

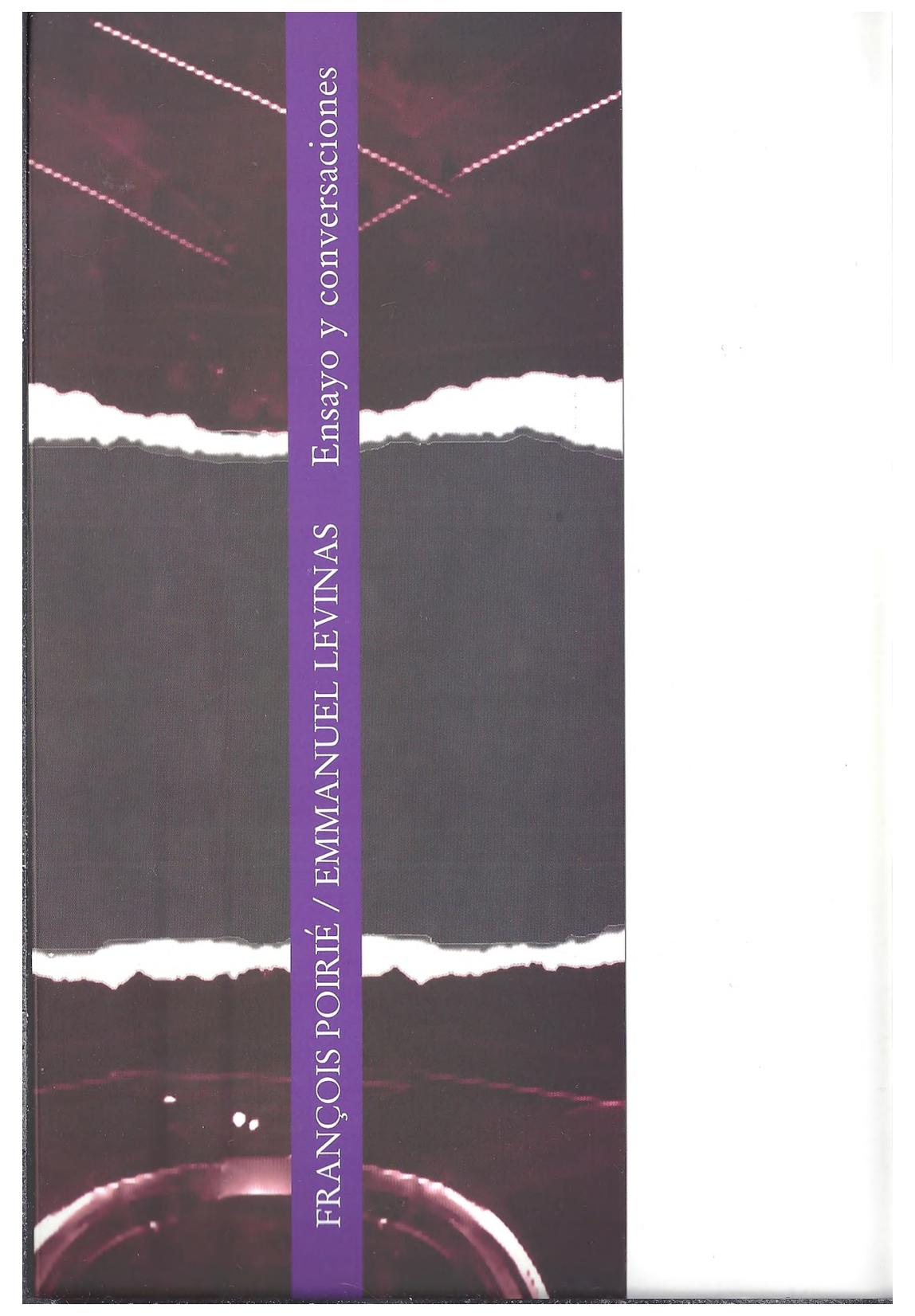
FRANÇOIS POIRIÉ EMMANUEL LEVINAS

ENSAYO Y CONVERSACIONES



ARENA Libros

Traducción de Miguel Lancho



FRANÇOIS POIRIÉ / EMMANUEL LEVINAS

Ensayo y conversaciones

EMMANUEL LEVINAS:
ENSAYO Y CONVERSACIONES

filosofía una vez

François Poirié
Emmanuel Levinas

ENSAYO Y CONVERSACIONES

Traducción de
MIGUEL LANCHO

ARENA
Libros

Título original:
Emmanuel Lévinas: Essai et entretiens

© ACTES SUD, 2006
© ARENA LIBROS S.L. 2009
C/ SANTA CLARA, 10,
28013 - MADRID
TEL: 91 559 13 71
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

<http://www.arenalibros.com>

DISEÑO DE LA COLECCIÓN Y DE LA PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
PORTADA: ARENA LIBROS
ISBN: 978-84-95897-69-5

DEPÓSITO LEGAL: M-16235-2009

IMPRESO EN INFOPRINT
TELS. 91 521 20 09
C/ DOS DE MAYO, 5 Y 7
28004 - MADRID

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

ÍNDICE:

ENSAYO

François Poirié 9

CONVERSACIONES

François Poirié / Emmanuel Lévinas 47

TEXTOS

Emmanuel Lévinas 119

ENSAYO

François Poirié

INTRODUCIR

Al comienzo de esta introducción tengo el deseo de corregir, al menos tanto como se pueda, dos «ideas recibidas» que permiten clasificar apresuradamente, en la «biblioteca filosófica universal», la obra de Emmanuel Lévinas en altura, cierto, pero un poco a distancia, en un rincón de sombra. Por un lado, la idea según la cual Lévinas sería un autor inaccesible, reservado a especialistas (y la filosofía considerada entonces como una «especialidad», con todo lo que ello sugiere de exotismo y vanidad); por otra parte, la presentación corriente de Emmanuel Lévinas como siendo un «pensador judío» (esta definición, en su literalidad, no quiere decir nada, o quizá lo dice todo, pero en este momento las palabras son demasiado pobres para la realidad que quisieran designar).

Cómo corresponder a estas exigencias como no sea hablando desde el interior de la obra, presentando a Emmanuel Lévinas en su pensamiento y en sus libros, rechazando lo anecdótico y lo «simple» a favor de la «altura» de la atención y de la lectura que esta obra, más que ninguna, requiere. Sería en vano, de fácil crítica, pretender esclarecer esta obra – ella tiene su luz propia –, simplificar su complejidad – eso sería

amputar su lógica – o, todavía, traducir a otro lenguaje este pensamiento que, por su amplitud, rechaza al pronto toda reducción abusiva. Lévinas es un filósofo. En cuanto tal debe ser leído, comentado, «reflexionado».

«Un pensamiento filosófico descansa sobre experiencias prefilosóficas», dice Lévinas. Para lo que le concierne, estas experiencias fueron de tres órdenes de intensidad distinta: literario, espiritual, histórico.

Literario: fueron desde muy pronto sus lecturas apasionadas de los autores rusos, en especial Dostoievski. El cuestionamiento metafísico que atraviesa las grandes novelas dostoiévskianas debieron de impresionar al joven Lévinas y constituir su primera iniciación filosófica.

Espiritual: la lectura de la Biblia en la adolescencia hizo nacer en él una curiosidad espiritual que será reavivada con acuidad – sin haber desaparecido jamás – con el encuentro, en los años siguientes a la posguerra, de M. Chouchani, eminente maestro talmúdico.

Histórico: la emigración a través de Rusia y después en Francia. Y desde los años 30, el presentimiento del hitlerianismo y de un «fin del mundo» ineluctable.

Tales son, en resumen grosero, sus «experiencias» y de las que Lévinas habla extensamente en las conversaciones que siguen, que hacen de Emmanuel Lévinas un pensador en el cruce de caminos divergentes, que en un primer abordaje, conduce su reflexión estudiando a la vez a Husserl y a Heidegger, comentando los textos talmúdicos y vibrando intensamente, cotidianamente diría, con las cuestiones filosóficas y religiosas, éticas y metafísicas.

Desde hace tiempo, Emmanuel Lévinas es admirado por un reducido número de entusiastas. Desde su primer libro, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, fue saludado y destacado como una «esperanza de la filosofía». Más tarde, Sartre reconocerá la importancia de esta obra para su propio descubrimiento de Husserl. Pero hasta un periodo reciente, se trata esencialmente de un público iniciado, que le sigue con fervor y tenacidad, ya sea para los libros de filosofía o los más específicamente consagrados al judaísmo. Pues bien, desde hace algunos años, Lévinas es unánimemente reconocido y su obra ampliamente difundida. Sus libros se editan en colecciones de bolsillo, jóvenes

autores escriben ensayos partiendo de sus ideas, traducido en Japón, en Estados Unidos, en México, en todos los países europeos.

¿Por qué tal entusiasmo? Quizá porque la época es más moral que política. Quizá también porque, hoy, un filósofo que habla de Dios y de espiritualidad ya no es desterrado de entre los pensadores «serios», con el riesgo, por otra parte, de engendrar una amalgama fastidiosa entre el retorno actual a una religiosidad no demasiado constrictiva en Occidente y fanática en el Cercano Oriente, y la moral de Lévinas en la que el hombre está consagrado, por su misma humanidad y *a pesar de él*, a ser responsabilidad por *el otro* (*autrui*)*, sea el que fuere.

Pero, sobre todo, creo que la admiración suscitada por Lévinas proviene principalmente de la profunda originalidad de su recorrido. Nunca un filósofo había reflexionado con tanta vigilancia y exigencia – por retomar las palabras que emplea Maurice Blanchot al respecto – sobre estas evidencias que nos atraviesan cotidianamente, soterradamente. ¿No es él quien escribe, por ejemplo: «La relación con el otro es una relación con un misterio», o aún: «La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto»? Y es esto lo que, sin duda, constituye toda la fuerza de este pensamiento; con la seducción por estos temas, el lector encuentra la mayor coherencia conceptual y el mayor rigor teórico.

Atestigua, igualmente, esta originalidad el itinerario filosófico de Lévinas, tan personal también. Interesado por Husserl y su reflexión sobre la psicología fenomenológica y la constitución de la intersubjetividad, Lévinas parte, en 1928, hacia Friburgo para seguir las enseñanzas del maestro. Ahí, casi por casualidad, encuentra a Heidegger. El hombre es la obra. Es el deslumbramiento. La interrogación heideggeriana sobre el ser y sus fundamentos será decisiva para este joven estudiante de filosofía, nutrido por una cultura judía en la que los valores

* El término «autrui», al igual que «autre», significa «el otro» y tiene como sinónimo «prochain», prójimo. En el diccionario Littré, la voz «autrui» significa, a diferencia de «autre», un «otro concreto»: «*En effect, les autres est plus general que autrui; les autres c'est tout le monde excepté nous; autrui, c'est spécialement cet autre-ci*» [En efecto, «*les autres*» es más general que «*autrui*», «*les autres*» es todo el mundo excepto nosotros; «*autrui*» es especialmente este otro]. Dado que en la presente obra se utilizan los tres términos (autre, autrui, prochain), he optado por recurrir a un grafismo y verter «autrui» como *otro*, en cursiva. [N. de T.]

éticos son primordiales y donde el sentimiento de elección obliga a cuidar del otro y a respetarlo como «otro», extraño y desconocido. En adelante, Lévinas situará todo su trabajo en la frontera de la ética y de la metafísica, allí donde, para retomar su vocabulario, el hombre está en busca de lo humano. Vuelto a Francia, publica su tesis doctoral, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, y comienza toda una serie de libros de filosofía general. Esto le permitirá tomar distancia, poco a poco, respecto de sus «maestros pensadores», a los que conoce y analiza cada vez mejor, y de forjar una filosofía que le es propia. Después vendrá las lecturas atentas del Talmud, los ensayos sobre el judaísmo y, conjuntamente, las obras magistrales como *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en las cuales – por ser breve – Lévinas pone en evidencia la ética como ruptura de lo que denomina «egoísmo ontológico».

Podremos sorprendernos por no encontrar en esta «introducción a Emmanuel Lévinas» ningún capítulo particular sobre el judaísmo. Ello se debe a tres razones.

Me ha parecido inútil recordar aquí – y con una celeridad forzada – la importancia semafórica de Emmanuel Lévinas en el estudio, la lectura, la vida y también la crítica y el amor del judaísmo hoy, en Francia y en el mundo. Por otra parte, dado que este papel le es reconocido, por lo común, sus propias reticencias a interpretarlo (quiero decir, su extremada modestia que cubre una exigencia aún mayor) me han confirmado en no abordar el judaísmo como un tema entre otros de su obra. No se trata de silenciar, como es evidente, esta presencia-pensamiento del judaísmo en Lévinas, pero separarla de sus palabras para tratarla como una «cuestión» me pareció una apuesta imposible de sostener. Si hay cuestión no se propone seguramente a Emmanuel Lévinas bajo la forma de un problema a resolver. (Por lo demás, ¿cual sería la respuesta a esta cuestión si no se trata del judaísmo mismo?)

Otra razón que me retuvo fue que, no siendo yo judío, no podía hablar del judaísmo desde su interior. Pues bien, creo que el judaísmo entendido como fidelidad («fidelidad sin fe» se ha dicho a propósito de ciertos textos y posiciones de Lévinas) perdería bastante de su significación al ser detallada a distancia, sin riesgo para uno mismo.

En fin, Lévinas, al distinguir netamente los libros que proceden

directamente de los comentarios de los versículos (las «lecturas talmúdicas» que publica en *Editions de Minuit*) y los de pura filosofía («escritos para todo el mundo», como dice él mismo), no hubiera tenido sentido, creo, forzar un acercamiento y presentar a Emmanuel Lévinas únicamente como un «pensador judío». «Siempre he sido judío», contesta Lévinas, con la ironía que en él es norma, a una cuestión sobre sus relaciones con las Escrituras. Antes que «pensador judío», digamos que Lévinas es un «judío que piensa» y que piensa igualmente el judaísmo.

En cincuenta años de reflexión y lecturas, Lévinas ha publicado una quincena de obras. Pensador paciente, prudente pero obstinado, prefiere tratar totalmente – infinitamente – algunos temas que le resultan caros, antes que recoger aquí y allá y hablar de todo y de nada. De libro en libro, de texto en texto, se pregunta por el ser, el rostro, Dios, el hombre, el otro, la muerte y el amor, y edifica una moral que es, lo dice él mismo, «como la sabiduría del amor». Pueda esta modesta «introducción a Emmanuel Lévinas», enriquecida por las largas conversaciones que él tuvo a bien concedernos, contribuir por poco que sea a dar a conocer esta obra, elaborada en la soledad y la obstinación, y que hoy resplandece como un estallido. Obra de una frescura y de una sorprendente potencia intelectual.

NACIMIENTO DEL SUJETO

Que una metafísica procure edificarse, y encontrará pronto – entre otras etiquetas – la de Sujeto, es decir, el pensamiento, o incluso el Yo (moi)*. Que una ética pretenda fundarse, y será del Sujeto, de los sujetos, de los sujetos-objetos de donde partirá, desde donde hablará. Todo ello Emmanuel Lévinas lo sabe bien, él que se interroga largamente, de un modo nuevo y audaz, sobre este nacimiento – difícil – de un Sujeto metafísico y moral. ¿Nacimiento?, ¿será esta la palabra exacta?, ¿no será, más bien, un estallido, una luz más fuerte que la noche, y todo ello de pronto, y que es desvelamiento del Sujeto, aparecer del Ente? Una eclosión en medio del *hay* («il y a») anónimo e impersonal, en medio del ser en general, aparición de un Sujeto, exhibición de un ser individualizado. Milagro y misterio de esta venida.

Atravesando la obra de Emmanuel Lévinas se dibuja en filigrana un amplio movimiento de apertura que quiebra – por sacudidas y golpes de genio, pero también con prudencia y paciencia – el ser general, la neutralidad del *hay* y hace que aparezca e irradie el Rostro, el Otro.

* Yo, con mayúscula, vierte «moi», a diferencia de «yo», con minúscula, reservado para el pronombre personal «je». [N. de T.]

Este movimiento lo podríamos definir como una búsqueda del sentido, o mejor, como un intento de escapar al sinsentido, una «vía que lleva de la existencia al existente y del existente al *otro*», *Difícil libertad*.

Tres momentos de este «ir hacia el *otro*» nos parecen esenciales: la afirmación de una subjetividad responsable, la irreductibilidad del *otro*, y la primacía de la ética.

1. LA SUBJETIVIDAD Y EL *HAY*

Más allá de la fórmula, de las palabras: nacimiento, sujeto. Con los matices que *deben* sobreentenderse en toda afirmación sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas, podemos decir: el Sujeto – o la subjetividad – nace del *hay* pero para oponerse, para rechazarlo.

El *hay*, concepto clave del pensamiento levinasiano: «la luz y el sentido solo nacen con el surgimiento y la posición de existentes en esta horrible neutralidad del *hay*», *Difícil libertad*.

¿Qué es lo que *hay*? «El murmullo caótico de un existir anónimo que es Existencia sin existente», *Difícil libertad*. Es el horror de un ser impersonal y anónimo. Adscribiéndose aquí, sin duda, a la estela heideggeriana, Emmanuel Lévinas ya se despega de ella. Heidegger habla igualmente de un *hay* original (es la noción del «*es gibt*»), pero en Heidegger se trata de un *hay* fecundante, rico de todo lo que existe (*geben*: dar, en alemán). Por el contrario, en Lévinas, el *hay* no posee «ninguna generosidad». Es el silencio durante la noche, un silencio *susurrante* que se escucha como la presencia sorda e invisible de un ser indefinido, de un ser que excluye la humanidad, que reta la existencia. «La noche es la aparición del «todo ha desaparecido»», escribe Maurice Blanchot, como un eco de Lévinas (en «*El espacio literario*»).

Pero esta noche del ser, este *hay* impersonal no es *nada*, es lo absolutamente neutro, no es la *nada*. Lévinas lo afirma: «Oponemos, pues, al horror de la noche, “el silencio y el horror de las tinieblas” a la angustia heideggeriana: el *miedo de ser* al *miedo de la nada*», *De la existencia el existente*.

Se tratará para la subjetividad apenas aparecida, naciente, balbuceante, de arrancarse a este ser neutro, de devenir ente *más allá* de la esencia. Antes de examinar cómo se efectúa esta salida fuera del ser, volvamos por un instante a la cuestión del estatuto del sujeto, clave del pensamiento de Emmanuel Lévinas.

Dos puntos por subrayar nos parecen importantes, que ayudarán a captar la originalidad de este pensamiento y a comprender por qué ocupa hoy un lugar tan singular.

La Segunda Guerra Mundial, y más exactamente el genocidio del pueblo judío, sacudieron profundamente la noción misma de Sujeto: los nazis encargados de conducir los trenes de deportados a los campos de exterminio ¿acaso no trataban con los hijos, las esposas y esos hombres «mercancías»? (Véanse los testimonios reunidos en el film de Claude Lanzmann, *Shoah*). Sin duda, por primera vez en la historia el ser humano no valía *nada*. No era un enemigo que combatir, un prisionero que intercambiar, era un *objeto* que destruir. Y es que no era por odio de tal o cual cualidad, tal o cual diferencia, sino por odio del *otro hombre* cómo se cumplió, con desprecio por toda moral y por toda ley, el horror nazi. La dedicatoria de *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, libro fundamental de Lévinas, es clara a este respecto: «A la memoria de los seres más cercanos de entre los seis millones de asesinados por los nacionalsocialistas, al lado de los millones y millones de humanos de toda confesión y de todas las naciones víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo».

Si en algún momento de su obra Lévinas no «utiliza» el genocidio en tanto que expresión del Mal extremo y fundamento de nuevas posibilidades – y límites – de una *moral*, en este acabado siglo XX, el estremecimiento de la noción de Sujeto que ha constituido este absoluto del Mal – y que reiterarán más tarde los gulags soviéticos y las formas modernas del totalitarismo – intervienen en su obra como una interrogación: ¿cual es el estatuto de un Sujeto mutilado, escarnecido, matado por la historia, de un hombre cuya humanidad fue desmentida?

«Cómo filosofar, cómo escribir después de Auschwitz, después de los que nos han contado, a veces en notas enterradas cerca de los crematorios: sabed lo que ocurrió, no lo olvidéis y, al mismo tiempo, nunca lo sabréis. Es este pensamiento el que atraviesa, lleva consigo toda la filo-

sofía de Lévinas, y que él nos propone sin decirlo, más allá y antes de toda obligación», Maurice Blanchot, *Textes pour Emmanuel Lévinas*.

A la ruptura del Sujeto fuera del ser impersonal, ruptura del orden ontológico, va a corresponderle una ruptura de orden histórico, nacida quizá en el recuerdo de aquellos que han perecido *allá lejos*. De ahí la afirmación de una subjetividad poderosa, responsable *por el otro*, de una conciencia que «no es un mero ser sino el *modo* del sujeto. Ella es poder de ruptura, rechazo de los principios neutros e impersonales, rechazo de la totalidad hegeliana y de la política. (...) ella es poder de hablar, libertad de palabra sin que se instaure detrás de la palabra pronunciada una sociología o una psicología que busque el lugar de esta palabra en un sistema de referencias y que la reduzca, así, a lo que ella no ha querido. *De ahí, el poder de juzgar la historia en lugar de esperar por su veredicto impersonal*»¹, *Difícil Libertad*.

Este poder de juzgar la historia no es un poder *sobre*, sino un saber *para*, una carga, una responsabilidad más. Es también en este sentido cómo hay que entender la precisión de Lévinas: libertad de palabra sin sociología ni psicología, es decir, libertad «difícil», sin marcos protectores. Esto nos conduce al segundo punto que queremos subrayar.

«El hombre nace en medio del saber», afirmaba Michel Foucault. «El sujeto es para el otro, su ser es para el otro, su ser se muere en significación», escribe Lévinas. Sería demasiado fácil y azaroso oponer aquí la reconstrucción del sujeto operada por las ciencias humanas y el objetivismo de los pensadores estructuralistas, al renacimiento de un sujeto responsable – pero de un sujeto responsable por *el otro* y privado de su soberanía, volveremos sobre ello – a la cual asistimos, parece, al leer a Lévinas.

Demasiado fácil, porque Lévinas – lo dice en las conversaciones que siguen – jamás reflexionó en relación con el estructuralismo, y su noción de subjetividad responsable-por-*el-otro* tiene sin duda más que ver con las obras de Dostoievski, Rosenzweig o Buber, por ejemplo, que con una oposición a Lévi-Strauss o a Foucault. Y además, ¿qué filosofía

¹ Subrayado mío. [François Poirié]

digna de ese nombre no se ha preocupado de la subjetividad del sujeto (constituída, constituyéndose), de Platón a Foucault justamente?, ¿acaso no hace falta ver en su *Historia de la Sexualidad* el inicio de una historia del Sujeto, ella misma como primera piedra de una historia de la Verdad – pasando por Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger? No, si hay que situar absolutamente a Lévinas en relación con los filósofos contemporáneos es la figura de Sartre la que hay que evocar.

