los momentos abstractos del tiempo —pasado, presente y futuro— están desformalizados; ya no se trata más del tiempo, forma vacía donde hay tres dimensiones formales. El pasado es la Creación. Como si Rosenzweig dijera: para pensar concretamente el pasado hay que pensar en la Creación. O el futuro es la Redención; el presente es la Revelación. Lo que mantengo no es en absoluto esta segunda o tercera identificación, sino la idea de que ciertas nociones formales no son formalmente inteligibles más que en un acontecimiento concreto que parece aún más irracional que ellas, pero donde están verdaderamente pensadas. Es ciertamente, también, una de las ideas aportadas por la fenomenología husserliana que Rosenzweig no conoció.

—*¿Y sobre la influencia de Buber y Marcel?*

—Leí a Buber muy tarde y a Marcel también, pero he dicho en un artículo que aparecerá próximamente, que cualquiera que haya caminado sobre el terreno de Buber le debe juramento, incluso aunque no supiera donde se encontraba. Es como si fuérais a atravesar la frontera, sin saberlo, debéis obediencia al país donde os encontráis. Es Buber quien ha identificado ese terreno, quien ha visto el tema del otro, el *du*, el *tú*. Marcel me resulta también muy próximo, pero encuentro que finalmente en Marcel el diálogo se encuentra desbordado por la ontología. Hay en Marcel un deseo por prolongar la ontología tradicional: Dios es el Ser. La idea de que Dios es otro que el ser más allá del ser, como dice Marion —*¿conoce el libro de Marion «Dios sin el ser»?*—, debería extrañarle.

—*Se han hecho varios intentos en América Latina, especialmente, tratando de establecer una síntesis de su pensamiento y del marxismo, ¿qué piensa usted?*

—He conocido a Dussel que antes me citaba mucho y que ahora está mucho más próximo del pensamiento político, geopolítico incluso. De otra parte, he conocido a un grupo sudamericano muy simpático que elabora una «filosofía de la liberación» —Scannone en particular—. Tuvimos una reunión aquí con Bernhard Casper, mi amigo profesor de teología en Friburgo, y unos filósofos católicos de América del Sur. Hay aquí un interesante intento de hacer renacer el espíritu popular sudamericano, una gran influencia de Heidegger, de otro lado, en la manera, el ritmo del desarrollo, la radicalidad del planteamiento. Estoy muy contento, muy orgulloso incluso, cuando encuentro eco en ese grupo. Es una aprobación del fondo. Esto quiere decir que la gente ha visto «esto» también.

*—Su pensamiento que es un pensamiento de amor, ¿se puede conciliar con una filosofía de la conquista, como es el marxismo?*

—No, en el marxismo hay algo más que conquista, está el reconocimiento del otro. Ciertamente consiste en decir: al otro podemos salvarle si reclama lo que le es debido por sí mismo. El marxismo invita a la humanidad a reclamar lo que es mi obligación darle. Es un poco diferente de mi distinción radical entre yo y los otros, pero el marxismo no puede ser condenado por esto. No porque haya acertado, sino porque ha tomado al otro muy en serio.

*—En tanto que ideología política, el marxismo es en todo caso una filosofía del poder que predica la conquista del poder por la violencia.*

—Es el caso de todas las ideologías políticas... pero, en principio los que predicán el marxismo esperarían convertir al poder político en algo inútil. Esta es la idea de ciertas frases, las más sublimes. Cuando Lenin decía que llegaría el día en el que la cocinera podría dirigir un Estado, esto no quería decir, en absoluto, que dirigiría el Estado, sino que el problema político no se plantearía jamás en los mismos términos. Hay aquí un mesianismo. En cuanto a lo que se ha convertido en la práctica... Para mí una de las grandes decepciones de la historia del siglo XX es que un movimiento como éste haya dado lugar al estalinismo. ¡En esto consiste la finitud!

*—En el siglo XIX hubo ya una fisura entre el socialismo anarquista y el socialismo marxista...*

—Ciertamente. Pero la degeneración de la generosidad en estalinismo es infinitamente más grave.

*—...En el marxismo moderno la idea de la debilidad que era querida al marxismo inicial ha desaparecido...*

—Puede ser, pero hay en lo que digo de la relación con el otro, lugar para un Estado justo. Es sobre ese tema como empezó nuestra conversación.

—*¿Piensa usted que ese Estado podría existir?*

—Sí, hay un acuerdo posible entre Ética y Estado. El Estado justo saldrá de los justos y de los santos más que de la propaganda y la predicación.

—*Este amor podría hacer no necesaria la existencia misma del Estado como dijo Aristóteles en el Tratado Sobre la amistad.*

—Pienso más bien, como he dicho en un comienzo, que la caridad es imposible sin la justicia, y que la justicia se deforma sin la caridad.

Concordia, n.º 3 (1983), 59-73.

Traducción del francés: Alicia Villar Ezcurra.