En un fragmento de *El Ser y la Nada* titulado, «Libertad y responsabilidad», que es una especie de digresión moral en este ensayo de ontología fenomenológica, Sartre escribe: «el hombre, estando condenado a ser libre, lleva el peso del mundo entero sobre sus espaldas: es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que modo de ser». Más adelante precisa: «Soy responsable de todo, en efecto, excepto de mi propia responsabilidad dado que no soy el fundamento de mi ser. Todo ocurre como si estuviera obligado a ser responsable». Para Lévinas, también, la responsabilidad es una obligación y es absoluta, pero – y es ahí donde comienza la divergencia decisiva de las visiones entre las dos filosofías, Lévinas piensa la responsabilidad *antes* de la libertad y *para* el otro, y va hasta afirmar la responsabilidad del sujeto de la falta del *otro* o de su muerte. La responsabilidad no procede de ninguna decisión, de ninguna elección, sino que es una pasividad fundamental, un «padecer». A este respecto, Lévinas tiene frases difíciles cuando no imposibles de comprender si no nos separamos de la óptica sartreana de una libertad de elección todopoderosa y si no se rechaza su tristemente célebre: «El infierno son los Otros». «En el sufrir *por* la falta del otro apunta el sufrir *por* la falta de los otros», escribe Lévinas en *Otro modo que ser o más allá de la esencia*. O aún: «soportar *por* otro no es paciencia absoluta más que si “por *otro*” es ya “para *otro*”. Esta transferencia es la subjetividad misma», *ibid*. O aún: «... pasar del ultraje soportado a la responsabilidad para el persecutor». ¿Por qué – reclamaremos cándidamente – la necesidad de tal «masoquismo»?

Porque se trata, recordémoslo, de salir del *hay* anónimo e impersonal y que la responsabilidad, antes de que el sujeto mismo se constituya en un Sí mismo, en una conciencia, conciencia de una libertad, rompe la esencia y promueve a la vez el sujeto a un estatuto de sujeto para-*otro*, es decir, de sujeto moral. Por eso Lévinas puede escribir:

«La moral no es una rama de la filosofía sino la filosofía primera»,
Totalidad e Infinito.

Nacimiento del sujeto, decimos. Sí, pero de un sujeto sometido al otro, de un sujeto destituido, débil, de una debilidad consagrada («consagrada y no consagrándose») a *otro*.

2. ...EN LA CERCANÍA DEL OTRO

*Somos dos seres que nos encontramos
frente a frente en el infinito.*

DOSTOIEVSKI, *Los demonios*

El sujeto de-puesto, como se dice de un tirano, se halla expuesto al Otro, en concreto en el lenguaje y el deseo que hay que entender como movimientos hacia el *otro*, que se efectúan *a pesar* suyo *para* el otro: afectividad. «La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, la sensibilidad, la pasividad más pasiva que la pasividad...», *Otro modo que ser o más allá de la esencia*.

a) *El lenguaje*

Hablar es arriesgarse a un acercamiento al *otro*, es intentar «tramar una intriga» con él. Pero – y aquí nos encontramos con un tema heideggeriano – lo Dicho no es jamás el despliegue o el cumplimiento del Decir, como el ente no es el desvelamiento del ser. «El decir no consuela de lo que queda por decir», escribe espléndidamente Maurice Blanchot.

En este sentido, el lenguaje no es una expresión del pensamiento sino la condición del intento de comunicación. Hablar no es sólo decir algo, es exponerse al *otro*. Lejos de ser una puesta en palabra del mundo, el lenguaje es para Lévinas ante todo un *dirigirse a otro*, un apelar. Toda palabra verdadera es una súplica: es la plegaria como palabra. El lenguaje no es ni una experiencia ni un medio de conocimiento de *otro*, sino el lugar del Reencuentro con el Otro, con lo extraño y lo descono-

cido del Otro. Que se me permita citar así, de modo tan prolijo, el texto de Maurice Blanchot sobre Lévinas, que trata de esta cuestión del lenguaje: «La revelación del *otro*, que no se produce en el espacio esclarecido de las formas, es toda ella palabra. El *otro* se expresa y en esta palabra se propone como otro. Si hay una relación en donde el otro y lo mismo, siempre sosteniendo la relación, se *absuelven* de esta relación, términos que permanecen así *absolutos* en la relación misma, como lo dice con vehemencia Lévinas, esta relación es el lenguaje. Cuando hablo al otro apelo a él. Ante todo, la palabra es esta interpelación, esta invocación en donde el invocado está fuera del alcance, es respetado siendo incluso injuriado, incluso si sometido al silencio, llamado a la presencia de la palabra y no reducido a lo que yo diga de él, ni tema de discurso o sujeto de conversación, sino aquél que está siempre más-allá o fuera de mí, sobrepasándome y desplomándome, dado que yo le ruego, desconocido, que se vuelva hacia mí y, extranjero, que me entienda. En la palabra es el afuera lo que habla dando lugar a la palabra y al permitir hablar», *La conversación infinita*. El *otro*: «es el que está siempre más allá y fuera de mí». ¿Qué movimiento puede hacernos presentir esta inasible proximidad del *otro* mejor que el lenguaje? En el diálogo, el *otro*, sin revelarse – el lenguaje enmascara tanto o más, que revela –, afirma su presencia como otro. Me dice que está ahí para poder hablarme, entenderme, contestarme, desde *su* lugar irreducible al mío, lejano y no obstante tan cercano. Paradojas del diálogo: en el momento en que creo acercarme al *otro*, se me escapa el yo de quien habla y el yo del quien evocado, permanecen extraños el uno al otro, el encuentro no es unión sino acercamiento – en una distancia – de dos discursos mezclándose y evitándose: dia-logos. «Precisamente porque el tú es absolutamente otro que el yo, escribe Lévinas, es por lo que hay de uno a otro diálogo (...) Relación diferente de todos los lazos que se establecen en el interior de un mundo donde el pensamiento como saber piensa a su medida, donde la percepción y la concepción captan y se apropian del dar y se satisfacen», *De Dieu que vient à l'idée*.

Sin pretender de ninguna manera desviar esta reflexión de Lévinas sobre el lenguaje, que es ante todo una reflexión filosófica sobre *la separación*, qué bella respuesta y qué magistral mentís encontraríamos aquí para oponer, si fuera necesario, a los que no hace mucho, psicoanalisis-

tas, sociólogos, politólogos, desde una posición de autoridad, reducían al individuo al «discurso que se habla a través suyo» y, al identificar ese discurso, pretendían conocer al hombre: más que una palabra esclavizada, «condicionada» – que al final no dice nada más de sí misma – Lévinas prefiere interesarse por lo extraordinario de una palabra soberana, escapada de la totalidad que la encierra, dirigida al otro en un cara a cara exigente y doloroso, casi insoportable, palabra dicha y por comprender cada vez de manera nueva y única.

En el diálogo me convierto en signo para otro, soy llamado, una vez más de-puesto de mi soberana potencia, una vez más para el *otro*, sin reposo, en la obligación de responder *a* y *del* otro.

Como voluntad de acercar lo absolutamente otro sin alcanzarlo verdaderamente jamás, el lenguaje sería una modalidad del Deseo: yo *puedo* nombrar, como *puedo* desear, lo que no existe, o lo que literalmente *no tiene cuerpo* (la palabra de Dios viene a la idea), lo que rechaza la posesión a saber, lo Ajeno, lo Desconocido, lo que se presenta ante mi *al borde de mí*.

b) *El deseo*

Ante todo una precisión: el Deseo no se cumple en el goce ya que, para Lévinas, el goce – el *gozar-de* – es consecutivo a la necesidad que es el primer signo de la separación del sujeto fuera del *hay*, la primera marca de la humanidad: «La necesidad es el primer movimiento de lo Mismo», *Totalidad e infinito*. El goce será entonces pensado como egoísmo: «En el goce, yo soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al *otro*: yo estoy sólo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, tampoco “en cuanto a mí”, pero enteramente sordo al *otro*», *ibid.*

Al contrario, el Deseo será movimiento hacia el *otro* ¿pero de qué deseo se trata?, ¿por qué esta mayúscula?

El Deseo que nombra Lévinas es deseo metafísico, «Deseo de lo invisible», como dice él. Y añade: «El Deseo metafísico (...) desea más allá de todo lo que simplemente pudiera completarlo (...), el Deseo no lo colma sino que lo profundiza». Deseo insaciable, agrandándose cada vez que el Deseo no le responde, esforzándose, agotándose en su propia

desmesura de Deseo absoluto, de absoluto. ¿Qué quiere este Deseo? «Lo absolutamente Otro». Es decir, exactamente, lo que no es Yo, lo que me es – y así permanecerá – *ajeno*, lo Invisible, lo Infinito del otro. «La invisibilidad implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea», *Totalidad e infinito*.

Que un filósofo – que por añadidura afirma que «la filosofía busca y expresa la verdad» – pueda interesarse por lo *invisible* y concederle un *valor* podría resultar sorprendente. Sería no comprender *dónde* se sitúa el esfuerzo del pensamiento de Emmanuel Lévinas. En la linde entre nuestro aprisionamiento en nosotros mismos, nuestra intimidad incompartible y el mundo de los otros – sociedad, Estado – se trata de una escapada hacia el otro: es el lugar del Deseo, margen entre metafísica y ética. Es ahí donde trabaja Lévinas. ¡Pero atención! ese lugar no es ni ultraterrestre ni imaginario, al contrario, es el lugar supremamente concreto del *cara-a-cara* donde yo me de-pongo, donde el Otro se im-pone en una alteridad luminosa, inalterable, un lugar «donde el poder, por esencia asesino del Otro, deviene, frente al Otro y «en contra de todo buen sentido», imposibilidad de asesinato, consideración del Otro en justicia», *Totalidad e infinito*.

Frente a mí, el Otro no es mi igual, me es incognoscible, inasible para la mirada o las palabras; es *modo* del Otro, es el Extranjero, Lévinas lo denomina Rostro, pero – como para el Deseo – hay que entender este término como Lévinas nos invita a hacerlo, de una manera radicalmente *diferente* y nueva. Hace falta el esfuerzo de una lectura y una escucha altamente atenta para entender el sentido nuevo que Lévinas concede a sus palabras Deseo, Rostro, Otro, un sentido que sin negar la tradición, pero separándose con todo esplendor, ofrece al pensamiento moral los fundamentos de su porvenir. «La manera en que se presenta el Otro, *sobrepasando la idea del Otro en mi*, lo denominamos Rostro», escribe Lévinas. Además: «La relación con el rostro es ya ética». Y, para terminar: «El rostro *significa* el Infinito», *Ética e infinito*.

Cuando Lévinas relaciona el Deseo, el Infinito y el Rostro, afirma: «Al pensar el Infinito, el Yo de golpe piensa más que lo que piensa», *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Se inscribe en una perspectiva platónica y cartesiana. Platón sitúa el Bien *más allá* del ser y lo define en cierta manera como lo supremamente Deseable. Para

Descartes, que el «yo pienso» pueda tener idea de Dios, infinito y perfecto, atestigua Su existencia: esta idea que no puede proceder de mí, un ser finito, es Dios quién la ha puesto en mí al crearme. «No hay que considerar extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea para ser como la marca del obrero sobre su obra», Descartes, *Tercera meditación metafísica*.

En Lévinas, la relación con el Otro es una relación con lo *absolutamente otro*, irreducible a mí, a lo Mismo: relación con el infinito. Esta relación – si se puede hablar aquí de relación – entre dos Extranjeros, entre Uno y Otro, no se produce sobre el modo de un querer o de un saber que devolverían al Otro al Yo. La relación con el Otro se produce como Deseo, es decir, como un *ir hacia*, un *abandonarse a*. Pero este deseo – y este el punto esencial que hay que subrayar – es *inapaciguable*: «El Infinito – escribe Lévinas – se produce como Deseo. No como Deseo que apacigua la posesión de lo deseable, sino como Deseo de lo Infinito que lo Deseable suscita en lugar de satisfacerlo. Deseo perfectamente desinteresado, «bondad», *Totalidad e infinito*. Paradoja del Deseo que había subrayado Jacques Derrida: «El movimiento del deseo no puede ser lo que es más que como renuncia al deseo», *La escritura y la diferencia*.

Este deseo es una ruptura del egoísmo ontológico, al mismo tiempo que es una exigencia moral. «podemos hablar de una relación con el infinito no en términos de una síntesis que lo abarcara sino en el *hecho de jamás estar en paz respecto del otro* (...). En la obligación hacia el *otro* o el amor del otro hombre, *la conciencia de no amar jamás demasiado*»¹. «Conversaciones François Poirié / Emmanuel Lévinas», *Art press*, nº 101.

c) *El rostro*

Si no hubiera el reencuentro primordial con el rostro del *otro*, yo podría vivir tranquilo, en la certidumbre de mi ser y de mi poder-saber sobre las cosas. Sería todopoderoso en el reino de la fenomenalidad.

¹ Subrayado mío. [François Poirié]

Pero el rostro del *otro* rompe este orden; de pronto tengo frente a mí, no ya un objeto que puedo conocer o poseer, sino lo irreducible, la impresionante presencia del rostro del *otro* que se hurta a mí y a toda interpretación. Paradoja del rostro: está ahí, pero como ausente, exterior pero absorbido por lo interior, frágil frontera entre el Afuera y el Adentro, está desnudo y no obstante, es secreto.

El rostro no es más que rostro, un signo puro, una firma, «es por sí mismo y no por referencia a un sistema», *Totalidad e infinito*. El rostro es lo que identifica al *otro*, en su memoria y mi pensamiento, identidad que sigue al *otro* en su envejecimiento, su mortalidad, su humanidad, es lo que nombra más y mejor que un nombre; único absolutamente, el rostro *es* el otro, es su expresión desnuda. ¿Pero qué nos dice el rostro?, ¿qué dice su «expresión»? «El rostro es lo que no se puede matar, o cuanto menos aquello cuyo sentido consiste en decir: “No matarás”», *Ética e infinito*.

Comprendámoslo bien: lo que Lévinas denomina rostro no se reduce a lo estético, a la *imagen* del rostro: «Podemos decir que el rostro no es “visto”. Es lo que no puede devenir un contenido que nuestro pensamiento aprehendiera. Es incontenible, nos conduce más allá. Es ahí donde la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber», *Ética e infinito*.

Antes que ser imagen plástica y percepción sensible, de una manera más esencial, el rostro es significación, palabra; por eso la escucha del rostro prima sobre la visión.

El *otro* detiene mi libertad, no como en Sartre porque la pondría en peligro, sino porque frente al rostro del *otro* yo no puedo vivir en la despreocupada certidumbre de mí mismo, yo estoy impelido a responder del *otro*, soy responsable (culpable) de faltas que pueda cometer, así como de ofensas que pueda soportar. A este respecto, a Lévinas le gusta citar la frase de Dostoievski, que podemos leer en *Los hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo, y yo más que los otros». Exigencia suprema, pues «el rostro del *Otro* pone en cuestión la feliz espontaneidad el yo, esta feliz *fuerza que marcha*», *Difícil libertad*.

El rostro del *otro* da, o mejor, es el sentido – la inflexión – moral de

mi existencia. Me llama, me obliga a ser para-otro. Pero ese mandato de ser responsable-por-el otro no surge ni como elección, ni como precepto moral; es antes que la libertad y más allá de la Esencia, origen del origen y fundamento de todo fundamento. «La responsabilidad por el otro no es el accidente que ocurre a un Sujeto, sino que precede en él a la Esencia, no ha esperado a la libertad en la que se podría haber tomado un compromiso hacia el otro. No he hecho nada y estoy desde siempre en tela de juicio: perseguido», *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

3. LO PARA-OTRO

Lo extraordinario comienza en el momento en que me detengo.

MAURICE BLANCHOT, *L'Arret de mort*.

Ser responsable-por-el-otro es una exigencia que me acosa sin respiro: estoy perseguido. La responsabilidad por el otro no es cómoda ni placentera, ni aún satisfactoria (yo no estoy jamás en paz respecto del otro, estoy siempre *en deuda*, nunca soy *demasiado* bueno). Esto no tiene nada que ver, tampoco, con una buena conciencia (ni una buena palabra) que pudiera adquirirse por cualquier sacrificio o cualquier indignación debidamente expresada.

Por otra parte, porque el otro está siempre *ya ahí* antes de mi venida al mundo, la responsabilidad-por-el-otro es «más antigua que el comienzo», *Humanismo del otro hombre*, proviene de un pasado inmemorial. Es una alienación – pero sin esclavitud – al tiempo que una asignación: soy el rehén del otro y no puedo hurtar (delegar mi responsabilidad-por-el-otro). «Condición de rehén – no elegida: si hubiera elección el sujeto habría guardado su *en-cuanto-a-sí* y las salidas de la vida anterior, cuando su subjetividad, su psiquismo incluso, es el *para el otro*, cuando su *refugio de independencia misma consiste en soportar al otro – en expiar por él*», *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Lévinas introduce en el campo filosófico – y en el marco de una

reflexión sobre la ética – dos nociones de raíz eminentemente religiosa que nos ayudan a captar mejor la fuerza y la singularidad de este pensamiento de la responsabilidad-por-el *otro*. Se trata de las nociones de elección y de sustitución.

a) *La elección*

He sido elegido para ser *el* responsable por el *otro*, y en tanto así, con esta carga, soy único, irremplazable: «La unicidad del elegido o del requerido que no es elector, pasividad que no se convierte en espontaneidad (...). ¡Elegido sin asumir la elección!» *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ante esta apelación, la espera del *otro*, respondiendo de él sin que me lo haya pedido y sin que nada ni nadie me obliguen verdaderamente como no sea la obligación misma, el «¡Heme aquí!» primero, que anuncia bondad y responsabilidad y se enuncia en una «pasividad más pasiva que la pasividad», es resultante no de una decisión, sino de un *mandato*, testigo del Infinito, según Lévinas.

Hemos visto que en el acercamiento al *otro*, el *otro significaba* el Infinito. Aquí, la bondad – es decir, la humanidad del hombre que *prohíbe* matar y *obliga* a pre-ocuparse por el *otro* – es testigo de lo Infinito. Que no me pueda impedir – apelado, coartado por una fuerza más fuerte que mi fuerza de voluntad y de rechazo – amar al *otro* es testimonio y revelación del Infinito, de un Decir que precede lo Dicho, de un mandato que, nacido fuera de mí, manda en mí y me obliga a ser responsable-por el *otro*; presencia del Infinito: la voz de Dios en el Rostro del *otro*.

En Lévinas, el Bien es lo primero: «Me ama antes de que yo le haya amado», le obedezco antes de entender su orden. El Bien por elección da a la subjetividad su significación.

Y Lévinas precisa en sus conversaciones el sentido de la elección del pueblo judío, a menudo incomprendida o distorsionada: «Es un excedente de responsabilidad, no es una pretensión de aristocracia». En la revista *L'Arche* de junio de 1981, escribe, de modo más radical aún: «En el sufrimiento y en la muerte de seis millones de judíos – de los cuales un millón de niños – se revelará la inexpiable condenación de todo nuestro siglo: el odio del otro hombre. Revelación o Apocalipsis. Siglo de guerras mundiales y de campos de exterminio, de tota-

litarismo y de genocidios, de terrorismo y de toma de rehenes, de una razón convertida en peligro atómico, de un progreso social que se invierte en estalinismo. Pero es en Auschwitz donde se reúne de algún modo y permanecerá en ebullición hasta el final de los tiempos la sangre que – de Guernica a Camboya – inunda la tierra. Una vez más, Israel habrá sido llamado, como en la Biblia, a dar testimonio de todo, y en su Pasión, a morir la muerte de todos e ir hasta el extremo de la muerte».

La elección conduce a sufrir por y para el *otro*, a sustituirse por el *otro* hasta morir *en su lugar*, en una pasividad anterior a la libertad, que es el lugar del Bien donde Dios se da a entender, donde Él viene a la idea... «La pasividad pura que precede la libertad es responsabilidad. Pero la responsabilidad que no debe nada a mi libertad, es mi responsabilidad para con la libertad de los otros. Allí donde hubiera podido permanecer espectador, soy responsable, es decir, todavía, hablante. Nada es ya teatro, el drama no es un juego. Todo es grave», *Humanismo del otro hombre*.

b) *La sustitución*

No es un mérito menor de Lévinas el darnos siempre a comprender las palabras con un nuevo eco, un sentido inédito y con frecuencia audaz. En tanto orfebre de la lengua francesa, Lévinas cincela la vieja palabra para que ésta, desconocida, brillante, como revigorizada, responda plenamente a las exigencias y sutilezas de su pensamiento vivo, de su pensamiento que inventa.

También, «sustituirse por el *otro*» no significa simplemente «tomar su lugar», sino el ser adulto del adulto, el padre del padre, ser responsable del asesino así como de la víctima, ser responsable – Lévinas llega incluso hasta esto – de su propio persecutor. Sustituirse quiere decir sacrificarse sin heroísmo ni orgullo: ser, ser verdaderamente *para otro*. Posibilidad de sobrepasar, de romper o mejor, de aventajar las categorías de la ontología, del Ser y de la muerte, asentar la moral sobre una Bondad primera, una fraternidad. «El estatuto mismo de lo humano implica la fraternidad y la idea del género humano», *Totalidad e infinito*. Y además: «El *para* del uno-para-el-otro es un *para* de

gratuidad total, que rompe con el interés: para de la fraternidad humana, fuera de todo sistema preestablecido», *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

«Sustituirse por el *otro*» no es en Lévinas una palabra vana, requiere el conjunto de nuestras fuerzas, e incluso esta energía desplegada no basta pues ningún sacrificio apacigua el sufrimiento del *otro*, ningún don de sí impedirá la muerte del *otro*. Pero esta vanidad de recursos no debe detener el esfuerzo para hacer la vida del *otro* mejor. Hay que intentar esta humanidad, aunque pudiera ser inútil, puesto que sólo ella da sentido. Y da sentido a lo que por excelencia elude el sentido, a lo que lo niega: la muerte.

4. LA MUERTE

*¡Morimos una sola vez y se acabó
para siempre! ¿Comprendéis qué significan
estas tres sílabas: para siempre*?*

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *La muerte*.

Tras su difícil ascensión a la subjetividad fuera del *hay* anónimo, frente al *otro* el Sujeto se había, de alguna manera, afirmado: el para-otro le había dado una significación. La muerte viene a desmoronar este frágil edificio.

En uno de sus primeros libros, *El tiempo y el otro*, Lévinas nos ofrece una larga y poderosa meditación sobre la muerte que es pensada des de el principio por el *lado del otro*, es decir, como Misterio, como Inasible. «La muerte anuncia un acontecimiento en que el sujeto no es el amo, un acontecimiento en relación con el cual el sujeto no es el sujeto». *El tiempo y el otro*.

¹ «Pour toujours». [N. de T.]

a) *La muerte y el tiempo*

Nadie se resigna jamás a tener que morir un día, aunque ese día fuere hoy. La muerte es «lo absolutamente incognoscible» y al tiempo lo Todo-cercano, dado que si yo no sé *cuando* advendrá, sé que advendrá, que ella está irremisiblemente «en marcha».

Mi muerte es un acontecimiento en el cual no tendré parte, es un futuro *absoluto* (que desborda el Tiempo): un día (pero ¿cuándo?, ¿cuándo?) estaré muerto *para ti*. Esta imposibilidad de domar el momento de mi muerte arruina mi porvenir: «La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto», *El tiempo y el otro*. Ruina del porvenir, ruina del sentido también: «La muerte convierte en insensato todo cuidado que el yo quisiera tomar de mi existencia y de su destino», *Humanismo del otro hombre*.

Aquí, Lévinas se diferencia claramente de Heidegger que piensa el *ser-para-la-muerte* como una «lucidez suprema, una virilidad suprema». Es la posibilidad misma de la imposibilidad, mientras que para Lévinas, en la muerte – la idea de la muerte, pero la muerte, mi muerte es algo más que una idea, un miedo, sin *realismo*, un miedo *loco* –, me enfrento a un impensable, un incognoscible que se escapa del poder y de la luz del saber: «Lo que es importante en el acercamiento a la muerte es que en determinado momento *no podemos ya poder*; y es en ello, precisamente, donde el sujeto pierde su dominio de sujeto», *El tiempo y el otro*.

b) *Muerte, trascendencia y el otro*

El miedo a la muerte me hace aprehender – temer – *otra* realidad irreducible a los objetos habituales del saber y a los organismos de poder. Más que la nada, que ella anuncia, es la alteridad de la muerte – su incognoscibilidad – lo que interesa a Lévinas. Se esboza un paralelo – que no es una equivalencia – entre la alteridad de la muerte y la alteridad del *otro*: contra estos misterios el pensamiento investigador se achanta, contra ello el triunfo de la subjetividad se quiebra.

¿Pero cómo puedo aprehender – tener idea – de la muerte si ésta me es incognoscible, extraña? Podría parecer que hay aquí una contradicción. Y más cuando Lévinas refuta el argumento según el cual

la muerte del otro, como puesta en escena de mi propia muerte, sería una prefiguración de este instante futuro, fatal, que me absorberá, donde me convertiré en Ausencia, muerto para ti y todos los demás sin, literalmente, ser jamás ni jamás haber sido – apenas sería el tiempo de un aliento, de un parpadeo, de una pausa – muerte de mí mismo. La muerte me da miedo porque ella es *en mí* la alteridad radical. Pero aquel que, tembloroso de morir, acaba por darse la muerte para hacer que calle ese temor, convertido en insoportable, se engaña: él mata al hombre que hay en él, habiendo querido negar *lo mortal* únicamente. «La muerte para el candidato al suicidio permanece dramática. Dios nos llama siempre demasiado pronto a Él. Queremos el aquí cerca», *Totalidad e infinito*.

c) *La paciencia*

¿Cómo vivir si la muerte aterroriza y no «consuela», si no es un «pórtico abierto sobre los cielos desconocidos» (Baudelaire), sino un «No absoluto», un «nunca jamás, nunca nada más» (Jankélévitch)? A mi modo de ver, una de las más bellas lecciones que Lévinas nos ofrece – lección, es decir, experiencia liberada como apertura, vía nueva y no como verdad – es su reflexión sobre la paciencia que «significa: renunciar a ser el contemporáneo de su culminación», aceptar vivir, continuar viviendo para un tiempo *después* de mi muerte, que es el tiempo de lo Otro. Aprender la paciencia en la obra – infante, libre – es poder ser aún, a pesar de la muerte, «ser para un tiempo que será sin mí, ser para un tiempo después de mi tiempo», *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Aprendizaje difícil pero obligado, si lo queremos – y cómo no quererlo – vivir con un porvenir. Devenir indiferente a su propia muerte, ineluctable, y preocuparse por la muerte del *otro*, intolerable, sólo la paciencia permite tal vuelco. No ya el cuidado de sí, sino la voluntad, la creación para el *otro*. «En la paciencia, la voluntad perfora la corteza de su egoísmo y desplaza el centro de su gravedad fuera de ella para querer como Deseo de Bondad que nada ponga límite», *Totalidad e infinito*.

«SOY DE TI»

El Otro no es ni una *tentación* ni un *problema*; no es un objeto, ni de saber ni de placer: «la proximidad del otro en tanto que otro» es un Enigma insoluble, que me viene impuesto por una responsabilidad-para-con-el-otro que no he deseado, que padezco en una puesta en retirada de mí mismo, en una pasividad que es una actividad para el otro, una inquietud para su vida material cotidiana.

«Soy de ti»: frase impronunciable dado que yo no he elegido ser para-con-el-otro, frase que me gustaría decirte como una confesión, como un «yo te amo», pero ello es imposible dado que expresar la responsabilidad-para-con-el-otro bajo la forma de una consagración desvelada neutralizaría la fuerza concreta de estas palabras, «ser, responsable-para-con-el-otro», que es su significado mismo. La responsabilidad-por-el-otro, Deseo insaciable, Exigencia infinita, es una coacción y no un divertimento.

1. LA RESPONSABILIDAD. UNA ASIMETRÍA FUNDAMENTAL

*Es falso que seamos dignos de que los otros
nos amen. Es injusto que lo queramos.*

PASCAL, *Pensamientos*

Ante la Ley, la responsabilidad es generalmente entendida por sí misma: se dice que somos «responsables de *nuestras* palabras y de *nuestros* actos». Todos los hombres son iguales ante esta Ley. Solo el niño y el loco estarán dispensados de responsabilidad y podrán ser declarados ir-responsables. Pero nada en esta Ley, en esta Justicia de los hombres, afirma que Yo soy responsable-por-el *otro*, responsable de los sufrimientos que soporta como de los que le infligen. Se trata, pues, de *otra cosa*.

a) *El cara-a-cara*

Punto de partida de la relación ética, «punto» que Lévinas sitúa todavía en el espacio de la metafísica, el cara-a-cara donde yo encuentro al *otro*, donde él me hace frente en la imposibilidad del rodeo, de la esquivia, es ese momento primero, último e irreducible, que Lévinas nombra: religión. «Cara-a-cara con el otro en una mirada y una palabra que mantienen la distancia e interrumpen todas las totalidades, este ser-juntos como separación precede o desborda la sociedad, la colectividad, la comunidad. Lévinas lo llama *religión*», Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*. Concebida rápidamente como una relación Yo-Tú privilegiada, este cara-a-cara podría hacer creer en una relación ideal con el Otro, indiferente al mundo y a sus vicisitudes, a sus dificultades y a su esperanza de éxito. Comprender el pensamiento del cara-a-cara de esta manera sería un contrasentido. En la relación del lenguaje que instauro el cara-a-cara «el interlocutor no es un Tú, sino que es un Usted. Se revela en su señorío», *Totalidad e infinito*. Como primera relación con el *otro*, el cara-a-cara abre la vía, si lo puedo decir así, de la ética y, quebrándose en el momento de la aparición del Tercero (de otro Otro), conduce a la Justicia, es decir, a la equiparación de los hombres y a su necesaria *comparación* ante la Ley. Volveremos a ello.

B) La asimetría

Lévinas denuncia vigorosamente la espera de una reciprocidad en la responsabilidad-por-el-otro, la espera de un *recibir* a cambio de un *donar*. «soy responsable del *otro* sin esperar la reciprocidad, aunque me costara la vida. La reciprocidad es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el *otro* y yo la relación no es recíproca, es como soy sujeción al *otro*; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido (...). El Yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que todos los demás», *Ética e infinito*.

Lo que puedo – lo que debo – exigir de mí mismo, el sacrificio por el otro hasta morir por él, no puedo de ningún modo exigirlo del *otro* a cambio; porque lo que ocurre al *otro* es siempre más importante que lo que me ocurre, porque el *otro* se hurta a todo intento de captación, yo no puedo aceptar más que una ofrenda, la de la debilidad, y agradecerle por poder ser responsable de él, sin que él me lo pida, sino porque estoy elegido por el Bien para servir al *otro*. Sermón de alivio al *otro* hecho *en mi nombre, a pesar de* mí mismo, que conduce a un desequilibrio fundamental en la relación con el *otro*: indulgencia para él, exigencia para mí. La Justicia atemperará esta desigualdad dado que estamos fuera del cara-a-cara, igualmente ciudadanos ante la Ley, iguales en derechos y en deberes.

C) El yo-tu

Lévinas sustituye la relación de complicidad, de amistad o de amor del Yo-Tú (relación dual y dominada, juego amoroso) por la relación siempre *a distancia* del Yo-para-Otro (infinitamente más difícil y dolorosa, dado que no posee «reparto de tareas», ni delegación posible). En esto se opone a Martin Buber que, habiendo pensado igualmente la relación con el *otro* como relación – sin unión – con una pura alteridad, una «trascendencia», no por ello deja de establecer una reciprocidad en el Yo-Tú: frente al *otro* Yo me vuelvo un Tú. Para Lévinas no. Es en la Justicia, fuera del cara-a-cara como yo devengo «otro para los otros». Pero frente a Ti, o mejor, frente a Usted, yo estoy obligado, servidor y responsable. Jacques Derrida resume claramente las reticencias de

Lévinas en relación con el pensamiento de Buber del Yo-Tú: «Lévinas reprocha al pensamiento del Yo-Tú: 1) ser recíproca y simétrica, haciendo así violencia a la altura y sobre todo a la separación y al secreto; 2) ser formal, pudiendo «unir el hombre a las cosas del mismo modo que el Hombre al hombre» (*Totalidad e infinito*); 3) preferir la preferencia, la «relación privada», la «clandestinidad» de la pareja «bastándose a sí misma y olvidándose del universo» (*Totalidad e infinito*), dado que hay también en el pensamiento de Lévinas, a pesar de la protesta contra la neutralidad, «el requerimiento de un tercero, de un testigo universal de la faz del mundo que nos guarda contra el “espiritualismo desdeñoso” del yo-tú», *La escritura y la diferencia*.

Ningún reconocimiento puede exigírsele al *otro* respecto de mis buenas acciones que no son jamás suficientes, ni agotarán jamás el Bien, sino que, por el contrario, abren bajo mis pasos el abismo de «todo lo que queda por hacer». Ningún acto o palabra de Bondad – sean cuales sean su intensidad y su sinceridad – me convertirá en «bueno». Y ello porque proceden aún del cálculo y de la medida. «Dar, ser-para-otro, a pesar de sí, pero interrumpiendo el para-sí, supone arrancarse el pan de su boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno». Detengámonos en esta frase, releámosla: «Alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno». He aquí lo que me pide la Bondad, la totalidad de mi mismo, con la ingratitud como única respuesta por parte del otro que refuerza la gratuidad de este sacrificio sin recompensa.

2. LA BONDAD

El amor también debe ser aprendido.
NIETZSCHE, *La gaya ciencia*

Una precisión se impone en el comienzo de este capítulo que disipará, espero, toda lectura simplista de Lévinas cuando afirma, empleando unas fórmulas que él mismo reconoce como extremas e imposibles de extraer de su contexto, la gratuidad y el desinterés de la Bon-

dad, o bien, «el justo sufrimiento en mí por el sufrimiento injustificable del *otro*», «Paz y proximidad» en *Cahiers de la nuit surveillée*, nº 3.

Es la presencia de este elemento de bondad – exigencia para sí, indulgencia para el *otro*, lo que hace justa y humana la Justicia. Si este elemento desapareciera la Justicia no sería más que una fuerza ciega, peligrosa. Pero la Justicia – y esto hay que subrayarlo – debe permanecer rigurosa, inflexible; ella juzga en completa imparcialidad y equidad. Sólo *después* de la Justicia podrá la Bondad intervenir de nuevo. Es lo que permite tratar al culpable con humanidad. Lévinas insiste en la importancia de, por ejemplo, conceder a los presos una televisión en sus celdas... Humanizar la Justicia, tener conciencia de que la Justicia nunca es *demasiado* justa...

Frente al rostro del *otro*, débil y desnudo, nacen dos sentimientos contradictorios: la violencia (asesinar al *otro*), la bondad (cuidar de él).

En la asimetría del Yo-Tú, el rostro del *otro* enunciaba un «No matarás» puramente moral. De hecho, yo *puedo* matar al *otro* pero una ley no publicada – una prohibición – me impide hacerlo. Al mismo tiempo, «el *otro* es el único ser que podamos estar tentados de matar. Esta tentación de asesinato y esta imposibilidad del mismo constituyen la visión misma del rostro», *Difícil libertad*. El rostro del *otro* es lo que quiebra la violencia, entendida no ya como pulsión de muerte sino como un descuido, una indiferencia, un egoísmo. «Es violenta toda acción en la que se actúa como si fuéramos los únicos actuantes», escribe Lévinas, como un eco de Kant y su imperativo categórico («Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre a la vez valer como principio de una legislación universal», *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Dado que yo nunca estoy solo en el mundo, el *otro* está ya siempre ahí obligándome a ser bueno, oponiéndome la debilidad de su rostro a mi violencia de sujeto fuerte, mi vanidad de sujeto libre. La violencia (el Mal) se pone en peligro por la Bondad, más grave, más antigua que el ser mismo.

La Bondad. Sin duda el término del «vocabulario» levinasiano más difícil de comprender hasta tal punto está hoy desacreditado, donde el individualismo y el egotismo orgulloso se imponen como los últimos valores de un Occidente que lame así sus heridas y sus miedos e intenta con ello olvidar, en vano, su malestar y su mala conciencia.

¿Qué es lo que Lévinas entiende exactamente por «Bondad»? La Bondad no se limita a un querer-hacer-el-bien. No es una caridad calculada y destilada cuidadosamente en pequeñas dosis, que esperara un reconocimiento, es decir, una «reverencia». Esos actos de bondad deben, por el contrario, hacerse en la gratuidad y con conciencia de su insuficiencia. Nunca soy demasiado bueno dado que el *otro* continua sufriendo.

Pero esta bondad, esta gratuidad tampoco son cándidas puesto que, en ese momento, serían ineficaces: «Hay que desear el bien de todo corazón y, a la vez, no desearlo únicamente con el impulso simple del corazón», afirma Lévinas.

La bondad no se traduce en ideas u óbolos, sino por una actitud de vida, un cuidado del otro vivido en la cotidianidad, permanentemente, en la excelencia de una relación social plena, generosa, en donde el otro no es considerado como hacer-querer – prueba viviente de mi bondad – sino como el fin en sí de toda la positividad que está en mí, aquél ante el cual me borro, aquel que me hace olvidar...

«Buenos días», «Después de usted», «Me tiene a sus pies»... tantas fórmulas en apariencia anodinas, empleadas cientos de veces al día sin sorpresa y que se traducen en un cuidado por el *otro*, un cuidado ético subyacente a toda vida en sociedad y a todo ser humano, ya que es su humanidad. La filosofía de Lévinas ha puesto de relieve e interrogado este cuidado hasta aclararlo de modo inédito.

3. EL AMOR, LA SOLEDAD

Probabo por vez primera el amor que podemos tener hacia alguien extranjero, por un desconocido que de pronto nos es cercano.

WILLIAM GOYEN, *Puerta preciosa*

«El absoluto del amor es, en realidad, un deseo de identidad absoluta», escribe Kundera. Desear una identidad absoluta puede significar: querer ser idéntico al otro, querer unirse a él, o bien querer devenir, a

través del otro, un ser entero, una individualidad que en el amor del otro encuentra una plenitud y un sentido, un nombre – un apellido – un Rostro. Lévinas, refutando estos dos modos de pensar el amor, situándose en relación con ellos, nos propone un amor realmente por el otro donde no se ejerce poder (ni saber) alguno, donde el otro es amado en su alteridad (y no *por*, románticamente), en su invisibilidad, en su «ser-extranjero».

Describiré de inmediato estos dos movimientos de amor - ¿habría que decir de pasión? – que me fascinan y me inquietan, fascinación e inquietud alejadas – si bien sugeridas por ellas – de las preguntas a Lévinas que se asombra más del amor al Extranjero, misterio, milagro, efectivamente más grande y más *humano* quizá que la simple pasión amorosa.

El primer movimiento del deseo de unión es de inmediato quebrado dado que en el amor (eros), más aún que en cualquier otra relación, el otro se hurta a mí, a mis caricias, a mis miradas, a mis palabras. El amor podría definirse así: la revelación, en la imposible unión de los cuerpos, de la alteridad inalterable de otro, su ausencia en lo más profundo de la proximidad, el afuera que él representa siempre en la fulguración misma del goce. «El eros, escribe Lévinas, es la relación con la alteridad, con el misterio (...), con lo que, en un mundo en que todo está aquí, no está nunca ahí», *El tiempo y el otro*. Los verbos del amor deben comprenderse en negativo: no poseer, no penetrar, no darse, no tomar a nadie. El amor que quiere la unión – la ilusión platónica de devenir Uno – se muda en dolor; queriendo unirse al otro, entrar en el lugar cerrado de su soledad, me enfrenta a él, cuerpo a cuerpo, solicitud contra solicitud. «Lo patético de la voluptuosidad está en el hecho de ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se convierte en nosotros; se retira, por el contrario, en su misterio», *El tiempo y el otro*.

El segundo movimiento, nacido de un hastío de sí, de su soledad vivida como falta, es una demanda de acabamiento. Pero el amor no me colma, me conduce al umbral de un secreto que ninguna desnudez desvela; misterio del *otro* más allá del cuerpo dado en donde el *otro* se encierra, se recusa. «El amor no conduce simplemente, por una vía más o menos directa o torcida, hacia el Tú. Se dirige en otra dirección distinta de aquella en donde encontramos el Tú», *Totalidad e infinito*. No debo

buscar el amor en el amor o amarme en el amor, sino amar al otro, ser para él. ¿Atención y respeto son compatibles con la pasión? ¿Lévinas no olvida aquí – para transponerlos a otra parte – el «furore triste», la «curiosidad dolorosa» que hacen del enamorado un ser al borde de la locura (Racine), a punto de fracasar? Puesto que quien ama quiere aún egoístamente: el amor, el amor de otro. Quizá es precisamente en esta espera ardiente que nada puede calmar – ese lugar que me socava, ese vacío que te pertenece – donde el otro puede, sin responder a la espera, introducirse y, de manera subterránea – el verdadero trabajo de la muerte –, absorberme *desde el interior*. Ya que el deseo no se realiza en el goce; al contrario, el gozar-de hace experimentar la distancia infinita, la ausencia en la que el *otro* puede siempre refugiarse. De pronto, este «en otra parte», esta mirada que me reenvía a mi soledad, a mi cuerpo enfermado, miserable e impotente.

Antes que colmar mi soledad, el amor lo exacerba: por mi parte, pretendería escapar de mi cuerpo para ir hacia ti, totalmente. Olvidarme para reencontrarme, ¡en vano! En la pasión, el otro – que es el Exterior, el Extranjero – acosa *desde el interior* a aquél que ama. Y ningún conocimiento del cuerpo amado (Proust), ninguna caricia hará coincidir mi imagen (mi imaginario) con lo que el otro es (su ser-solo). Hace falta admitir y hacer de esta impotencia, que hay que poseer, que hay que comprender, el sacrificio que el amor exige para poder vivirse. «Lo que presentamos como el reto de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación, esta ausencia del otro es precisamente su presencia como otro». *El tiempo y el otro*.

Lévinas no se fía del amor-pasión, que está hecho de preferencia y de absoluto – y en cierta medida por una falsa simplicidad – erigiendo un Tú inaccesible y glorioso que hace del Yo un mártir de la relación yotú, una relación que se pretende lejos de «la miseria del mundo», clausurada en un bucle despreocupado, la esfera íntima donde los amantes creen poder «vivir siempre»... A este «nosotros-dos» un poco anticuado, Lévinas prefiere un «nosotros-todos» donde el Otro también es, ante todo, un «otro para los otros» y es amado como *extranjero*, no como *familiar*. Entonces la Bondad puede ejercerse sin temor ni orgullo – gratuitamente – con el asentimiento de una Justicia que mira de arriba a

abajo al *otro*, lo juzga y, disculpándolo o acusándolo, lo trae siempre a su lugar singular de hombre que hay que amar y respetar.

El amor no es una evasión fuera de sí ni una aprehensión del *otro*. Es una acogida, un don. «Ven», sería la palabra soberana del amor, la confesión de su pasión. «El sujeto es un rehén», *Totalidad e infinito*.

4. LA JUSTICIA

*De nuevo devienes
él.*

PAUL CELAN, *Poemas*

La justicia es necesaria para que el acto del *otro* sea juzgado objetivamente (sin ceguera), no por Mí (un Yo que se erigiría en juez se convertiría de inmediato en verdugo, caudillo temido sin ser respetado), sino por «todos los hombres». La justicia representa este «todos los hombres», se establece al mismo tiempo que la relación inter-humana y no consecutivamente. Por ella, el Tú se convierte en Él, es decir, otro para los otros, objeto de saber, de encuesta, de comparación, rostro mirado de arriba a abajo. «El *otro* es a la vez hermano de todos los otros hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, a la vez comparable e incomparable, rostro único y en relación con rostros, precisamente visible en el cuidado de la Justicia», *Otro modo que ser o más allá de la esencia*.

La justicia rompe la relación Yo-Tú que empezaba a instaurar privilegios y preferencias, ella es «la entrada del tercero – entrada permanente – en la intimidad del cara a cara, *Totalidad e infinito*, ella me obliga a ocuparme de un *otro* que no me es nada y obliga a *otro* a ocuparse del tercero que es otro de *mi-otro*. «El tercero me mira en los ojos del *otro*», *Totalidad e infinito*.

La justicia: igualdad y fraternidad de lo hombres. ¿Pero cuántas desigualdades y ultrajes han sido cometidos en nombre de la Justicia? ¿Cuántos hombres han muerto en nombre de una Ley que un grupo se

había apropiado y había remodelado según sus propias concepciones? Frágil justicia. Solamente protección. Vale la pena que combatamos para restaurarla o entonces se perderá, instaurarla donde ella ya no es. Tal es sin duda la tarea primera y última de la filosofía. Que se nos permita hacer que se escuche extensamente la voz de Emmanuel Lévinas que afirma – y hace falta que sea en estos «tiempos sombríos» (Hannah Arendt) – esta importancia de la filosofía.

«La justicia no seguirá siendo justicia más que en una sociedad en la que no hay distinción entre cercanos y lejanos, pero donde permanece también la imposibilidad de pasar de lado del más cercano. Donde la igualdad de todos es llevada por mi desigualdad, por el excedente de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia (...). Responsabilidad por los otros o comunicación, aventura que lleva todo discurso de la ciencia y de la filosofía. Por ahí esta responsabilidad sería la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz (...). El extra-ordinario compromiso del *Otro* respecto del tercero reclama su control, en busca de la justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, y al comercio y a la filosofía y, quitando la anarquía, en busca de un principio. La filosofía es esta medida aportada por el infinito del ser-para-el-otro de la proximidad y como la sabiduría del amor», *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Filosofía moral y moral de la filosofía. Ésa será nuestra conclusión.

MORAL DE LA FILOSOFÍA

Lévinas rompe con una tradición filosófica que, desde Platón a Hegel, remiten el Otro a lo Mismo en el saber-poder del pensamiento. Estos filósofos, al pensar el Otro, pretendían neutralizar su alteridad. ¿Pensamientos de la totalidad, pensamientos totalitarios? Lévinas afirma la impotencia de «pensar el Otro» como beneficencia y, al situar el momento ético (encuentro con el *otro*) antes que el ontológico (triunfo del ser), se desmarca igualmente del pensamiento heideggeriano que unía el Otro al ser.

El Otro es *otro* [L'Autre est *autre*], ése sería el asombro primero y último de Lévinas. Alrededor de esta afirmación se edifica su filosofía que se pretende «sabiduría del amor al servicio del amor». Esta proposición-definición expresa una exigencia: si la filosofía quiere comprender la humanidad – el humanismo – del hombre, deberá, sin vergüenza y sin énfasis, ponerse «al servicio de» ese misterio – el Otro –, de ese milagro – el Amor –, y no sólo querer una *generosidad* del Mismo por el Otro y una *ingratitude* del Otro hacia el Mismo. Dado que «la gratitud sería precisamente el retorno del movimiento a su origen», *El humanismo del otro hombre*.

Difícil resistir, en estas últimas líneas, a la tentación de inducir de la filosofía de Lévinas preceptos morales o normas de vida. Nada es, no

obstante, más ajeno a Lévinas que la palabra maestra, la predicación, la aserción fácil. En el entusiasmo y el tormento, buscando qué vía nueva podría llevar a los hombres a la Paz, él rechaza revestirse del hábito oficial – de la aureola – de «Gran Filósofo». Nosotros deberemos abstenernos de forzarle y respetar su incesante interrogación, que se traduce en su propia escritura, de la cual quizá no hemos apuntado suficientemente su extrema belleza, escritura en espirales que, como una ola, reemprende incansablemente, siempre con fuerza, esa obsesión del Otro que en el amor – entendido no como movimiento sentimental sino como una bondad gratuita y primera – se revela como *lo absolutamente otro*.

La moral de la filosofía enuncia un «sí» al Otro. Sí a su ausencia. Sí a su indiferencia. Sí a la debilidad del pensamiento. Sí a la renuncia, sí a mi sufrimiento por el *otro* y sí a mi muerte. Sí al bien del *otro*. Sí al sacrificio y al don. Sí al amor y a la moral del amor.

«La maravilla de la creación no consiste solamente en ser la creación *ex nihilo*, sino en culminar en un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que ha sido creado y ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral», *Totalidad e Infinito*.

CONVERSACIONES

François Poirié
Emmanuel Levinas



Estas Conversaciones tuvieron lugar en abril y mayo de 1986

FRANÇOIS POIRIÉ: *Usted nació en 1906 en Lituania. ¿Cómo fue su infancia?*

EMMANUEL LÉVINAS: Una infancia muy corta, si se puede decir así, hasta el comienzo de la guerra.

Muy pocos recuerdos. Las cosas me vienen desordenadas a la mente: las fiestas del tercer centenario de la casa de los Romanov con todo el estrépito que sacudía bruscamente aquella ciudad de provincias. Me acuerdo también, pero es anterior, de la noticia de la muerte de Tolstoi.

Después, la salida de la familia fuera de la zona fronteriza de Lituania, el comienzo de la guerra, la emigración a través de distintas comarcas, a la espera del final del conflicto en Rusia, las imágenes se confunden con los cambios de decorado y los recuerdos corren el riesgo de ser más conocidos que rememorados. En 1916, en Kharkov, Ucrania, donde se instalaron los refugiados. La guerra del catorce parecía no terminar nunca; la revolución y los disturbios posrevolucionarios, la guerra civil, todo ello se funde con la guerra de 1914.

¿A qué entorno social pertenecía su familia?

Mi padre tenía una librería en Kovno. Era una ciudad sede de la prefectura, sede de gobierno como se decía en Rusia. Había también gimnasios, es decir, liceos.

Mi padre tenía una clientela de cancillería y de liceo. Una librería era esencial. Periodo de fiebre, periodo de pedidos, al comienzo de los años escolares probablemente, me vienen a la memoria.

¿Qué se leía?

Ningún recuerdo. Pero repaso un poco el conjunto. Esta ciudad de provincias era, con todo, una sede. Alemania – Europa, como se decía allí respetuosamente – estaba muy cerca; la calle principal se llamaba el *Prospekt-de-Nicolás*, convertida en la Lituania independiente que conocimos después, en la avenida de la Libertad, de la libertad que llegaba tras el final de la dominación rusa.

Poco podemos imaginar sobre cual sería el clima de una familia como la suya.

Era un poco como reflejo de la estructura de la ciudad. Había la ciudad vieja y la ciudad nueva. La vieja estaba habitada en gran medida por judíos. No era un gueto. No había guetos en ese país, sino que los judíos eran antiguos ciudadanos de Kovno y habían adquirido las casas permaneciendo allí como vecinos.

Muchas sinagogas, muchos lugares de estudio. La ciudad nueva era verdaderamente nueva. Cuando pronuncias la palabra Lituania no se suele saber que designa una de las partes de esta Europa oriental en que el judaísmo conoció un desarrollo espiritual muy elevado: el nivel del estudio talmúdico era muy elevado y existía toda una vida basada sobre este estudio y vivida como estudio.

No era para nada un judaísmo místico, el intelecto en alerta, al contrario, se atenía a la dialéctica del pensamiento rabínico por medio de los comentarios de los comentarios que se daban alrededor del Talmud y en el Talmud. Es el país del conocido Gaon de Vilna, del siglo XVIII, el último gran talmudista de genio. Las formas intelectuales más abier-

tas a la cultura general y la civilización moderna, que ya se imponían en mi tiempo, no pudieron borrar el prestigio de ese pasado. La generación de mis padres, habiendo recibido esa cultura y prosiguiendo la iniciación de la juventud en el hebreo, veía el porvenir de los jóvenes en la lengua y cultura rusas. Eso era el porvenir, por muy incierto que pareciera. En mi padre y en todas las familias de su generación, se hablaba ruso con los niños y la importancia para mí de la cultura rusa sigue siendo muy grande, se remonta lejos. Los autores rusos como Pushkin, Gogol, Dostoievski, Tolstoi, conservan en mi espíritu todo su prestigio a pesar de todos los deslumbramientos de mi vida occidental.

Sólo una anécdota: he recibido hace algunos años la visita de un israelí, originario de Europa oriental. Al entrar en mi casa, vio sobre los estantes la obra completa de Pushkin: «¡Se ve en seguida – me dijo – que estamos en una casa judía!» El indicio era, en efecto, muy fiable y objetivamente válido.

¿Y las relaciones entre el estado ruso y esta comunidad judía eran fáciles y sin dramatismos?

Sabe usted, ello ocurría bajo un régimen en donde los judíos no eran ciudadanos o lo eran de segunda, en que su estancia en Rusia se limitaba a las provincias limítrofes del Imperio.

Para vivir en Moscú, en esta época, había que tener una dignidad especial, ya fuera por haber salido de la universidad, ya por comerciar, por ejemplo, pertenecer a los comerciantes «de primera», etc. Limite importante a las posibilidades de desarrollo y emancipación. Pero esta época, al menos – y comparada con el caos de la posguerra en Ucrania, donde vivió mi familia hasta 1920, en que tan pronto venían los rusos blancos como los rojos, y después los blancos de nuevo, y los nacionalistas ucranianos – mi infancia bajo el zarismo era, y sigue siendo en el recuerdo, feliz y armoniosa...

Da la impresión de haber sido una vida extraordinariamente apacible. ¿Era así de sencillo para la comunidad judía?

De todos modos se mantenía un estado de paz y la infancia podía estar preservada de sobresaltos. Usted tiene ciertamente documenta-

ción sobre la vida y la condición social de los judíos en Europa oriental. En todo caso era diferente del desconcierto que comenzó a finales de agosto de 1914 y que no acababa jamás, como si el orden hubiese sido alterado para siempre.

¿Sabía usted que existían los pogroms?

Si, lo sabía, pero eso ocurría «en otra parte», en esa vasta Rusia. A Lituania se los ahorraron. No hay recuerdo de pogrom en la propia Lituania. La población lituana era muy apacible. Y a pesar de los horrores antisemitas que se dieron después de la ocupación nacionalsocialista, en 1941, la inteligencia lituana se mostró a menudo valiente.

El judaísmo polaco ha guardado recuerdos menos apacibles, pero todos esos países a lo largo del Báltico – tres estados que accedieron a la independencia tras 1919, Estonia, Letonia y Lituania – gozaron de cierta paz y de cierto orden, de cierta regularidad de lo que, quizá, mi relato atestigua, a menos que sea el testimonio sospechoso, a pesar de mi inocencia, de un joven «burgués». Sé hasta qué punto la palabra es con frecuencia, o naturalmente, horrible.

Por volver a su familia, ¿sus padres eran muy religiosos?

Cuando se era judío en esos países, el ritmo de la vida judía imperaba sobre la vida pública naturalmente, sin que ello conllevara una decisión especial. Un mundo en donde la religión en sus manifestaciones esenciales estaba presente como forma colectiva. No de vida social propiamente interconfesional, a pesar de la ausencia de guetos. Me olvido de mencionarlo: las tendencias sionistas eran también perfectamente naturales. El estado judío era aún un sueño insistente y no era solamente un sueño nocturno. En este estado de espíritu no se podía – sobre todo en esa época – discutir la religión. Se pensaba poco en las formas extremas de religión. En los ancianos de la antigua ciudad, la religión exaltaba la vida cotidiana pero en sus formas invariables.

Pienso a menudo que el cristianismo – que sólo se nos aparecía en sus formas exteriores – debió de haber vivido de la misma manera. La

iglesia ocupaba un lugar central en la vida cotidiana pública, pero también pertenecía, para nosotros, a lo cotidiano sin sollicitación ni tentaciones, sin entusiasmo litúrgico.

Lo esencial de lo espiritual – y esto es muy de «judaísmo lituano» – residía, para mi, no en esas modalidades místicas sino en una gran curiosidad por los libros. Digo con frecuencia, todavía hoy, que más interiores que la interioridad son los libros, lo cual no es una paradoja sino que supone una percepción gradual en la interioridad y una desconfianza respecto de supercherías inocentes e incultas.

¿La Biblia fue una lectura esencial?

Aprendí a leer el ruso sin lecciones de lectura. Aprendí a leer el ruso tan sólo con la etiqueta del cacao que se servía por la mañana, *kakao*, las dos *k* facilitaron la operación.

Desde los seis años recibía regularmente cursos de hebreo, pero ya en una «crestomatía», como para una lengua moderna, era el hebreo que se creía ya liberado del «imperio» de los textos religiosos; hebreo moderno, el mismo que el hebreo bíblico pero presentado en un libro con imágenes. Los textos bíblicos llegaron pronto, por otra parte. Y con todo era extraordinario, durante toda la emigración, en todas las etapas que he conocido, de Kovno a Kharkov en Ucrania, el maestro de hebreo – inmediatamente buscado – era según la voluntad de mi padre, ¿cómo lo diría?, el primer elemento del confort. Ingresé también en el liceo, en Kharkov, con once años preparado por lecciones particulares. Aún estábamos en el régimen zarista. Fui admitido en este instituto de Kharkov con otros cuatro pequeños judíos, la totalidad de la clase. ¡Numerus clausus! Y el ingreso en el liceo fue festejado en casa como una verdadera fiesta de familia y una promoción, ¡como un doctorado! Pero conocía ya la Biblia desde Kovno: textos hebraicos que sabía traducir, textos enseñados sin los famosos comentarios que, más tarde, me parecerán esenciales. Silencio sobre los maravillosos comentarios rabínicos, ¡era un homenaje a la modernidad!

¿Cómo vivió usted la revolución rusa?

Era muy joven cuando el zar abdicó en febrero de 1917. El aconteci-

miento principal seguía siendo mi ingreso en el liceo. Hice un año en aquel liceo bajo el régimen zarista y bajo el régimen de la revolución de Febrero, sin comprender nada de la de Octubre. No sabía situar exactamente el primer bolchevismo, la formación de los ejércitos blancos del sur, la guerra civil. Estos acontecimientos fueron vividos con gran desconcierto por mis padres. Eran judíos y eran burgueses. Lo que representaba la revolución rusa les asustaba. Había en la familia la antigua visión de las cosas: lo que cuenta ante todo en la vida son los estudios. Pero a mi alrededor había grandes movimientos en la juventud. No permanecí indiferente a las tentaciones de la revolución leninista, al nuevo mundo que iba a llegar, pero sin compromiso militante.

Mis padres llevaban bastante bien a sus hijos, sin rigor, sin violencia, y pretendían preservarlos de participaciones políticas. En julio de 1920 la familia aprovechó la primera posibilidad que se había ofrecido de dejar Rusia y volver a Lituania. Entre 1920 y 1923 viví de nuevo en Lituania. El estado lituano se constituyó según todas las reglas y con todas las garantías burguesas. Vuelta a la normalidad pero con la impresión de que algo importante me iba a faltar, que la historia continuaba sin mí en Rusia. Una impresión que persistió en mí durante mucho tiempo. Me hacía falta sumergirme en el verdadero Occidente, y quizá en su filosofía, para situar a Rusia en función de Europa. No puedo precisar los recuerdos, no había aún estalinismo en el país que acabábamos de dejar y que resultaba ya tan incomprensible para mi familia. Conservaba en mi espíritu algo de misterioso y privilegiado. Es como una era mesiánica que se ha entreabierto y se ha cerrado. Fue con este estado de indecisión – a pesar de las evidencias sionistas que extrañamente me parecían inquebrantables – como me encontré hasta el fin de mis estudios secundarios y hasta mi llegada a Francia.

En 1923 parte hacia Francia ¿Por qué Francia?

¡Porque es Europa! Elegimos Francia por el prestigio del francés. Elegimos en Francia la ciudad más próxima a Lituania, Estrasburgo. Y fui a Estrasburgo – no porque la ciudad haya sido reconquistada por su patria – sino porque era la ciudad más próxima. Y debía haber ya algo antipático en Alemania en esta época, quizá el desorden de su inflación

y sus amenazas, en las que el conflicto era previsible, quizá presentimientos.

Cuando usted llegó a Estrasburgo empezó los estudios filosóficos.

Hice un año de latín, antes, y luego comencé los estudios de filosofía.

¿Qué le llevó a la filosofía?

Pienso que, en primer lugar, mis lecturas rusas. Precisamente Pushkin, Lermontov y Dostoeivski, sobre todo Dostoeievski. La novela rusa, la novela de Dostoeievski y de Tolstoi, me parecían preocuparse por las cosas fundamentales. Libros atravesados por la inquietud, por lo esencial, la inquietud religiosa, pero leída en pos del sentido de la vida. El sentido de la vida es una palabra a menudo pronunciada en el liceo a propósito de los héroes de Turgueniev. Esto es esencial. Novelas en las que el amor revela sus dimensiones de trascendencia ya sin pudor, antes de las evidencias eróticas y donde una expresión como «hacer el amor» se consideraría una profanación escandalosa antes de ser indecente. El amor-sentimiento de los libros, ciertamente es ahí donde están mis primeras tentaciones filosóficas. En el liceo, en Lituania, según la tradición rusa, nada de filosofía, no había clase de filosofía pero, si se puede decir así, había abundancia de inquietud metafísica. Y después, en mi caso, sollicitación de textos judíos que, desde mis primeras lecturas como filósofo, presentándose en mis pensamientos y sin que los relea, parecían conducirme a lo que denomino filosofía. No estoy seguro que se trate de una preparación para Platón o Aristóteles pero, en todo caso, es lo que corresponde a mis gustos por la filosofía en general.

Recuerdo también una de las cosas muy importantes en mis primeros estudios y que tiendo a subrayar: asistía al curso de Maurice Pradines sobre las relaciones entre ética y política. Y puso el caso Dreyfus como ejemplo de la ética vencedora de lo político. Sentí una fuerte impresión. Sabe usted, conocíamos en nombre de Dreyfus en todas partes entre los judíos de Europa oriental. ¡Viejos judíos, con su barba, que nunca vieron una letra latina en su vida, hablaban de Zola como de un santo! Y después, bruscamente, ante mí, un profesor, en carne y hueso,

elige esto como ejemplo. ¡Qué mundo extraordinario! Las cuatro personas que encontré en Estrasburgo como profesores de filosofía, maestros que reunían ante mi mirada ingenua o quizá perspicaz, todas las virtudes de nuestra Universidad, permanecieron para mí como los verdaderos hombres ilos inolvidables! Recuerdo que en la Sorbona, en la sesión de despedida, en 1976, al tomar la palabra antes de jubilarme, recordé a esos cuatro hombres diciendo incluso: ¡«Estos eran hombres»! He aquí sus nombres: Maurice Pradines, profesor de filosofía general; Charles Blondel, profesor de psicología, muy antifreudiano; Maurice Halbwachs, sociólogo, fallecido en la guerra, asesinado en martirio; Henry Carteron, fallecido prematuramente y profesor de filosofía antigua, sucediéndole Martial Guérault, muy destacable, pero que no formaba parte de los cuatro de mi primer pensamiento. Charles Blondel se convirtió muy pronto en alguien a quién podía decir todo, y Pradines, maestro admirable, mucho más frío, pero que habló tan bien de Dreyfus.

En Estrasburgo conoció usted a Maurice Blanchot. ¿Cómo era? Ha escrito sobre usted y usted ha escrito sobre él, más tarde: ¿existe alguna comunidad entre ambos pensamientos?

Estábamos juntos casi siempre durante mi estancia en Estrasburgo, quizá él llegó dos o tres años después. No puedo describirle. Tuve de inmediato la impresión de una extrema inteligencia, de un pensamiento que se daba como una aristocracia, muy alejado de mí políticamente, en esa época, él era monárquico, pero en seguida tuvimos un fácil acceso el uno al otro.

Él me menciona a veces en sus libros y me eleva en todos los sentidos del término. Quiero decir que me encuentro muy elevado cuando en sus intervenciones se acerca a mí. Sobre bastantes puntos, estamos de acuerdo. Él atravesó una evolución interior en donde no hubo jamás la menor concesión, incluso respecto de sí mismo. Da la impresión de un hombre sin oportunismo. Vivió de una manera extremadamente aguda y dolorosa la ocupación, concretamente, salvó a mi mujer durante la guerra cuando yo me hallaba en cautividad, y vivió también de una manera extraordinaria el Mayo del 68. Elegía siempre el camino más

desatendido y el más noble, el más duro. Esta elevación moral, esta aristocracia innata del pensamiento es lo que cuenta y lo que eleva.

¿Cuáles podían ser las conversaciones entre estos dos jóvenes estudiantes en Estrasburgo?

Eran sobre filosofía, eran sobre literatura. Muy ponto me hizo conocer a Proust o a Valéry; si lo recuerdo bien, no hablamos mucho de surrealismo. Nuestras conversaciones versaban también sobre el interés que él sintió pronto por las cuestiones fenomenológicas de las que me ocupé. En nociones demasiado abstractas, con él se mostraban salidas insospechadas y las cosas tomaban nuevos destinos con él. De salud siempre delicada, nos preguntábamos a menudo cómo se puede salir adelante con sus pastillas.

Fue para mí la expresión de la excelencia francesa, no tanto por sus ideas como a causa de una cierta posibilidad de decir las cosas, muy difícil de imitar, y que aparecía como una fuerza muy alta. Sí, siempre hablo de él en términos de altura.

¿Conocía ya el francés cuando llegó a Estrasburgo?

¡Poco, muy poco!

¿Y cómo hizo?

¡Bueno, las lenguas no son jamás un obstáculo! El primer año leía a Corneille, edición anotada, consultando sin cesar el diccionario y también recuerdo una novela de George Sand, con el diccionario también... Pero al llegar pronunciaba aún la *u* de la palabra guerra.

Es el suelo de esta lengua la que es para mi el suelo francés, comprende... Hablo muy bien el ruso, todavía, bastante bien el alemán y el hebreo, leo el inglés, pero a menudo pensé, al comienzo de la guerra de 1939, que hacíamos la guerra ¡para defender el francés! Puede parecer simplista, pero lo pensaba seriamente, es en esta lengua en donde siento los sabores de la tierra.

Una de sus grandes admiraciones francesas es Bergson.

Pienso que sigue absolutamente y escandalosamente desconocido hoy, con una ingratitud universal. Está a la espera de salir del purgatorio. Pero pienso que todas las novedades de la filosofía de este tiempo moderno y postmoderno, y en particular la venerable novedad de Heidegger, no serían posibles sin Bergson.

¿Cómo ha trabajado usted a Bergson?

Hay que decir que en la época de la que le hablo, es decir, durante los primeros años de mis estudios en Francia, de 1924 a 1930, eso era la filosofía que se enseñaba como nueva filosofía y creo haber permanecido fiel a esa sensación de novedad: en la noción de duración, en la noción de invención, en toda la puesta en cuestión de la sustancialidad y de la solidez; la puesta en cuestión de la noción de ser, un poco más allá del ser y de otro modo que ser, toda la maravilla de la diacronía; la manera en la que, para el hombre de nuestra época, el tiempo no es ya simplemente una eternidad que se haya embridado, o el fracaso de lo eterno, siempre refiriéndose a lo sólido, sino que, por el contrario, es el acontecimiento mismo del infinito en nosotros, la excelencia misma del bien.

Muchos de los momentos «técnicos» del discurso bergsoniano – su lucha contra el asociacionismo o contra la biología mecanicista – me alcanzan menos que la temporalidad, su superioridad sobre el «absoluto» de lo eterno, y en que la humanidad del hombre no sea el producto de lo contingente sino la efectuación original o la articulación inicial.

En 1928-1929 fue usted a Friburgo de Brisgovia para seguir los cursos de Husserl. ¿Qué le interesaba de su pensamiento?

Era la aventura de la fenomenología la que comenzaba para mí, y un camino que me parece – como se dice hoy – «incontorneable». No sé por qué no nos gusta esta palabra; en ruso, el sencillo término de «necesidad» significa exactamente «lo que no se puede contornear». He aquí cómo se llega a lo incontorneable: estaba al final de mi licenciatura, sin ninguna decisión tomada en cuanto al provenir, miré libremente a mi alrededor y una joven persona, Gabrielle Peiffer, leía a Husserl en el

Instituto de Filosofía de Estrasburgo. Ella me aconsejó que leyera esos autores difíciles. Leí las *Investigaciones Lógicas* con atención y tuve la impresión de haber accedido no a una construcción especulativa inédita, sino a nuevas posibilidades de pensar, a una nueva posibilidad de pasar de una idea a otra, al lado de la deducción, al lado de la inducción y de la dialéctica, a una manera nueva de desarrollar los «conceptos», más allá de la apelación bergsoniana a la inspiración en la «intuición». Al hecho de que la mirada que versa sobre una cosa es también una mirada que está cubierta por esa cosa, que el objeto es una abstracción cegadora cuando lo tomamos únicamente a él, que os hará ver menos que lo que muestra engendrando un discurso ambiguo; y que al volvernos hacia la conciencia – hacia lo vivido olvidado que es «intencional» – es decir, que está animado por la visión que tiene en vista otra cosa más allá de este vivido mimado y que, siempre idea de algo, abre un horizonté de significaciones – descubrimos la concreción o la verdad en donde este objeto abstracto se aloja. El paso del objeto a la intención y de la intención a todo lo que esta intención comporta, en tanto horizonte de visiones intencionales, sería el verdadero pensamiento y el pensamiento de lo verdadero o, si lo prefiere usted, el mundo de lo que le es dado en el saber puramente objetivo. A veces lo formulo diciendo que hay que pasar del objeto a la puesta en escena, del objeto a todos los fenómenos que su aparecer implica. Esclarecer la objetividad por su fenomenología, como el escenógrafo que pasa de un acto a un acontecimiento concreto y está obligado a aportar toda la plenitud de apariencia en que este acontecimiento, finalmente, aparecerá o será verdaderamente visible. En consecuencia, evitar que la visión se ciegue en lo visto. Pero en donde lo esencial vuelve para bien entender y bien describir las intenciones secretas de la intencionalidad. Es esta nueva atención a los secretos o a los olvidos de la conciencia, más allá de la psicología en la que lo objetivo revela el sentido de la objetividad o del ser, lo que me ha parecido rico en posibilidades. Fui a ver a Husserl de conformidad con su definición de filosofía como «eterno debutante en filosofía», pero a la vez como ya firmemente instalado en la formulación de estas incertidumbres. Como si a un joven abordando un gran maestro, comprender la entrada en filosofía importara más allá de los debates eternos, como si hiciera falta sobre todo reencontrar sus comienzos primeros, sus dudas originales. Debí ser bastante ingenuo o muy ingra-

to. La gran cosa que encontré fue la manera en que la vía de Husserl se proseguía y transfiguraba en Heidegger. Para decirlo en lenguaje de turista, tuve la impresión de que fui a ver a Husserl y encontré a Heidegger. Nunca olvidaré a Heidegger, ciertamente, en sus relaciones con Hitler. Incluso si esas relaciones sólo fueron breves, pero lo serán para siempre...

Pero las obras de Heidegger, su manera de conducir la fenomenología en *Sein und Zeit*, supe en seguida que es uno de los más grandes filósofos de la historia. Como Platón, como Kant, como Hegel, como Bergson.

He nombrado cinco, quizá cinco encrucijadas de la filosofía: la ontoteología, la filosofía trascendental, la razón como historia, la *durée* pura, la fenomenología del ser distinguida de la de lo ente. No me tomo excesivamente en serio este modo de reconocerse en el espacio del pensamiento pero, sea este el que fuere, Heidegger nunca estará ausente de él.

Usted encontró a Husserl ¿Cómo era el hombre?

Decía antes que me parecía excesivamente consumado a pesar de su investigación. Había terminado la investigación de su investigación, sería mucho más exacto decirlo así.

Creía, ciertamente, que la investigación fenomenológica tan solo había comenzado y que cada dominio de descubrimiento daba lugar a trabajos de equipos que debían continuar la investigación. Pero para la metodología de los horizontes abiertos ya no había sorpresa alguna. En los manuscritos que se amontonaban hallamos – admirables en su precisión y atestiguando una acuidad genial de la mirada – confirmaciones de lo que había sido sugerido y sentido en un cierto momento. Estas sugerencias recibían desarrollos considerables, fructíferos, pero las sugerencias ellas mismas parecían desatendidas. Se podía a veces adivinarlas en la obra publicada hasta entonces. Había algo en su enseñanza, incluso en la oral, de acabado.

Si se le preguntaba era difícil entrar con él en diálogo. A la cuestión contestaba siempre con un desarrollo seguido, como una conferencia, siempre la evocación de los conocidos manuscritos en donde el tema

había sido tratado. Pero quizá la línea de desarrollo ya no nos sacudía, se tenía a menudo la impresión, con pesar, que ya se conocía el orden o que se adivinaba el secreto. Por el contrario, Heidegger, sobre todo en *Sein und Zeit*, que aún se trata de fenomenología, cada página era una novedad. Le cuento impresiones, ahora no estoy seguro que fueran tan verdaderas como sinceras. Husserl parecía menos convincente porque me parecía menos inesperado; es paradójico o infantil. Todo parecía inesperado en Heidegger, las maravillas de su análisis sobre la afectividad, los novedosos accesos a lo cotidiano, la diferencia entre el ser y lo ente, la famosa diferencia ontológica. El rigor con el cual todo ello estaba pensado en el brillo de las formulaciones, era absolutamente impresionante. Hasta ahora, con frecuencia esto me es más precioso que las consecuencias últimas de la especulación de su proyecto, el fin de la metafísica, los temas sobre el *Ereignis*, lo de *es gibt* en su misteriosa generosidad. Lo que me queda es la aplicación genial por parte de Heidegger del análisis fenomenológico descubierto por Husserl y, por desgracia, el horror de 1933.

Sentimos la necesidad de saber qué tipo de relación de maestro a alumno podía usted tener con personajes como Husserl o como Heidegger

A Husserl le conocí ya muy mayor. Iba a su casa y le daba cursos de francés a la Señora Husserl que, muy amablemente y generosamente, me lo había pedido. Un gran respeto con la conciencia de asistir – a pesar de las decepciones que yo no siempre confesaba – a un momento muy importante del pensamiento, a su último Juicio.

¿Y de Heidegger, cuales son sus recuerdos?

No teníamos relación personal más allá de los cursos y diálogos de seminario. Pude asistir al conocido encuentro de Davos, en 1929, en que Heidegger habló de Kant y Cassirer habló de Heidegger; Cassirer, el neokantiano, hablaba de *Sein und Zeit* y de Heidegger interpretando a Kant. Ahí pudimos ver a Heidegger fuera de sus casillas. Encuentro memorable. Guardo también el recuerdo de una revista organizada por estudiantes en la que tuve que jugar el papel de Cassirer, el de Heidegger fue confiado al futuro profesor Bolnow; en esa época tenía una

abundante cabellera negra, me habían puesto mucho polvo blanco en el pelo para evocar el noble peinado canoso del maestro y a Bolnow, que ahora debe estar también jubilado, pude decir la réplica que me parecía caricaturizar los hallazgos etimológicos de Heidegger: «¿Dado que interpretar acaso no es poner una cosa sin encima por debajo? (*Weil interpretari heisst eine Sache auf den Kopt Stellen*).

¿Qué representaba, desde un punto de vista filosófico, este encuentro de Heidegger y Cassirer?

Probablemente en las fechas del encuentro el final de un cierto humanismo, pero hoy, quizá, una antinomia insuperable y de larga antigüedad, de nuestra civilización y de la filosofía... y el eterno retorno de Cassirer, humanista refinado y patricio de buena presencia, neokantiano, glorioso discípulo de Hermann Cohen, interprete moderno de Kant a partir de la inteligibilidad de las ciencias, muy cercano a nuestro Léon Brunschvicg; y como él, en la continuidad del racionalismo, de la estética y de las ideas políticas del siglo XIX. Muy alejado del positivismo y del cientificismo banal, por supuesto, pero que estaba quizá persuadido, como nuestro maestro Léon Brunschvicg, que la invención en matemáticas era la vía interior propiamente dicha y que el pensamiento sobre la muerte inevitable no era el primer pensamiento de un filósofo... Pero hoy, quizá también en espíritus como el de Blanchot – en un espíritu como Blanchot – coexisten y conversan las dos almas que en todas partes no se entienden o a penas se escuchan.

Por otra parte, estaba Heidegger, el filósofo que no partía de las ciencias exactas, de las ciencias fisicomatemáticas tomadas como fuente de inteligibilidad y sentido del pensamiento. Pero el Heidegger de Davos me viene a través del Heidegger de Friburgo, el del ser entendido a partir de su forma verbal, como acontecimiento de ser y como lo que le va al hombre. Sentido necesario para la comprensión de todo ente. Para Heidegger la ciencia era, ciertamente, una de las modalidades de lo inteligible, pero una modalidad ya derivada. El origen lo buscaba en el ente hombre, cuyo ser consiste precisamente en comprender el ser y desde ello el punto en donde el ser del ente toma un sentido. Hay ahí una nueva vía, una radicalización del cuestionamiento filosófico, una

prioridad en relación con la reflexión sobre la ciencia fisicomatemática.

Pensamiento del que conocemos el impacto en toda la filosofía de nuestro siglo.

Una nueva culminación del pensamiento griego, el cual ya no aparecía únicamente como alba de la ciencia moderna sino como despertar la cuestión del ser y quizá como el lugar de sus primeros extravíos.

Pero siempre también extravíos atestiguando itinerarios, a su manera necesarios, en su ambigüedad y también enrancias necesarias y dramáticas; nunca simples errores o lapsos. Nueva patética del pensamiento.

Una pasión por el origen del sentido en una dirección diferente de la orientación cartesiana y kantiana, que vuelve a encontrar con sus orientaciones relevos de lo ontológico. Problemas más importantes y más fundamentales que los de la fundación de las ciencias.

¿Y eso ocurrió en forma de diálogo?

En Davos, en forma de diálogo y en forma de series de conferencias opuestas o de simples intercambios de propósitos. Hablaron cada uno por turnos y hubo algunas cuestiones, algunas escenas de debate, creo. Un joven estudiante podía tener la impresión que asistía a la creación y al fin de un mundo.

¿Se sentía una gran excitación?

¡Ciertamente! Cassirer representaba un orden que iba a ser abatido. Ahora tenemos una cierta perspectiva distante que engaña probablemente a los recuerdos. Pienso que Heidegger anunciaba un mundo que iba a sufrir un vuelco. Usted sabe a qué iba él a adherirse tres años más tarde; habría que haber tenido el don de la profecía para presentirlo ya en Davos. Pensé durante mucho tiempo – a lo largo de los años terribles – que lo había sentido entonces, a pesar de mis entusiasmos. El juicio de valor sobre uno y sobre otro debió cambiar con el tiempo. Y durante los años hitlerianos me revolvía contra mí mismo por haber preferido a Heidegger en Davos.

Puede que esto parezca anecdótico, pero ¿qué tipo de persona era Heidegger?

Difícil contestar. Me llegaba al oído oculto por su grandeza. Me parecía muy autoritario, el tener un discurso muy escuchado, saber que siempre será escuchado, no dogmático, es cierto, pero enunciando su verdad de una manera muy fuerte; ¡tanto volcaba!, pero siempre volcaba algo. No muy alto de estatura y siempre caminando como un esquiador.

¿Cómo se explica usted la actitud de Heidegger frente al nacionalsocialismo?

No lo sé... Es la parte más negra de mis pensamientos sobre Heidegger y sin olvido posible. Quizá Heidegger tenía el sentimiento de un mundo que se descompone, pero creyó en Hitler, al menos durante un momento. ¿Cómo es posible? ¡Hay que leer los recuerdos de Löwith durante un buen rato!

Su voz firme y categórica me recordaba a menudo la de Hitler cuando le escuchaba en la radio. Hubo quizá también un determinismo familiar, la Señora Heidegger fue hitleriana desde muy pronto.

Se tiene la impresión de una ruptura entre el periodo de Estrasburgo y lo que era usted antes de Estrasburgo, alguien que aprendía hebreo y leía la Biblia.

Durante mis años de estudios en Estrasburgo no llevé demasiado lejos mis lecturas hebraicas, leía mucho menos. Es un poco más tarde cuando volví a ellas. Pero no hubo ninguna ruptura, nunca hubo abandono.

No hubo crisis, sencillamente, estaba muy ocupado por las cosas nuevas que tenía que aprender; y mucho francés, también. No lo olvide, mucho francés por aprender. Es curioso, en Estrasburgo todavía, volví a sentir la impresión de las Santas Escrituras por una pasión por los estudios medievales que se había desarrollado entre mis compañeros católicos, en contacto con Henri Carteron, el maestro del que ya le hablé. Henri Carteron murió prematuramente y dediqué a su memoria mi primer libro sobre Husserl. Para él, Santo Tomás en particular había

tomado una gran importancia. Y me dije: de todos modos, no puedo olvidarme de mis propios textos. Mi interés por los estudios judíos se reanimó con mi intención investigadora completamente ajena al judaísmo como tal. Más tarde, al volver durante las vacaciones a Lituania, retomaba contacto con la biblioteca tradicional y los estudios judíos. Nunca los abandoné pero no tuvieron al comienzo un influjo conscientemente declarado en mis estudios filosóficos.

Me decía: aquí hay puntos que debo explorar, rincones más misteriosos que antes no creía que existieran cuando la lectura de los profetas con mis profesores permanentes comenzaba a parecerme un poco escolar.

Pero no fueron verdaderas rupturas ni verdaderas retomas. Mucho más tarde, al volver a encontrarme con algunas personas excepcionales, dotadas de una elevada cultura hebraica, empecé a dedicar mucho más tiempo y a interesarme de un modo mucho más directo.

Nunca como a un objeto, sino siempre como a mi propia sustancia.

¿Cuáles eran las relaciones de Husserl con Heidegger?

Husserl estaba persuadido que Heidegger seguía siendo su discípulo y fue tan sólo poco a poco como constató que Heidegger ya no enseñaba la «reducción trascendental». Existe una carta de Husserl a uno de sus alumnos donde se relata este desencanto e incluso el carácter dilatado de los encuentros entre Husserl y Heidegger en Friburgo era chocante. Debía ser demasiado dramático.

Pero ustedes que eran alumnos...

¡Ah, lo sabíamos muy bien! Pero a partir de los textos leídos y comparados, nunca a partir de los hechos.

¿Se daba cuenta usted?

Comparábamos las tesis y las orientaciones divergentes. Pero también buscábamos los signos de continuidad. En mi primer libro, que se publicó hace cincuenta años, en 1930 – exactamente cincuenta y siete

años – me esforcé por presentar la doctrina de Husserl tratando de hallar elementos heideggerianos, como si la filosofía de Husserl propusiera ya el problema heideggeriano del ser y lo ente. Además, hoy pienso que no me arrepentí del todo.

¿Diría usted que era discípulo de Heidegger?

No lo creo, ni siquiera que tenga derecho, pero no puedo renegar de una parte de mi vida ni del asombro que aún hoy me asalta cada vez que leo un texto heideggeriano, y sobre todo cuando releo *Sein und Zeit* con el que me sentí arrobado por la potencia de análisis de la que ya le mencioné.

¿Cuál fue la continuación de su itinerario en los años que precedieron la guerra?

Después de mi tesis pedí, y obtuve, la nacionalidad francesa; me casé, hice mi servicio militar en París (en el 46º Regimiento de Infantería de La Tour d´Auvergne, sentido como un tiempo histórico) e ingresé en la administración de la obra escolar de la *Alliance* israelita universal. Hay que decir un par de palabras sobre esta institución. La *Alliance* israelita universal se constituyó en 1860 con la preocupación por trabajar en la emancipación de los israelitas en países donde no tuvieran todavía derechos de ciudadanía. Es la primera institución israelita creada con vocación internacional bajo las ideas francesas de los derechos del hombre. No había en esta inspiración ningún presentimiento sionista. Se trataba de emancipar a los israelitas en los países en que residían, que no eran reconocidos como ciudadanos. La acción se dirigía hacia los países no europeos, hacia las zonas de la cuenca mediterránea, hacia el Norte de África, hacia las comarcas de Turquía, de Europa y de Asia, convertidas después en Siria, Irak, Irán... Pronto, esta actividad se convirtió en obra escolar: fundación de escuelas francesas de primer grado, lo que significaba también, y sobre todo a los idealistas del siglo XIX, contemporáneos de la revolución de 1848, la educación de los humanos en la cultura universal, afirmación de las ideas gloriosas de 1789. Estas escuelas tuvieron un desarrollo extraordinario. Lo que le cuento es un poco la «historia antigua», pero todos

los judíos de la cuenca mediterránea educados en las escuelas francesas de la *Alliance* – a veces incluso en detrimento de sus propias tradiciones, vueltas a encontrar en una síntesis nueva – pronto estimaron y estiman aún a Francia como su patria, a través de la lengua francesa y a través de las ideas francesas. Esta obra educativa fue ciertamente reorientada después del final de la guerra.

¿Qué funciones desempeñaba usted en el seno de esta obra escolar?

Fue muy tarde, durante los últimos años que precedieron los nacionalismos locales, antes de la guerra. Me ocupaba de esas escuelas, aquí, en París. Existía una intensa correspondencia ligada a una problemática administrativa, pedagógica y de conciencia.

Lo que se prolongó tras la guerra dada mi nominación como director de la Escuela normal oriental que, desde hacía casi cien años, formaba en París a los maestros de esas lejanas escuelas. Fui movilizado en 1939, dejé el despacho ocupado en el 45 de la calle La Bruyère, sede de la *Alliance*; la volví a encontrar a mi regreso de la cautividad para trasladarme a Anteuil y dirigir la Escuela normal israelita oriental.

¿E intelectualmente?

Durante esos años de antes de la guerra escribí textos filosóficos que no tenían ninguna temática especialmente judía pero que procedían, probablemente, de lo que lo judaico acusa o sugiere en relación con lo humano.

De l'évasion, uno de entre esos textos, ha sido reimpresso hace algún tiempo: mi joven amigo Jacques Rolland lo anotó con una introducción y lo convirtió en un libro de cien páginas. En el texto original, escrito en 1935, podemos distinguir las angustias de la guerra que se acercaba y toda la «fatiga del ser», del estado de ánimo de ese periodo. Desconfianza respecto del ser que, bajo otra forma, tuvo continuidad con lo que pude hacer después, en una época que toda ella era el presentimiento del hitlerianismo inminente por todas partes. ¿Habré pasado mi vida entre el hitlerianismo incesantemente presentido y el hitlerianismo que se niega a ser olvidado?

En mis pensamientos no todo tenía relación con los destinos del judaísmo, pero mi actividad en la *Alliance* me mantenía en contacto con la cuestión judía, retrotrayéndome sin cesar a los problemas sociales y políticos concretos que la concernían por todas partes. En Europa, además de la cuenca mediterránea de las escuelas de la *Alliance*: en Polonia en concreto, en donde la proximidad a la Alemania hostil, no obstante reanimaba desde 1933 instintos antisemitas apenas latentes. Problemas concretos con repercusión espiritual. Hechos siempre enormes. Pensamientos que volvían a los textos antiguos venerables pero enigmáticos, ya desproporcionados a las exégesis de escuela. En suma, en las preocupaciones administrativas y pedagógicas, en las invitaciones a la profundización, a la toma de conciencia, es decir, a la escritura. Por otra parte es lo que siempre sentí al acercarme a las letras.

De l'évasion, que Jacques Rolland tan bien comentó en el pequeño libro que acaba de publicar, más allá de la condición judía significaba lo humano.

¿Pesaba mucho la historia sobre usted en ese momento?

Sí, la historia si usted quiere, no la ciencia histórica sino los acontecimientos históricos. Pero sabe usted, es difícil comunicar esto, esta especie de desesperanza ininterrumpida que fue el periodo hitleriano de Europa, erigiéndose desde el fondo de esa Alemania tan fundamental, de esa Alemania de Leibniz y Kant, de Goethe y Hegel...

Y de Nietzsche

Nietzsche estaba desesperado él mismo. Yo relaciono siempre lo que escribía Nietzsche con el presentimiento de una época en donde todos los valores se deshonran. Él denuncia los valores que se van a embarullar, a confundir y a desmentir algunas decenas de años más tarde.

Y todavía hoy me digo a mí mismo que Auschwitz fue cometido por la civilización del idealismo trascendental. Pero Hitler, él mismo, se reconocerá en Nietzsche...

Durante la Segunda Guerra mundial, ¿qué hizo?

Fui prisionero de guerra en seguida. Había pasado una prueba de intérprete militar algunos años antes de 1939 y fui movilizado como intérprete de ruso y de alemán. Fui hecho prisionero en Rennes con el 10º Ejército que retrocedía, fui trasladado a Alemania tras un internamiento de algunos meses en Francia. Me vi, de golpe, reducido a una condición especial: declarado judío pero perdonado, por el uniforme, de la suerte de los deportados, reagrupado con otros judíos en un comando especial. Trabajando – separado de todos los demás franceses – en el bosque, pero beneficiándome aparentemente de las disposiciones de la convención de Ginebra que protegían al prisionero.

¿Cómo pasó durante su detención?

Cuando nos transportaron a Alemania, en un *stalag* cerca de Hannover, se repartieron los recién llegados: los judíos a un lado y los no judíos a otro. Los judíos fueron destinados al comando especial. Aprecié mucho – es una de mis experiencias del cristianismo muy importante – durante todo este periodo la humanidad fraternal del hombre de confianza del *stalag* que, en cada uno de sus movimientos, restauraba en nosotros la conciencia de nuestra dignidad. El hombre se hacía llamar el Abad Pierre, nunca conocí su apellido. Desde entonces hubo numerosas citas del Abad Pierre en las crónicas de la caridad de Francia. Siempre pensé en el mismo que nos socorrió, reconfortado, como si el mal sueño se disipara, como si la lengua ella misma reencontrara sus acentos perdidos y volviera a una nobleza anterior a la corrupción. Más tarde, a cada problema que yo elevaba al comando judío, deseábamos volver al campo para volver a hablar con el Abad Pierre.

De modo general, pienso que la caridad cristiana sólo se nos apareció durante las persecuciones hitlerianas. Paradoja de la experiencia, siempre me dije que los verdugos de Auschwitz, protestantes o católicos, todos habían estudiado su catecismo. Y no obstante, lo que nosotros conocimos en la población civil – simples fieles y miembros de la jerarquía – que acogió, ayudó y a menudo salvó a bastantes de los nuestros, es absolutamente inolvidable; y no dejo de recordar el papel que jugó – a saber con qué riesgos y astucias – en el salvamento de mi mujer y de mi hija, un monasterio de San Vicente de Paul en los alrededores de Orleans. Hemos admirado esa dedicación también en los campos de

prisioneros, en la persona de los capellanes, incluso si no conseguían suprimir la discriminación racial, como era regla en los campos de prisioneros.

Así, heme ahí, en un comando judío. No fue un periodo de tortura. Íbamos a trabajar en el bosque, pasábamos el día en el bosque. Sostenidos materialmente por los envíos postales, moralmente por las cartas, como todos los prisioneros franceses. Una vida a la cual arrancábamos horas de ocio para la lectura. Contactos fraternales entre medios sociales y culturales muy distintos. Los libros llegaban, no se sabía de donde. Las gentes de oficios manuales leían a Anatole France o a Proust.

Y esta forma de cultivarse y de hablar de lecturas en el trabajo era muy bella. Le cuento ahora la historia del pequeño perro amable. Un pequeño perro se había unido a nosotros, a los prisioneros que íbamos a los campos, el pequeño perro nos acompañaba al trabajo; el guardián no protestaba; el pequeño perro no se nos despegó y se instaló en el comando, dejándonos partir solos. Pero cuando volvíamos del trabajo, muy contento, nos acogía dando saltos. En ese rincón de Alemania donde, en la ciudad los habitantes nos miraban como *Juden*, este perro nos tomaba evidentemente por hombres. Los habitantes, ciertamente, no nos injuriaban y no nos hacían daño, pero sus miradas decían mucho. Éramos condenados o contaminados, portadores de gérmenes. Y el pequeño perro nos acogía en la entrada del campo, ladrando alegremente y saltando amistosamente a nuestro alrededor.

¿Qué leyó durante su cautiverio?

Leía a Hegel, por supuesto. Pero también muchos textos filosóficos de toda procedencia. Muchas cosas que no había tenido tiempo antes: mucho Proust, los autores del siglo XVIII, Diderot, Rousseau, y luego los autores que no están en ningún programa. Y después, bruscamente me preguntaba: «¿Para qué todo esto?» Pero en esa vida de trabajo físico cotidiano en el bosque – bajo vigilancia de guardianes aunque sin brutalidad – desde el punto de vista de la cultura, el tiempo no se perdía.

Paradójicamente, todo era provisional de alguna manera, nos pre-

guntábamos para qué servía eso y si lograríamos salir de ello. Pero esta relativa inmunidad de prisioneros de guerra en un comando perdido en el bosque creaba un universo equilibrado: poca gente cultivada, pero todos leían y todos hacían preguntas. No sabíamos qué pasaba fuera, las breves informaciones de las radios alemanas, cuidadosamente interpretadas y reinterpretadas a nuestra manera solo concernían a las operaciones militares. Fue nuestro contacto con el mundo exterior. Conocíamos las posiciones del enemigo en Estalingrado y, desde luego, mucho mejor que lo que ocurría con nuestras familias que nunca nos querían alarmar con sus cartas. Alguna vez se filtraba alguna novedad: tal familia había perdido a uno de sus miembros, otro no contestaba ya.

Noticias atroces, fórmulas aderezadas que procurábamos interpretar en la esperanza y el consuelo.

¿No llegaba hasta ustedes ningún rumor sobre los exterminios?

No, más tarde un poco, pero en fin, se filtraba muy lentamente. Todo lo que nuestras familias habían vivido, no lo conocíamos; todos los horrores de los campos nos resultaban inimaginables. Vivíamos en la conciencia razonada de un destino, sin piedad ni excepción, una conciencia sin ilusión; en lo cotidiano provisional y en el olvidarnos entre libros, era una lucidez irrisoria, con o sin embrutecimiento.

Fue, además, en cautividad cuando empezó usted su primer libro, De la existencia al existente.

Es cierto, tenía también el cuidado por la escritura, pero el libro no estaba terminado cuando volví.

¿Cuándo volvió a Francia, qué hizo?

Vuelvo al despacho de la calle La Bruyère y es entonces cuando me confían esa escuela donde viví durante tanto tiempo. La he dirigido desde 1946 hasta mi ingreso en la universidad en 1961.

La escena intelectual de la época estaba ocupada por gente como Sartre, Camus, Merleau-Ponty. ¿Cuáles fueron sus relaciones con ellos?

Ya había visto a Sartre antes de la guerra, tras *La Nausea* lo encontré en casa de Gabriel Marcel. Durante el periodo anterior a la guerra estaba invitado a las reuniones de Gabriel Marcel. Tenían lugar los sábados por la tarde, una vez al mes, para filósofos. Y ahí asistí a una exposición de Sartre. En casa de Gabriel Marcel, en esa época, se formaron los futuros lectores de Sartre, los futuros lectores de todo ese desorden filosófico que se desprendió de *El ser y la nada*, aparecido durante la guerra. Me encontré con Sartre en plena eclosión y toda su popularidad al día siguiente de la guerra...

¿No le volvió a ver después?

Me encontré con Sartre tres veces, exactamente. El año que precedió su muerte estuve con él: quiso que yo participase en un número de *Temps modernes* concerniente al problema de los palestinos. Le vi también cuando recibió, en París, el doctorado *honoris causa* de la universidad de Jerusalén. Tengo incluso una foto preciosa en la que le felicito. Eran contactos episódicos. También escribí a Sartre, cuando rechazó el premio Nobel, una carta que considero importante. Le dije que, habiendo rechazado ese prestigioso premio, era probablemente el único hombre que tenía derecho a la palabra y que había llegado quizá el momento en que se debe hablar: ir a Egipto a ver a Nasser para proponerle la paz con Israel. ¡Disparatada idea! Pero le dije: «Usted es el único hombre al que Nasser escuchará». Me dijeron que al recibir mi carta él comentó: «¿Quién es este Levinas?» ¿Se habrá olvidado de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* que, según la Señora de Beauvoir, tuvo un momento de gloria? En *La Force de l'âge*, Simone de Beauvoir cuenta que en la librería Picard, en el boulevard Saint-Michel, donde ese libro estaba expuesto tras su publicación, el joven Sartre lo había hojeado y dijo: «Todo esto lo hubiera querido decir yo, pero Husserl ya lo ha dicho».

¿Y su obra?

Leí muy pronto *La Nausea* – que apareció tras mi texto sobre la evasión y que expresaba la ontología de esa horrible pre-guerra – he cita-

do a *La Nausea* en mis textos ulteriores; sólo conozco *El Ser y la Nada* parcialmente, lo leí estando en cautividad. Pero sentía por Sartre una gran admiración – que esto no disguste a los ingratos que se permiten juzgarle – por su genio evidente, pero también por su vitalidad y vivacidad, por su presencia, por sus imprudencias.

Él es el dinamismo de París o, sencillamente, esta extraordinaria manera parisiense y francesa de permanecer despierto después de todo, lo que constituye para mí una grandeza. Se le reprocha, a falta de algo peor, de haber de haber hecho representar una obra bajo la ocupación. Obra anti-alemana durante la presencia de los alemanes en París. No temía el escándalo. Y lo que me han contado recientemente de su desinterés por las condiciones pecuniarias de su propia vida, de la manera en que gastaba para los demás, de su modo de dar. ¡Es la medida de lo humano!

Para usted, que asistió a la obra y a los cursos de Husserl y Heidegger, encuentra en la obra filosófica de Sartre, Camus o Merleau-Ponty alguna novedad?

Había una nueva sonoridad... Pero también una potencia especulativa y ello en Merleau-Ponty y en Sartre que no pueden recibir nada sin recrearlo. ¡Grandes espíritus para repeticiones!

¿En que momento sintió deseo y necesidad de publicar?

Muy pronto. Publiqué mi primer artículo sobre Husserl en la *Revue philosophique* con veintidós años, con Levy-Bruhl, «Sur les idées d'Edmond Husserl»; siempre tuve vocación para comunicar, más que para publicar por el hecho de hacerse notar.

¿Para hacer una obra, quizá?

Vocación, quizá secreta para sí misma. Una obra, no sé si realmente la hacemos como no sea a partir de ciertas ideas que llevas muy dentro. En esta fatiga de ser, de la que ya le hablé antes, en esta historia *De l'évasion*, tuve quizá el sentimiento de estar atormentado por algo único y que aún me atormenta.

¿Qué acogida tuvo su primer libro, *De la existencia al existente*, tan alejado de las preocupaciones sociales que predominaban en ese momento?

Mi primer libro es la *Teoría de la intuición*...

Es su tesis

Si, mi «tesis de universidad», redactada con veinticuatro años, defendida en la universidad de Estrasburgo. Ya le dije que el libro tuvo a Sartre por lector precoz. Todavía se vende en su cuarta edición. Fue galardonado por un premio del Instituto. Menciono este hecho porque ciertamente debía esta distinción a Léon Brunschvicg, y porque me importa mucho mencionar este gran espíritu entre mis maestros. En el libro sobre Husserl pude hablar de su fenomenología en un ambiente filosófico difícil de imaginar hoy. Ese movimiento de ideas tan familiar a todos, hoy, en Francia, era casi totalmente desconocido.

En cuanto a las preocupaciones sociales que predominaban en el momento de mi retorno, y que no se correspondían con los temas de mis escritos, no creo que mis reflexiones se hayan alejado jamás de lo humano esencial y, con un vocabulario distinto, no creo que haya podido tratar de otra cosa que de lo social.

Tanto peor por la acogida de la prensa. Pero la gente se acordaba siempre de mi especialidad fenomenológica atestiguada por ese pequeño libro, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Tuve algunas recepciones favorables, pero en fin, nada demasiado importante.

En cuanto a *De la existencia al existente*, lo importante en ese libro es la descripción del ser en su anonimato, descripción muy cercana a los temas de Blanchot. Una convergencia, un paralelismo. Lo que yo denomino el «*il y a*». Sean cuales fueren mis proyectos, mis movimientos, mi reposo, *hay ser*.

«*Il y a*» es algo anónimo. «Hay» igual que «llueve»... no hay sólo algo que es sino que «hay por encima o a través estas cosas que son, hay un proceso anónimo del ser. Sin portador, sin sujeto, como en el insomnio, no deja de ser: *il y a*».

¿Ese concepto de «il y a» puede acercarse al es gibt heideggeriano?

¡Ah, no!, no es el *es gibt* heideggeriano. El *es gibt* heideggeriano es una generosidad. Es el gran tema del último Heidegger, el ser se da anónimamente pero como abundancia, como una difusa bondad. Al contrario, el «il y a» es insoportable en su indiferencia, no es angustia sino el horror de un sin cesar, de una monotonía carente de sentido. Horrible insomnio. Como cuando de niño se le sustraía a uno la vida de los adultos, cuando nos mandaban a la cama un poco antes, aislados en el silencio, experimentando el tiempo absurdo en su monotonía, como si las cortinas se removieran sin moverse... En *De la existencia al existente* mi esfuerzo consistió en buscar una salida a ese «sinsentido» anónimo.

A partir del *algo* puesto en sí mismo y que yo denomino en el libro hipóstasis. Salir del anonimato del ser – del «il y a» – por los entes, por el sujeto portador y maestro del ser, del ser suyo. En primer lugar, en *De La existencia al existente*, el «il y a» se desprende por una fenomenología de la fatiga, de la pereza, después busca lo ente, la hipóstasis. No obstante, al final del libro la idea esencial es que el verdadero portador del ser – la verdadera salida del «il y a» – está en la obligación: en el «para otro», que introduce un *sentido* en el sinsentido del «il y a». El Yo subordinado al *otro*. En el acontecimiento ético aparece alguien que es el sujeto por excelencia. Es el nudo de todo lo que diré después. La primera mitad del libro gira alrededor del sujeto, y hacia el final aparece el *otro*: Yo soy siempre Yo, preocupándome de mí, el conocido ser persistiendo en el ser. Comer, complacerse en comer, complacerse de sí, es asqueroso; pero el hambre del otro es algo sagrado. ¿Soy injusto con el Yo? Me dicen que razono como un masoquista. Estamos en el masoquismo y ya un poco en lo ético.

Este tema se formula ya en *De la existencia al existente*. Si, tiene usted razón, es mi primer libro retomando con otra forma el *De l' evasión*: ese horror del ser anónimo, obsesión de este anonimato, de ese sin cesar; un poco como la nada que anonada (¿por qué no se está tranquilo?); y ya se perfila la diferencia radical, lo que denominaré más tarde la disimetría fundamental entre el Yo y el otro.

Usted pretendió que una vitola envolviera ese libro, «De la existencia al existente» con una inscripción: «En donde no es cuestión de angustia». ¿Se trata de una ironía?

En mi libro es el ser el que es pesado...

¿No es la angustia de la nada?

No es la angustia de la nada, es el horror del *il y a* de la existencia; no es el miedo a la muerte, es el «demasiado» de sí mismo. Efectivamente, analizamos después de Heidegger, e incluso después de Kierkegaard, la angustia como emoción del no-ser, como angustia ante la nada, mientras que el horror del *il y a* está más cerca de la repugnancia de sí, de la lasitud de sí.

¿Entonces, se trataría de salir de sí, pero cómo hacerlo?

Ahí, llegamos a temas fundamentales... Salir de sí es ocuparse del otro, de su sufrimiento y de su muerte antes que ocuparse de mi propia muerte. No digo de ningún modo que esto se haga alegremente y de corazón, que sea nada, ni sobre todo que ello sea una cura contra el horror, o la lasitud de ser, o contra el esfuerzo de ser, un modo de distraerse de sí.

Pienso que es el *descubrimiento* del fondo de nuestra humanidad, el descubrimiento mismo del bien en el encuentro con el *otro*: no le temo a la palabra «bien», la responsabilidad por el otro es el bien. No es agradable, es bien.

Usted escribe que la relación de lo mismo y lo otro, es decir, del Yo y del otro (autrui) por excelencia es el lenguaje.

¿Debe el lenguaje ser pensado únicamente como comunicación de una idea o de una información y no también – y quizá sobre todo – como el hecho de abordar al *otro* como *otro*?

La primera palabra no es acaso ibuenos días! ¡Tan simple como buenos días!... ¿Buenos días como bendición y como mi disponibilidad para el otro hombre?

Ello no quiere decir con todo: qué bonito día. Sino que expresa: le deseo paz, le deseo una buena jornada, la expresión de alguien que cuida del *otro*. Y ello incluye toda la restante comunicación, incluye todo el discurso.

*¿Qué proyecto le animaba al comienzo de sus investigaciones filosóficas?
¿Responde su obra a lo que usted quería hacer?*

Partí de una reserva en relación con el ser de la que ya le hablé antes. No siempre bajo formas dramáticas. No es algo demasiado original: a través de la gravedad misma de lo cotidiano, se trata de ponerse a comprender lo cotidiano como una monotonía de instantes que caen; es el tran-tran de la existencia en el sinsentido y el aburrimiento, a través de la angustia por la situación política, por la cercanía de la guerra y del hitlerismo triunfante.

En el «*il y a*», encontramos toda la gravedad, todo lo serio de la aventura vivida. Es el sentimiento que se refleja en el pequeño texto sobre la evasión y en la aparición del «*il y a*». Y después, la conciencia del ridículo de todos esos problemas personales cuando se trata del *otro* y de sus necesidades, de su presencia y de su vida. Yo no sé si era mi proyecto inicial o si es mi proyecto final, no sé nada de ello, no se lo puedo decir, nunca pensé en esas cosas como una biografía patética bien escrita. Pero la idea verdadera, en resumen, el incontestable valor y que de ningún modo es ridículo pensar, es el valor de la santidad. Ello no tiene que ver con las privaciones, sino que está en la certeza de que hay que poner al otro en primer lugar: desde el «después de usted» ante la puerta abierta hasta la disposición, apenas posible, pero así lo requiere la santidad, de morir por el otro.

En esta actitud de santidad hay un vuelco tal del orden normal de las cosas, de lo natural de las cosas, de la persistencia en el ser de la ontología de las cosas y de lo viviente, que para mi es el momento en el que por lo humano, el más allá del ser – Dios – me viene a la idea. Hablo de ello en mi libro *De Dieu qui vient à l'idée*. Si lo prefiere, la situación en que Dios viene a la idea no sería el milagro ni el cuidado de comprender el misterio de la creación. ¿Es acaso primera, la idea de creación? El impacto de lo divino, la ruptura del orden inmanente, del orden que

puedo abrazar, del orden que puedo sostener con mi pensamiento, del orden que puede devenir mío, es el rostro del *otro*.

Usted dice que la relación con el rostro del otro (autrui) es ya, de golpe, ética. ¿En qué lo es?

La ética: comportamiento en donde el *otro* que le es extraño o indiferente, que no pertenece ni al orden de los intereses propios ni al de las afecciones, no obstante le mira. Su alteridad le concierne. Relación de otro orden que el del conocimiento en donde el objeto está investido por el saber, y ello pasa por ser el único modo de relación con los seres. ¿Podemos ser para un *yo* sin reducirse uno a objeto de puro *conocimiento*? Situado en una relación ética, el otro hombre permanece otro. Aquí es justamente la extrañeza del otro, y si se puede decir, su «foraneidad», lo que me reúne con ustedes éticamente. Es una banalidad pero de ello hay que asombrarse. La idea de la trascendencia se eleva, quizá, aquí.

Y el rostro...

El rostro no es algo de lo *visto*, no es un objeto, es lo que en el aparecer conserva una exterioridad que es también un reclamo o un imperativo dado a su responsabilidad. Volver a encontrar un rostro es *de un golpe* entender una demanda y una orden. Defino el rostro precisamente por esos trazos, más allá de la visión o confundidos con la visión del rostro. Lo podemos decir una vez más: el rostro, por detrás de la contención en que se da, es como exposición de un ser a su muerte, lo sin defensa, la desnudez y la miseria del *otro*. Es también el mandato de tomarse al *otro* a cargo, de no dejarlo solo, entiende usted la palabra de Dios. Si se concibe el rostro como un objeto del fotógrafo, bien entendido, se tratará de un objeto como otro objeto. Pero si *reencuentra* ese rostro, esa responsabilidad está en esa extrañeza del otro y en su miseria. El rostro se ofrece a su misericordia y a su obligación. Puedo, ciertamente, mirar el rostro de hito en hito (*dévisager*), como cualquier forma plástica, haciendo abstracción de esta significación de la responsabilidad que me incumbe por su desnudez y su extrañeza.

¿Se trata de considerar (envisager) el otro antes que de mirarlo de arriba abajo (d'évisager)?

Si, considerar... aunque consideramos a menudo al mirarlo de arriba a abajo. Conocemos el color de sus ojos, la forma de su nariz, etc., al mirarle como a una imagen. Pero cuando le digo «buenos días» le he bendecido antes de haberle conocido, me he ocupado de sus días, he entrado en su vida más allá del simple conocimiento.

¿Entonces, la ética está ante todo?

La palabra ética es griega. Ahora pienso mucho más, y sobre todo, en la santidad, en la santidad del rostro de *otro* o en la santidad de mi obligación como tal. ¡Sea! Hay una santidad en el rostro pero, sobre todo, hay santidad o algo ético hacia mí mismo en un comportamiento que aborda el rostro como rostro, en donde la obligación respecto del *otro* se impone antes de toda obligación: respetar el *otro* es tener en cuenta al *otro*, es hacerle pasar delante de mí. ¡Y la cortesía! ¡Es algo muy bueno! Hacerle pasar delante de mí, este pequeño impulso de cortesía, también es un acceso al rostro. ¿Por qué debe usted pasar delante? Es muy difícil decirlo porque usted también aborda mi rostro. Pero la cortesía o la ética consisten en no pensar en esta reciprocidad.

La alteridad es un tema que vuelve con frecuencia en su obra.

Si. Una alteridad que no se resume en el hecho de que el otro que se me asemeja tiene otro atributo como característica. Habitualmente decimos que una cosa es otra porque ella tiene otras propiedades. Ahí hay un papel blanco, y al lado un papel negro: ¿alteridad? Ambos son otros también por el hecho de que uno está en un lugar del espacio y el otro en otro lugar, y esa no es la alteridad que le distingue de mí. Tampoco es porque su cabello no sea como el mío y porque usted ocupe un lugar distinto al mío: eso sería una diferencia de propiedad o de disposición en el espacio, diferencia de atributos. Pero antes que todo atributo usted es otro respecto a mí, otro de otro modo, iotro absolutamente! Y es esta alteridad, distinta de la que respecta a los atributos, la que es su alteridad; lógicamente, ella es no justificable, lógicamente indiscernible. La identidad del Yo no es el resultado de un saber cual-

quiera: me encuentro sin buscarme. Usted es usted y Yo soy Yo: esto no se reduce al hecho de que nos distingamos por nuestro cuerpo o por el color del cabello, o por el lugar que ocupamos en el espacio. ¿No cree usted que nunca nos asombraremos demasiado con esta identidad distinta del *a es a*?

¿Cómo abordar el otro?

¿Qué quiere decir abordar? ¡Usted es, de golpe, no indiferente a *otro*! ¡De pronto no está solo! ¡Incluso si adopta usted una actitud de indiferencia, usted está ya *obligado* a adoptarla! El otro cuenta para usted, usted le contesta cuantas veces se dirija a usted, le concierne.

¿Cómo ir hacia el otro? ¿Será el amor lo que me lleva hacia él...?

Si usted así lo desea, pero sin meter en la palabra toda la literatura que ella evoca. Si usted retoma el término de no-indiferencia que es, quizá, un compromiso afectivo donde se presente una intención de amor, unido a la responsabilidad en el estar concernido de la que ya le hablé. Todo ello se despliega en amor; la responsabilidad precisa algo grave en la conciencia de la alteridad. El amor va más lejos, es la relación con lo único. Pertenece al principio del amor el que el otro, el amado, sea único en el mundo, para mí. No ocurre así porque, en tanto que enamorado, tenga la ilusión de que el otro es único, es porque hay la posibilidad de pensar a alguien como único por lo que hay amor.

Pero cada otro es único. Y no amamos a todo el mundo...

Es ahí cuando salimos de lo que yo denomino orden ético, u orden de la santidad, u orden de la misericordia, u orden del amor, u orden de la caridad; donde el otro hombre me concernía independientemente del lugar que le cabe en la multiplicidad humana, y que va incluso más allá de nuestra pertenencia como individuos al género humano, al concernirme como prójimo, como el primer llegado. Era único. En su rostro, a pesar de la contención que se daba a sí mismo, he podido leer una apelación dirigida a mí, la orden de Dios de no dejarle. Relación interhumana en la gratuidad o en la santidad del ser para-el-otro.

Le replantearé mi cuestión: no amamos a todo el mundo, sino que preferimos, juzgamos...

Todo se modifica, en efecto, desde el momento en que se afirma el «todo el mundo». El otro no es único, ahí. Este valor de santidad – y esta subida de la misericordia – no puede excluir o ignorar la relación con los otros en la simultaneidad de todos. He aquí el problema de la elección. ¿Acaso no hay que descubrir en mi desinterés a aquél que es *otro por excelencia*? He aquí el problema de la ratio. Exigencia de un juicio; pero exigencia de una comparación entre «únicos» y su vuelta al género común. Primera violencia: contestación de la unicidad. Violencia, no obstante, ejercida por el para-otro inicial contestado por la aparición del tercero, del cuarto y del quinto hombre, etc., que son todos mis «otros». Necesidad de un reparto; de un reparto precisamente justificado. Quizá incluso nacimiento de un ideal de objetividad y de orden social (con sus desórdenes), nacimiento de las instituciones y del Estado, de su autoridad necesaria a las instituciones de la justicia, pero también, por ello, limitación de la caridad inicial de la que sale la justicia. La solución de esta contradicción interna en el Estado liberal que, detrás de toda justicia establecida como régimen, prevé una justicia más justa y deja así un lugar al individuo y – al lado y después del respeto por la justicia – a las fuentes de caridad y misericordia de cada uno. La justicia no es definitiva en un Estado liberal. Vivimos en una sociedad donde haría falta una justicia todavía mejor. No sé si usted admite este sistema, un poco complejo, que consiste en juzgar *según la verdad* y a tratar *en el amor* a aquél que ha sido juzgado. La supresión de la pena de muerte me parece algo esencial para la coexistencia de la caridad con la justicia. Esta idea de una progresión de la justicia y de su apertura es importante para la sabiduría misma de las mejoras. Buscar una sociedad que fuera ya de golpe caritativa, de pronto ya régimen caritativo, supone correr el riesgo del estalinismo. No sé si comprende lo que quiero decir...

Sí, la bondad para todos, regulada, obligatoria...

Es pensar que podemos prescindir de la caridad – y de la invención

necesaria que conlleva la caridad – e instaurar mediante leyes para todos lo que no se puede aportar más que un acto personal de misericordia y de amor. ¡El estalinismo parte de excelentes intuiciones y se ahoga en la administración! Me importa que el *otro* sea reconocido, pero como los únicos son multiplicidad, hacen falta cálculos, comparación, que hacen desaparecer lo único. Hace falta que encuentre lo único una vez que la cosa ha sido juzgada. Cada vez de nuevo y cada vez como un individuo viviente y un individuo único que puede en su unicidad misma encontrar lo que una consideración de orden general no puede hallar.

¿Qué piensa usted de los movimientos a favor de los derechos del hombre?

Los movimientos respecto de los derechos del hombre proceden de lo que denomino la conciencia de que la justicia aún no es suficientemente justa. Pensando en los derechos del hombre y en el cuidado de los derechos del hombre, en las sociedades liberales, es así cómo la distancia entre la justicia y la caridad busca sin cesar estrecharse. Movimientos reinventados sin cesar y que, entre tanto, no pueden jamás salir del orden de las soluciones y de las fórmulas generales. Esto no colma nunca lo que la misericordia, como cuidado de lo individual, sólo ella puede dar. Permanece, más allá de la justicia y la ley, como una apelación a los individuos en su singularidad, en la que los ciudadanos que confían en la justicia siempre permanecerán. Recordar lo que hemos dicho de la interdicción y de la obligación de mirar el rostro del *otro*. La justicia es despertada por la caridad, pero la caridad, que es antes que la justicia, está también después de ella. Hay que reír un poco, ahora, porque tengo aspecto de pronunciar un sermón.

¿Cómo se traduce en concreto la responsabilidad por el otro (autrui)?

El *otro* me importa en toda su miseria material. Se trata de nutrirlo eventualmente, se trata de vestirle eventualmente... Es exactamente el propósito bíblico: dar de comer a los hambrientos, vestir a los que van desnudos, saciar a los que tienen sed, a los que están sin resguardo. El lado material del hombre, la vida material me importan en el *otro*, toman en el *otro* para mí una significación elevada, concerniente a mi

«santidad». Recuerde – lo cito a menudo – el capítulo XXV de Mateo, recuerde este diálogo: Me habéis rechazado, me habéis perseguido – ¿Pero cuándo le hemos rechazado, cuándo le hemos perseguido? – ¡Cuando rechazasteis dar de comer al pobre, cuando habéis rechazado al pobre, cuando erais indiferentes ante él!

Como si respecto del *otro* tuviera responsabilidades en lo que se refiere al comer y al beber. Y como si el *otro*, al que he rechazado, equivale a un Dios rechazado. Esta santidad no es quizá más que la santidad del problema social. Todos los problemas del comer y del beber, en tanto que conciernen al *otro* se vuelven sagrados. Lo que es importante es la noción de una responsabilidad que preceda la noción de una iniciativa culpable.

¡Culpabilidad sin falta! Como si tuviera relación con el *otro* antes de conocerle, en un pasado que no ha tenido jamás lugar. Es muy importante esta responsabilidad sin culpabilidad. Como si el *otro* me fuera siempre ya algo, como si su condición de extranjero me mirara, precisamente. No puedo decir éticamente que el *otro* no me mire. El orden político, las instituciones y la justicia alivian, ciertamente, esta incesante responsabilidad, pero del orden político, del buen orden político somos aún responsables. Si pensamos esto hasta el extremo, podemos decir que soy responsable por la muerte del *otro*. Yo no puedo dejar al *otro* sólo ante la muerte, incluso si yo no puedo suprimir la muerte. Siempre he interpretado así el «No matarás». El «No matarás» no significa sólo la interdicción de hundir un cuchillo en el pecho del prójimo. De todas maneras, también es esto. Pero es que tantos modos de ser conllevan un modo de aplastar al *otro*.

Cito demasiado la Biblia, sin duda. Citemos la admirable frase de Pascal: «¡Mi lugar bajo el sol, la usurpación de toda la tierra!» En esta frase de Pascal, por la sencilla reivindicación de un lugar bajo el sol, he usurpado ya la tierra.

Usted dice que soy responsable por la muerte del otro (autrui). ¿No es ello pedir demasiado?

¡La atención puesta en la muerte del *otro*! Heidegger definía la finitud de la subjetividad humana por el hecho de que estoy consagrado a

la muerte, que «estoy a la muerte» en donde nadie me podría reemplazar. Yo lo llevo hasta la idea de que soy responsable de la muerte del *otro* e incluso a pensar que el hecho de estar afectado por la muerte del *otro* es el acontecimiento destacable y esencial de mi psiquismo en tanto psiquismo humano. Estamos acostumbrados a una filosofía en la que el espíritu equivale al saber, es decir, a la mirada que abarca las cosas, que las tiene a la mano, las toma y las posee, a la dominación de los seres y donde la confirmación de sí es el principio de la subjetividad. En el hombre se repetirán y se confirmarán la contención de ser, el esfuerzo de ser, la perseverancia universal del ser en su ser. Yo, por el contrario, pienso que en el hombre esta ontología se interrumpe o puede interrumpirse. En la visión que trato de desarrollar la emoción humana y su espiritualidad comienzan en el para-otro, en la afección por el otro. El gran acontecimiento y la fuente misma de su afectividad están en el *otro*. En todo sentimiento interviene mi relación con el otro. He aquí mi respuesta a sus cuestiones sobre la responsabilidad. «En este caso la vida es imposible», me contestará usted. Yo le diría que el ideal de santidad rige *utópicamente* nuestro ser y explica incluso nuestra justicia y toda la importancia que le atribuimos. Hace falta el rodeo por la justicia para que me pueda ocupar de mí mismo. ¡He aquí el segundo sermón! (*Risas*). Toda esta reflexión es un intento de pensar las últimas estructuras de lo humano.

En este cara-a-cara entre el «yo» y el «tu», entre Yo y el otro (autrui) hay una asimetría fundamental...

¡Sí! El otro pasa antes que Yo, yo soy para el otro. Lo que el otro tenga como deberes en relación a mí será asunto suyo, no el mío.

¡Pero es una exigencia enloquecida para sí mismo!

Es enloquecida, sí, y no puede pasar sin justicia porque mi relación con otros hombres no es la relación con un solo hombre. Habrá siempre un tercero, un cuarto... Porque, de hecho, constituimos una sociedad múltiple donde a la relación fundamental con el *otro* se superpone todo el saber de la justicia, que es indispensable. En la pura caridad yo sé qué le debo al otro. Lo que el otro me deba, es asunto suyo. Es en este

cara-a-cara donde trato de captar lo humano, el «yo» como un «para el otro». La noción de justicia se deduce de ello. El Yo de ningún modo es únicamente aquél que vuelve sobre sí, sino que es aquél que tiene que ver con el otro. La filosofía tradicional nos ha acostumbrado a la puntualidad del Yo siempre sí mismo, siempre reflexionando sobre sí mismo, y el «se» reflexivo está considerado como una interioridad esencial. Me pregunto si la interioridad es la estructura última de lo espiritual. Pero comprobaré que mi lenguaje no es solamente un sermón, es también un intento de filosofar.

¿Diría usted aún hoy, como en De la existencia al existente que la relación con el otro es un movimiento hacia el bien?

Esa fórmula tiene aire de abusar del término «bien» o de utilizarlo a la ligera. Yo pretendo, por el contrario, tomarlo en serio. Pienso que está en el centro de la problemática filosófica. En todo mi esfuerzo existe algo de devaluación de la noción de ser, que en su obstinación por perseverar en el ser, oculta violencia y mal, ego y egoísmo. Es la noción de bien la que me parece corresponder a mis análisis del para-el-otro, partiendo de la fenomenología del rostro. El bien es el paso al otro, es decir, un modo de relajar mi tensión sobre mi existir, en tanto cuidado de sí, donde el existir del *otro* me resulta más importante que el mío. El bien es este exceso de importancia del *otro* sobre mí, aquello que la posibilidad en la realidad es la ruptura del ser por lo humano o el bien, en el sentido ético del término.

Hay santidad, ciertamente, cuando nos preocupamos por cualquier otro antes que ocuparnos de nosotros mismos, de velar por cualquier otro, de contestar por cualquier otro antes que contestar de sí mismo. Lo humano es esta posibilidad de santidad. Este eslogan de tutela, «estar bien», «ser amable», del que nos reímos, yo me lo tomo muy en serio. Hay que pensarlo hasta el fondo, con rigor y acuidad. ¡Ser para el otro – responder del *otro* – amar!

Ser para el otro, ser responsable por el otro (autrui), querer el bien del otro ¿no va esto a la par con el interés que le concedemos al amor? ¿Podemos verdaderamente ser responsables de otro que consideramos como enemigo?

Que consideremos al otro como enemigo puede ocurrir y de hecho ocurre a menudo. He hablado de santidad únicamente como una posibilidad. Pero lo humano en el ser es justo esta posibilidad. La posibilidad de entender el lenguaje original del rostro del *otro* en su miseria y en su mandato ético, este modo de remontar en su propio ser su esfuerzo de ser, y este desinteresarse es el bien. Pienso también que el bien es más antiguo que el mal. Pero el Yo no está necesariamente a la altura de esta responsabilidad. El rechazo de esta responsabilidad, el hecho de dejar que esta atención previa dé la espalda al rostro del otro hombre, es el mal. El mal es posible pero la santidad también. No tiene sentido antes de lo humano, en el ser en donde no se trata sino de ese ser mismo.

¿Soy responsable por el mal que el otro comete?

¿Hasta donde alcanza mi responsabilidad? Yo pienso que en cierta medida soy responsable por el mal del *otro*, tanto del mal que le atormenta como del mal que comete. Humanamente no estoy nunca en paz en relación con otro hombre, no sabría contentarme con mi feliz perfección y dejar que el mal prosiga o solamente pensar en castigarlo. En concreto, la situación es mucho más compleja porque yo no tengo nunca relación con una sola persona sino con una multitud de personas y, por consiguiente, estas relaciones entre personas y el conjunto de la situación se deben tener en cuenta. Algo que limita, no mi responsabilidad sino mi acción, al modificar las modalidades de mis obligaciones. Es lo que evocaba como problemático de la justicia que parece renegar en un primer momento esta benevolencia natural, esta responsabilidad directa y simple respecto del *otro*, la cual es el fundamento y la exigencia de toda justicia. En el rostro del *otro* entiendo mi responsabilidad hacia él. En su encuentro estoy preocupado. Él no es mi indiferente. Una no-indiferencia que es ya responsabilidad. A menos que no podamos decidir por un juicio esclarecido y justo que entre los dos me concierne a mí primero. Hace falta compararlos, que pida cuentas. Es toda la problemática de la justicia. La he denominado primera violencia: en el cuidado por no desconocer el rostro, es el rechazo de no ver más que el rostro del otro hombre.

Parecería haber una gran exigencia consigo mismo y que esta exigencia usted la pide para cada uno, o mejor: ¿podemos pedirla a cada uno?

Sabe usted, en lo que concierne la relación con el *otro*, vuelvo siempre a mi frase de Dostoievski. Es una frase central de *Los hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros». Como si tuviera una situación de culpabilidad en la obligación hacia los demás. La actitud del *otro* no interviene de ninguna manera en mi responsabilidad a priori, en mi responsabilidad inicial respecto del *otro* que me mira. Sin esto, evidentemente, a fuerza de dividir las responsabilidades, no quedaría casi nada. ¡Salimos del apuro!

¿Pero este tema de la responsabilidad es un tema metafísico o moral?

¡Ah!, no conozco la diferencia que usted establece...

Justamente, pretendía preguntarle: se tiene con frecuencia la impresión, al leerle, que la metafísica entendida como ciencia de lo original o de lo absoluto está muy, muy cercana a la ética...

De ninguna manera estoy asustado por la crítica del mundo metafísico en la filosofía actual. Pero el término, a pesar de todo, tiene una cierta sobrecarga tradicional y, si lo comprendo correctamente, usted entiende por metafísica una reflexión radical que es también, quizá, una reflexión inicial y una reflexión final. Mi respuesta consistiría en decir que la reflexión previa de lo humano está precisamente en un espíritu movido por el ideal de santidad; que lo sensible aparece y significa y tiene su importancia ante todo en la relación con otra persona. Si usted quiere, para decirlo de otro modo, diría que el acto, el primer acto intelectual es la paz. La paz, entendiendo por ello mi solicitud por otra persona. La paz precede mi manera de pensar, ella precede el deseo de conocer, propiamente dicho, precede la tematización objetiva. Hay razón cuando hay paz, cuando hay relación pacífica de persona a persona...

La paz con el otro precede el conocimiento y la relación interpersonal es primordial. ¿Pero cómo se establece esa relación?

Escuche, si tuviera que establecerse ello supondría que empezamos en soledad. Por el contrario, la primera conmoción del psiquismo humano, su primer latido es, precisamente, una búsqueda de la alteridad. Recientemente tuve la ocasión de reflexionar sobre el dolor. El sufrimiento es sentido como un encerramiento por excelencia, ese padecer pasivo, superiormente, es como una imposibilidad de «salirse de ello». No obstante, en este encerramiento en sí del padecer hay el suspiro o el grito, que es ya una búsqueda de alteridad: yo digo incluso que es la primera plegaria, aunque hay que tomar muchas precauciones aquí. Es en esta primera plegaria donde en realidad comienza lo espiritual. Y al decir plegaria, evidentemente estoy anticipando la palabra Dios. Pero pienso que esta exterioridad de la que hablo, esta visión del rostro o este acercamiento del rostro – «acercamiento» es un buen término, mejor que el de «relación» –, esta proximidad con todo lo que implica de amor y responsabilidad es siempre, a la vez, acercamiento del rostro y entendimiento de la voz de Dios. Al rostro del otro hombre, a la alteridad de *otro*, le uno la idea de un primer impacto en el que Dios me viene a la idea. En este sentido, no hay periodo de pura interioridad. Por el contrario, es en la aventura o en la intriga que se nutre en esta relación con el *otro*, es donde en ciertos momentos hay aislamiento, una especie de retorno a este dolor que precede el primer grito.

El tema de la soledad, que está tan presente en sus libros, no obstante se tiene la impresión que para usted no es un tema triste...

¿Triste?

Sí, a menudo la soledad es pensada como algo triste, pero no en usted. En fin, usted tiene esa fórmula: «No se trata de salir de la soledad sino de salir del ser». ¿Cómo entiende usted esta palabra: soledad?

No tengo ninguna complacencia con la soledad. Hay algo bueno, relativamente bueno en la soledad, ella es mejor quizá que la dispersión en el anonimato de relaciones insignificantes, pero en principio la soledad es una falta. Todo mi esfuerzo consiste en pensar la sociabilidad no

como una dispersión sino como una salida de la soledad que tomamos, a veces, como una soberanía en la que el hombre es «amo de sí mismo y del universo», donde la dominación es sentida como la suprema perfección de lo humano. Yo contesto esta excelencia. Entiendo la sociabilidad, la paz, el amor del otro como el bien, mejor que la dominación, mejor incluso que la coincidencia con el *otro*. A veces hablamos de coincidencia con Dios, pero no hay coincidencia con Dios. Este acontecimiento místico siempre me ha resultado sospechoso, a menos que sea como metáfora de algo otro, de un acuerdo perfecto con otro. La coincidencia es la fusión. Para mí, al contrario, es la sociabilidad la que constituye la excelencia y no hay nunca que pensar la sociabilidad como el fracaso de una coincidencia, que no se ha conseguido, como ocurre en cierta literatura: el amor, los amantes no llegan por decirlo así a coincidir ¡Qué tristeza! Mientras que el amor es la proximidad con el *otro* en donde el *otro* permanece como otro. Pienso que, cuando el *otro* es «siempre otro», ahí está el fondo del amor. Hubo una conocida discusión entre Proust y Emmanuel Berl en que Proust sostenía que en el amor no se alcanza nunca al *otro*. Lo deploraba, quizá, pero también mantenía, de algún modo, que tanto más el otro es otro, más amado es, o mejor, cuanto más amado es, más es otro. No sé si él pensaba que la voluptuosidad es el momento en que el *otro* es lo más otro, es decir, lo más extranjero, donde la sociabilidad, esta no-indiferencia respecto de la alteridad, se halla en su culminación. Y en este sentido, el amor no es para nada una sed eterna. El amor es excelencia, es decir, el bien en sí mismo.

Usted escribió esta frase extraordinaria: «La ausencia del otro en el amor es precisamente su presencia como otro», ¿pero cómo hacer comprensible esto, porque, efectivamente, en el amor buscamos siempre reunirnos con el otro, presentirlo como próximo a uno mismo?

Es lo que yo denomino la no-indiferencia. Esta no-indiferencia puede – en su doble negación – ser pensada como una diferencia, como alteridad. Hay aquí, en el lenguaje, la posibilidad de expresar de manera didáctica esta relación paradójica del amor, que no es simplemente el hecho de que yo conozca a alguien, no es el conocer sino la sociabilidad irreducible al conocer lo que es el momento esencial del amor. Prácti-

camente, esta benevolencia, esta no-indiferencia respecto de la muerte del otro, esta bondad, eso es precisamente la perfección misma del amor.

Cerca del amor hay otro tema, el de la filiación, que tiene relación también con la soledad. Usted dice a menudo que el hijo es el que está más cerca de mí y al mismo tiempo es otro, totalmente otro...

Evidentemente, el gran problema consistía en desarrollar el tema de la filiación en función del tema del amor, lo que es un poco la realidad de las cosas, en todo caso, en el amor es una perspectiva nueva, a mi ver. En lo que hay que insistir ante todo es en el análisis mismo de la filiación, el hecho de que el hijo, y la hija también, es otro y es aún, pero sólo aún, Yo. Es una relación que no se reduce a la posesión de un objeto, no solamente porque es un ser vivo, sino porque la relación es diferente, como si en cierto sentido – que es precisamente la filiación – el otro fuera aquí Yo, y Yo otro.

¿Cuándo oímos las palabras «el padre», «el hijo», no estaremos entrando directamente en la esfera de lo religioso?

Son términos que evocan antes a la familia. ¿La relación inicial con Dios, es ella familiar? Ciertamente, evocamos constantemente en religión metáforas familiares. Pero yo pienso que la relación del extranjero con el extranjero que deviene amor y abnegación atestiguan por anticipado la orden de Dios. Siempre he admirado en la Biblia la fórmula: «Amarás al extranjero».

Esta relación puede prolongarse en las relaciones fraternales, pero ciertamente es en la relación con otro hombre, en mis deberes, en mis obligaciones respecto a él donde para mí está la palabra de Dios. Es ahí donde se produce el vuelco considerable del orden natural: alguien que no me mira me está mirando, esa es la paradoja del amor del extranjero. Inicialmente, ser es persistir en su ser. Así, en esos términos entiendo Spinoza la existencia. Ser es esfuerzo de ser, el hecho de perseverar en su ser. Y he aquí que bruscamente hay una ruptura con ese esfuerzo. En mi responsabilidad con relación a *otro*, que lógicamente no es nada, que es otro, que está separado, que es extranjero. Tengo esta responsa-

bilidad desde que me encuentro ante el otro hombre. En ese sentido hablo aquí de la palabra de Dios que tuerce la perseverancia en mi ser por la solicitud del *otro*.

Milagro, primer milagro. El primer milagro, como decía, está en el hecho de que yo diga: ¡Buenos días!...

Veo aquí un momento religioso. Usted habló hace un momento de la filiación, que intenté describir en su originalidad, que interrumpía la persistencia de lo idéntico en su identidad. Que lo idéntico por excelencia, el Yo, tenga un hijo separado de él, otro, el cual, por otro lado, es como si no fuera enteramente otro sino como si en su alteridad yo pudiera estar afectado, es, después de todo, paradójico y, si usted quiere, en ese sentido, maravilloso o religioso... Pienso que la temática de mi relación con el hijo tiene una relación con el problema mismo de la muerte, como si su muerte me concerniera más que la mía, como si fuera hacia él, más allá de su ligazón con mi ser. Es un tema sobre el que he pensado mucho. No me refugio en las cosas no escritas, hay problemas que deben ser aún reflexionados, hago alusión a ello desde ahora. Es en esta dirección que yo buscaría la significación del hijo, la significación de la descendencia... una manera para mí de tener unas posibilidades que – en algún modo – están más allá de mis posibilidades. Desde el punto de vista lógico u ontológico es una gran paradoja, dado que mis posibilidades están siempre contenidas en mi ser. No se puede poder más allá del ser. El hijo hace cosas, tiene otro destino que el mío y a la vez es mi destino y no es mi destino. Hay también en mí la responsabilidad con relación al hijo y hay en su alteridad algo que desborda mi finitud misma.

Así le contestaría, sin pronunciar palabras definitivas: he aquí una dirección en la que se podría buscar.

Y paralelamente, ¿acaso concebir una obra no tiene también una relación con el desbordamiento de sí?

Si, podemos pensar que hay una filiación en la obra. No importa qué instrumento o que útil emplee, ella tendrá un «destino» a través de los otros que se servirán de la misma; pero en todo caso es una significación en donde la alienación es mucho más radical que la de una obra

escrita o una obra de arte. Los otros, que entran por la lectura y por la interpretación, participaran más en mi destino que los que lo hacen utilizando una máquina que pudiera haber fabricado. Un gran texto, una gran obra, participa de esta esencia de escritura, en el sentido religioso del término, y reclama una interpretación. Hay un destino completamente nuevo a través de la interpretación. Ahí también hay filiación en relación con ese futuro lector que soy Yo, que tiene una relación de filiación conmigo y que, al mismo tiempo, leerá libremente la obra que es mía y que la interpretará según su ser.

No podemos pensar que haya aquí una multiplicación del milagro de la filiación, sino simplemente pensar que el milagro de la filiación es más complejo y que tener un hijo no es solamente dejarlo a su suerte.

Al contrario, es toda su vida, todo lo que él leerá, todo lo que él escribirá y que me pertenecerá en cierto modo a través de este hijo y esta obra.

¿Podemos pensar filiaciones que no sean de tipo biológico, que sean espirituales, como un maestro y su discípulo?

¿La fraternidad? No sé si todo ser, todo hombre, puede sentirse mi hijo, pero puede haber fraternidad entre nosotros.

La verdadera fraternidad es la fraternidad por el hecho de que el otro me concierne, y es en tanto que extranjero como es mi hermano.

Usted no comprende la fraternidad como no sea declarándola no biológica. ¡Caín no es hermano de Abel! La verdadera «fraternidad» debe fundarse después del escándalo de este crimen, que es el crimen de un extranjero. Pero quiero decir que la relación padre e hijo es una modalidad de esta extranjería diferente, ciertamente hay una receptividad posible respecto de cualquier otro que deviene central, así como hay ciertamente en la posición de maestro a alumno situaciones en donde el alumno se convierte en hijo. En el pensamiento hebreo la relación de maestro a alumno es más paternal que la relación de padre a hijo, es algo absolutamente extraordinario, hay más deberes del hijo respecto de su maestro que respecto de su padre. Y cuando el padre es maestro...

A menudo se ha presentado usted como un pensador judío, ¿tiene ello sentido para usted?

¡Ah, estoy contento de que me pregunte eso! Considerarme un pensador judío es algo que no me choca para nada, en sí, soy judío y, ciertamente, tengo lecturas, contactos y tradiciones específicamente judías de las que no reniego. Pero protesto contra esa fórmula cuando se entiende que alguien intenta acercamientos entre conceptos basados únicamente en la tradición y los textos religiosos sin tomarse la molestia de pasar por la crítica filosófica. Hay dos maneras de leer un versículo. La que consiste en apelar a la tradición, dándole el valor de premisa en sus conclusiones, sin desconfiar y sin siquiera darse cuenta de los presupuestos de esta tradición, y sin transponer sus modos de expresarse con todos los particularismos que pueden producirse en ese lenguaje. Y hay una segunda lectura que consiste, no en contestar de golpe desde el punto de vista filosófico, sino en traducir y aceptar las sugerencias de un pensamiento que, traducido, puede justificarse por lo que se manifiesta. Para mí, mi relación con la fenomenología era extremadamente importante: decir, como único sentido sugerente, cual es el contexto de ese sentido, cuales son sus presupuestos en tanto actos intelectuales y atmósfera espiritual. Ciertamente, me esfuerzo por entrar, ante todo, en el lenguaje de la tradición no filosófica ligada a la comprensión religiosa de las escrituras judías. Lo adopto, pero esta adopción no es el momento filosófico de mi esfuerzo, ahí soy simplemente un fiel. El fiel puede buscar, por detrás de la inteligibilidad adoptada, una inteligibilidad objetivamente comunicable. Una verdad filosófica no puede basarse sobre la autoridad del versículo. Hace falta que el versículo esté fenomenológicamente justificado. Pero el versículo puede permitir la búsqueda de una razón. Y ese es el sentido en que la frase «usted es un pensador judío» me atañe. Me irrita cuando se insinúa que yo demuestro por medio del versículo, cuando a veces busco en la sabiduría antigua e ilustro con el versículo, sí, pero no pruebo por medio del versículo.

Eso explica, por otra parte, que alguien completamente ajeno a la tradición judía como yo pueda leerle muy bien como filósofo.

Sí, separo claramente estas dos clases de trabajos: tengo incluso dos

editores, el que publica mis textos confesionales, por así decir, y el otro que publica mis textos puramente filosóficos. Separo los dos órdenes. Muy a menudo, en mis comentarios, no solamente filosóficos sino también tradicionales, apelo a ciertas cosas que pueden comprenderse entre gentes con creencias diferentes. Hay situaciones en las que en el versículo – que juega siempre inicialmente el papel de ilustración o de sugerencia – surge una idea que adquiere una cierta fuerza por el hecho de que este contexto religioso conlleva un acento filosófico. Es la bienvenida en texto filosófico y recibe toda la expresión que merece y guarda la fórmula que ella tiene en el versículo. A la noción de «No matarás» le doy una significación que no es la de una simple prohibición del asesinato caracterizado, se convierte en una definición o una descripción fundamental del acontecimiento humano del ser, que consiste en una permanente prudencia frente al acto violento y criminal hacia el otro, que es incluso la contención misma del ser violento, como si la imposición misma de su existencia fuera siempre una atención a la vida de cualquiera. Y ahí me encuentro con un texto que puedo considerar también filosófico, a pesar de tratarse de un filósofo religioso y cristiano. Lo he citado antes: «Mi lugar bajo el sol puede ser la imagen o el comienzo de todas las usurpaciones». Bien entendido, es una visión de las cosas donde la idea de una tierra nutricia, a la cual tenemos absoluto derecho, está puesta en cuestión, pero esta puesta en cuestión es filosófica, no es simple referencia a la tradición migratoria del judío eterno, como les gustará decir a algunos.

Sí, porque cuando decimos pensador judío, inmediatamente...

¡Se piensa en eso, sí! Es muy importante que haya sido Pascal el que lo haya dicho. Es tremendo: «Mi lugar bajo el sol...», pero es la primera evidencia: «Hay ya ahí la usurpación de toda la tierra», es decir, el hecho de privar a todos los demás de su lugar. Ya le he dado un ejemplo... Por lo mismo, «amarás al extranjero», que se halla en la Biblia treinta y seis veces en el Pentateuco, treinta y seis veces, según un texto talmúdico que añade: «Y puede que incluso cuarenta y seis». Cuando dice «treinta y seis y pueden ser cuarenta y seis» quiere decir que pueden ser cincuenta y seis, quizá sesenta y seis... es una manera de decir que lo que importa es sentirlo en la tradición más allá de todo prurito

estadístico. Y llegamos a comprender esta fórmula: «Amarás al extranjero» no como una política anti-Le Pen, sino como una afirmación audaz y verdadera que el amor él mismo y que la afectividad, ella misma, y que el sentimiento, él mismo, tienen su lugar inicial en la relación con el otro, con el extranjero que todo hombre es para otro hombre. A fin de cuentas, todo el mundo es extranjero: «Yo soy extranjero sobre la tierra», dice un versículo de salmo; «Dame tu ley», también aquí un versículo a la vez filosófico. No se trata solamente de la confesión de un pueblo sin tierra sino de la significación de esta presencia sobre la tierra del exiliado por detrás de lo autóctono, que es la definición del puro sujeto transcendental y la necesidad primordial de la Ley moral en este exilio.

¿Diría usted que es un pensador religioso?

Una vez más eso puede significar: es usted creyente, practica una religión, pero no en tanto pensador, en todo caso. Porque religioso significa: ¿es que en usted, en su pensamiento intervienen las verdades de la revelación, adquiridas de una vez para siempre, como verdades que constituyen la base de su vía filosófica? Yo no lo creo.

Pero puede haber también sugerencias – me estoy repitiendo – apelaciones al análisis o a la investigación en los textos religiosos, es decir, en la Biblia. Si usted me propone la cuestión de otra manera: ¿cree usted que la Biblia es esencial para el pensamiento? Le contestaré: ¡sí!

Al lado de la filosofía griega, la cual promueve el acto de conocer como acto espiritual por excelencia, el hombre es aquél que busca la verdad. La Biblia nos enseña que el hombre es aquél que ama a su prójimo y que el hecho de amar al prójimo es una modalidad de la vida sensata, o pensada como igualmente fundamental – yo diría aún más fundamental – más que el conocimiento del objeto y que la verdad en tanto conocimiento de objetos.

En este sentido, si se considera que esta segunda manera de empezar a pensar es religiosa, entonces soy un pensador religioso. Pienso que Europa es la Biblia y los griegos, pero es la Biblia también y hace necesarios a los griegos.

¿O sea que, de hecho, la religión y la filosofía griegas?

Sí, la religión tal como la Biblia la cuenta, lo promueve... Porque lo humano comienza, o si lo prefiere, el sujeto comienza a partir de su relación, de su obligación respecto del *otro*. Ciertamente hay en la Biblia toda una vida ritual, y ello es probablemente esencial y hay que interpretarlo, pero el rasgo fundamental de la Biblia es el poner al otro como relación conmigo, o mejor, la afirmación de mi ser como consagrado a *otro*: «No matarás», o «Amarás al extranjero», o «Amarás al prójimo como a ti mismo», «como a ti mismo» es muy importante y se añade al «Amarás al extranjero» porque «Amarás al prójimo como a ti mismo» significa, rigurosamente, que el enlace conmigo es el enlace fundamental y que de tiempos en tiempos hay que proyectarlo sobre el *otro*, y es por ello que «Amarás al extranjero» es igualmente importante – dicho treinta y seis o cuarenta y seis veces –, es igualmente importante que «Amarás al prójimo como a ti mismo». Todo lo demás es una ética de comportamiento respecto del *otro*, en diversos grados, a distintas alturas. Toda la característica del hombre a través del Pentateuco y los Profetas es la del hombre como sujeto independiente y responsable por *otro*. Ese es el sentido de la Biblia que la hace tan importante... El gran problema consistiría en preguntarse cual es la relación entre los dos, ¿será simplemente la convergencia de dos influencias que constituyen lo europeo? No sé si será muy popular lo que voy a decir, lo europeo, el hombre europeo es central, a pesar de todo lo que nos ha ocurrido en este siglo, a pesar del «Pensamiento salvaje»... El «Pensamiento salvaje» es un pensamiento que un Europeo supo descubrir, no son los pensadores salvajes los que han encontrado nuestro pensamiento. Hay una especie de envoltura de todo pensamiento por parte del sujeto europeo. Europa tiene muchas cosas que reprocharse, su historia ha sido una historia de sangre y de guerra, pero fue también el lugar en el que la sangre y esa guerra fueron rechazadas y constituyen una mala conciencia, una mala conciencia de Europa que es el retorno de Europa, no hacia Grecia, sino hacia la Biblia. Antiguo o Nuevo Testamento, pero es en el Antiguo donde, a mi ver, todo está ya. Y ese sería el sentido con el que contesto a su cuestión: ¿Soy un pensador religioso?... Digo, a veces, el hombre es Europa y la Biblia, y todo lo demás puede traducirse a ello.

En su pensamiento parecería que concede un nuevo sentido a ciertas palabras, pienso en concreto en la palabra Dios o en la palabra elección. La elección del pueblo judío es a menudo mal comprendida, pues bien usted ha precisado su sentido.

La elección del pueblo judío es una creencia religiosa, pero incluso sobre el plano tradicional, no filosófico, hay que precisar que es siempre considerado como un extra de responsabilidad y como un extra de responsabilidad exigida a sí antes que a los otros. Evidentemente, esto toma demasiado a menudo el aspecto de una excelencia, de una pretensión aristocrática en el peor sentido del término, el derecho tiene sus privilegios. En el pensamiento auténtico, esto significa una obligación extra. Que esta consideración suplementaria, que esta precaución suplementaria respecto de sí aparezca en forma de ritos, quizá sea el sentido del rito y la práctica en el judaísmo, pero en un sentido independiente de la elección entendida como privilegio, como si los israelitas se sintieran con más obligaciones y con más deberes que los otros, lo que es por otra parte causa de muchas preocupaciones. Vuelvo a mi tema de responsabilidad. En la responsabilidad ya le he descrito la relación del Yo con el otro, con el otro como único en tanto que responsabilidad por el otro, es ya no-indiferencia y amor. No es el amor gracioso, el amor bromista, es la extremada importancia del *otro* como único, unicidad por la cual lo cercano es precisamente otro, es decir, como arrancado al género común que nos une. La responsabilidad por el otro no es precisamente una simple parentela. El otro hombre es otro como único en su género y como amado, único en el mundo. Desde que se lo percibe como individuo en su género es para usted «una especie de»... ¡Pero encontrarlo en su unidad humana supone no dejarlo caer, y es eso la responsabilidad y la no-in-diferencia por el otro! Somos responsables de aquél que hemos encontrado en la calle y esta responsabilidad es no cesable, y es en esta unicidad de la responsabilidad irrecusable lo que constituye, a fin de cuentas, mi propia unicidad. Soy responsable inmediatamente, Yo y no otro, y este «Yo y no otro» es el mundo en el cual yo soy único, como lo es el otro hombre del que soy responsable. Me sustituyo a mí mismo en esta responsabilidad, soy su rehén, res-

ponsable sin haber cometido nada respecto de él, y responsable a pesar de que él no me sea nada o precisamente porque él no me es nada.

El otro es único, pero yo también...

¿Dónde está mi unicidad? En el momento en que soy responsable por el otro soy único. Soy único en tanto que irremplazable, en tanto que elegido para responder de él. Responsabilidad vivida como elección. El responsable, al no poder pasar la apelación recibida y su rol a alguien otro, éticamente, la responsabilidad es irrecusable, es no intercambiable, ordenada a la unicidad. A decir verdad, ciertamente la responsabilidad puede sustituirse, pero ello cuando las relaciones entre personas se establecen en el seno de una multiplicidad y están regidas, no ya del uno al otro en la rectitud del frente a frente, sino a través de una multiplicidad humana. Hay que organizar esta multiplicidad de hombres, calcular, organizar. Puedo ceder mi responsabilidad en una sociedad organizada en Estado, en justicia. Pero ahí aún, lo que funda esta exigencia de justicia, lo que me obliga a buscar justicia es el hecho de que soy responsable del otro hombre. He denominado esta unicidad del Yo en la responsabilidad, su elección. En gran medida, bien entendido, hay aquí el recuerdo de la elección de la que hace cuestión la Biblia. Es pensar como el último secreto de mi subjetividad. Yo soy Yo, no tanto como amo que abarca el mundo y lo domina, sino en tanto que reclamado de un modo incesante, en la imposibilidad de rechazar esta elección, y cometiendo el mal si la rechazo. La libertad es aquí una necesidad pero esta necesidad es también una libertad. He aquí cómo contestaría a su pregunta en lo que concierne a la elección. La noción de elección, tal como la presento, no es una categoría religiosa, tiene un origen ético bien entendido, y significa un plus de obligación. No crea que el buen Dios es malo por haberle elegido a usted en su unicidad, porque evidentemente eso trae preocupaciones, pero es el bien. Y vuelvo a su cuestión de hoy sobre la noción de bien. No es una felicidad esta posición como responsable, pero es una dignidad y una elección y debemos gratitud por el hecho de haber sido elegidos. E incluso – y ello será un recuerdo de la religión – debemos tener gratitud por deber a Dios gratitud... «Debemos gratitud por tener gratitud» es un término litúrgico que me ha parecido siempre extraño o extraordinario. Ello no

significa que «le deba gratitud por haber recibido cualquier cosa», significa que tenemos la gratitud precisamente por tener gratitud, gratitud por esta situación aparentemente inferior de aquél que agradece, cuando el Superior es Dios.

¿Agradecemos por el hecho de dar en lugar de recibir?

¡Por supuesto! Pero más aún: agradecemos por tener la posición de deber gratitud por una situación sin duda inferior, situación de infancia, que es la gracia suprema.

¿Considerar al otro (autrui) no en su unicidad sino como individuo de un género, pienso en el discurso político sobre todo, no supone finalmente evitar el encuentro con ese otro dado que será siempre de un grupo y nunca de un individuo, de lo que se hablará?

No, hay una motivación justificada de esta consideración del *otro* como género, de esta aparición de lo político y ya le he dado la razón de ello. Vivimos en una multiplicidad humana, más allá del otro hay siempre un tercero, un cuarto, un quinto, un sexto... Estoy en mi responsabilidad exclusiva hacia el uno al pensar respecto de los otros, no puedo ignorar a nadie. Es entonces cuando estoy obligado a pensar el otro bajo un género, o en un Estado. Es el hecho de ser ciudadano y no sólo un alma. El ciudadano es un señor que se ha puesto bajo un género, o un señor al cual he dado un género. Hay que juzgar, hay que conocer, hay que hacer justicia. Es el momento en que toda la sabiduría griega es esencial. He dicho hace poco: la Biblia y Grecia. Es este el momento de Grecia, todo el pensamiento político de Grecia, no solamente este acto inicial de abarcar a los individuos bajo un género, de hacerles entrar en una lógica. Todo lo que yo desarrollaba hasta el presente respecto de la unicidad era pre-lógico. No el pensamiento salvaje, tranquilícese, sino pre-lógico. Sólo que, ahora, hay que pasar por la lógica, hay que comparar, hay que decir quién es culpable de entre dos y ello no es posible sino en el Estado. Hacen falta instituciones y procedimientos jurídicos. Así encontrará la necesidad del Estado. Bien entendido que es una primera violencia en relación con la caridad, convertida en necesaria pre-

cisamente por la caridad inspirada por el rostro del prójimo. Si no se hubiera presentado tendríamos una multiplicidad de violencia pura.

El Estado considera al individuo en su género.

En su género y a través de las instituciones. Por consiguiente, la obra del Estado se añade, negándola de algún modo, a esta obra de responsabilidad interpersonal que toca al individuo en su unicidad y que es obra del individuo en su unicidad como responsable, responsable según una condición de rehén dado que responde de lo que no ha hecho jamás, dado que no responde de ningún acto de libertad previamente cometido, dado que responde de un pasado que no es el suyo y que no le había sido nunca presente. ¡Filosóficamente, se trata de una situación destacable en esta responsabilidad de rehén! Idea de un pasado que nunca ha sido mi presente, pasado inmemorial, pasado probablemente absoluto, pasado en su categoría propia. Y entonces hay esta entrada en el género, cuestión de la que hemos hablado antes: si a fin de cuentas los únicos deben ponerse bajo el género, ¿por qué insistir de tal modo sobre la unicidad? ¿No habremos hecho una construcción inútil? ¿Dado que hay que pasar por la idea de Estado, no podríamos llegar a esta idea partiendo del principio de Hobbes, del «hombre, lobo para el hombre»? Llegamos al Estado con un poco de razón, un poco de espíritu griego: esta guerra de todos contra todos conduce a los hombres a construir un Estado legal, en el que se establecen principios generales a los que nos plegamos porque garantizan a unos que los otros también se plegarán. Todo ello por el retorno amenazante de la situación en la que el hombre es un lobo para el hombre. ¿Por qué desde entonces insistimos en la noción de hombre que no es un lobo para el hombre, del hombre responsable por el otro hombre que siempre le incumbe? Yo pienso que la universalidad de la ley en el Estado – siempre violencia hecha al particular – no es un abandono puro y simple puesto que, en tanto permanezca liberal su ley, no está aún acabada y puede ser más justa que la justicia actual. Si usted quiere, es la conciencia de que la justicia sobre la que se funda el Estado en este momento es aún una justicia imperfecta. Hay que pensarlo, incluso, de un modo más concreto con la preocupación por los derechos humanos que no puede coincidir – a mi parecer – con la presencia del gobierno.

El cuidado de los derechos del hombre no es una función estatal, es una institución no estatal en el Estado, es el recuerdo de la humanidad aún no cumplida en el Estado. Volvemos a ese plus de caridad o de misericordia de donde salió el Estado, primera cosa importante. Segunda cosa importante: en el Estado donde las leyes funcionan en su generalidad, donde los veredictos se pronuncian con el cuidado de la universalidad una vez dictada justicia, hay aún para la persona, en tanto que única y responsable, la posibilidad o la apelación a encontrar algo que revisa ese rigor de la justicia siempre rigurosa. Suavizar esta justicia, entender esta apelación personal es el papel de cada uno. Es bajo esta forma cómo habrá que hablar de un retorno de la caridad y de la misericordia. La caridad es un término cristiano; también es un término bíblico general, la palabra *hassed*, que significa justamente la caridad o la misericordia. Hay esta apelación a la misericordia detrás de la justicia. He aquí cómo la necesidad de un Estado puede no excluir la caridad. Si usted quiere, yo le daría una ilustración, no por medio de un ejemplo sino con un texto de origen judío. Dicen los rabinos, quienes pasan por ser gentes terribles, creando problemas minuciosos y ridículos – forma bajo la cual tratan las cuestiones más graves – dicen que hay una cuestión en la Escritura. Un versículo dice: «El juez no mira el rostro de cada cual», es decir, no mira a quien está ante él y no considera su situación particular. Para él es simplemente alguien que tiene que responder de una acusación. Y hay otro versículo, versículo de la bendición de los curas que dice: «Lo Eterno vuelve Su rostro hacia ti». Los rabinos contestan a su manera: «Antes del veredicto, nada de rostro, pero una vez que el juicio se pronuncia Él mira el rostro. Estoy muy contento por haber podido dar un ejemplo de lo que puede ser la ilustración por medio del versículo. No soy para nada partidario de ese texto, lo he descubierto retrospectivamente. Es completamente extraño...

¿Esta presencia de lo singular en lo universal, en el Estado, no podría encontrarse en la condición del pueblo judío? El testimonio que el pueblo judío ha aportado a la humanidad, no es precisamente por su singularidad en el universal, ese singular en lo universal?

Me quedaré con la idea de contribución a lo universal porque ello no daña a nadie. El mismo Papa, en sus declaraciones tras el Conci-

lio, en la conocida *Nostra Aetate*, ha reconocido que la existencia del pueblo judío tiene casi un carácter de necesidad. Yo no sé repetir sus fórmulas exactamente, pero él dijo que hay que escuchar lo que dicen los judíos, que hay que escuchar sus lecturas; quiso decir que hay que ser cortés con ellos. Ocurre como si hubiera todavía, a pesar del «todo se ha consumado», una significación permanente de judaísmo religioso en la perspectiva cristiana. Quiero decir: una significación concreta de la persistencia del pueblo judío, de su lectura y de lo que dice e interpreta.

Me gustaría volver sobre esta necesidad del pueblo judío.

Escuche, no estoy seguro que «necesidad» sea la palabra. Pero en todo caso, la palabra pronunciada por el Papa era una palabra de sentido positivo que prestaba valor a la supervivencia del judaísmo, un valor además del que se debe a toda vida. Incluso empleó, en su visita a la Sinagoga de Roma, los términos de «hermanos mayores» al hablar de los judíos. Cierto, los hermanos mayores, en la Biblia, suelen ser los que salen mal, pero la expresión quería sugerir: lo que podemos esperar de su experiencia, una experiencia preciosa que puede servir para los más jóvenes. Si usted desea que aborde el problema de las relaciones judeo-cristianas hoy, deberé colocar el problema de un modo más general. La gran dificultad, o el gran malentendido, tiene que ver ciertamente con la historia del cristianismo. Con libros que no tienen en su totalidad una significación exclusivamente dogmática, sino que hablan de caridad y de amor al *otro* – el «Sermón de la montaña» es para cualquier lector un texto admirable – pero hubo en la historia de la Iglesia unos años terribles. Para nosotros los recuerdos de la Inquisición y de las Cruzadas conservan una significación antijudía, cuya atmósfera se extiende durante siglos, atmósfera cruel, muy dura. Para el judío, a través de la historia, el pensamiento más duro resultaba el pensar que la amable figura del Crucificado se acomodaba a tales crueldades. Era la contradicción fundamental de la caridad del nuevo mensaje. Todo ello no es hoy más que recuerdo, pero a veces recuerdos recientes aún. Preguntaba a un religioso alemán, extremadamente abierto y santo, por qué durante las Cruzadas Jesús permanecía inmóvil en la cruz. Y me contestó: «Comprenda usted, el Cristo fue de este modo hasta el límite de

su prueba. Era, si lo desea, la culminación de su humildad. Suponer los actos crueles cometidos por los cristianos era la humildad última de su Pasión». Y con esto, le contesté: «No estaremos de acuerdo. El sufrimiento inflingido aquí no era únicamente la suya, era también la de las víctimas». Para mí, el momento importante del drama judeo-cristiano es el drama hitleriano, en el que los judíos conocieron, ciertamente, la caridad cristiana, a la cual nunca rendiré suficiente gratitud, pero también supieron que los verdugos de Auschwitz debieron leer sus catecismos y ello no les ha impedido cometer sus crímenes. Pero puede que sea perjudicial insistir: todo lo que hemos conocido en Francia, incluso en Polonia y en Lituania, como caridad cristiana, debe ser recordada ante todo. Cosas inolvidables. Pienso que a fin de cuentas hubo en la Iglesia, ante esa tortura, ante esa miseria, ante ese abismo que fue el hitlerianismo, una comprensión, directamente testimoniada al pueblo judío. Ahí comienza, a mi modo de ver, un nuevo periodo en las relaciones judeo-cristianas. En mi visión intelectual, en particular, desempeñó un gran papel desde 1935, año en que tomé conocimiento de la filosofía de Franz Rosenzweig. Le diré dos palabras respecto de esta filosofía, demasiado compleja para ser expuesta aquí y de la cual no podemos enumerar de golpe todas sus posiciones, todos sus recorridos y todos sus desarrollos. Yo no soy permanentemente partidario de Rosenzweig si bien he adoptado algunas de sus posiciones fundamentales de su pensamiento puramente teórico. Este filósofo sostiene que la verdad por sí misma – no tanto a causa de accidentes en su historia sino por esencia – se manifiesta de dos formas, la judía y la cristiana, que estas dos formas son insustituibles, no convertibles la una en la otra pero indispensables la una a la otra, sin que podamos decir de ninguna cual es mejor que la otra. Rosenzweig nació en una familia extremadamente asimilada, muy próxima a una conversión al cristianismo. Muchos miembros de su familia eran cristianos, él en cambio, permaneció judío y se convirtió en un ardiente judío, pero sosteniendo precisamente lo que le acabo de decir. Pensamiento característico para un judío europeo, para un judío asimilado, si bien él evitó las formas habituales del judío asimilado. Murió muy joven, en 1929 en un ambiente judío que él reconstruyó a su alrededor, plenamente. Sostenía que el judío está cerca del Señor, que el mundo no está aún cerca del Señor y que el cristianismo es la manera en que los que no están cerca del Señor

van a través del mundo hacia él. La figura de Cristo, vuelto hacia Dios, reclama a todos los hombres; en el judaísmo ya de siempre se llega a ello, pero no para todo el mundo. Así que son dos momentos distintos pero los dos indispensables. Sean cuales fueren los aspectos contestables de esta tesis, sigue siendo chocante el acontecimiento: por vez primera en la historia religiosa, hay el enunciado de una verdad bajo la forma de dos verdades susceptibles de reconocerse mutuamente, sin coincidir. Hay el nosotros pero igualmente los otros. Yo no digo que esta dualidad sea fácil de vivir y de pensar, y de hacerse conciencia cotidiana. El hecho de que eso haya podido pensarse por una inteligencia rigurosa y total, y por un hombre muy puro y de cultura europea integral, siempre me ha impresionado como signo precursor de una paz nueva. Es por ello que los acontecimientos como el texto de *Nostra Aetate* y la visita del Papa a la sinagoga de Roma – me pesa que aún no haya reconocimiento del Estado de Israel por la Iglesia – son acontecimientos importantes y muy destacables, que llevan en sí posibilidades nuevas más allá de ellos mismos.

Tras haber hablado de Rosenzweig hablemos de Martin Buber, si lo desea. Creo que le conoció.

En efecto, le conocí personalmente tras la guerra. A menudo se relaciona mi interés por la relación intersubjetiva, mi tema principal, con la filosofía de Buber, que distinguió el Yo-Tú, la relación entre personas, de la relación Yo-Esto, entre el hombre y las cosas. La relación con otro hombre es irreducible a la del conocimiento de un objeto. Ciertamente, ha sido un terreno de la reflexión en que Buber ha estado antes que yo. Cuando se ha trabajado, incluso de espaldas, sobre un terreno ya trabajado por otro, debemos juramento y gratitud hacia el pionero. No se lo escatimo a Martin Buber, incluso si, de hecho, no fue al tratar de la obra buberiana como fui llevado a la reflexión sobre la alteridad del *otro*, a lo cual se consagran mis modestos escritos. También Gabriel Marcel ha llegado, independientemente, a esta reflexión. No sé si reconoce la paternidad de Buber, pero hablaba de parentesco con toda el alma. Yo estoy muy cerca de las tesis buberianas, a pesar del momento de genio que llevan sus libros y del potencial poético de su expresión, muy inspirado. Su pensamiento es universalmente conocido y ha ejer-

cido un gran influjo en todo el mundo. Pero como genio polifacético, Buber consagró al hassidismo – que me resulta completamente ajeno – una obra considerable que casi introdujo el hassidismo en la sensibilidad europea. Ha escritos cuentos y novelas en los que sus pensamiento filosóficos también hallaron expresión. Leí demasiado tarde su gran libro, *El yo y el tu*, libro fundamental donde la relación interpersonal se distingue de la relación sujeto-objeto de un modo muy convincente y brillante, y con gran finura. La cosa que nos separa, la pequeña cosa – como cuando hablamos de alguien que se acerca a otro y decimos a menudo: «sobre pequeñas cosas hay diferencias entre nosotros» – la cosa principal que nos separa es lo que yo denomino la asimetría de la relación yo-tu. Para Buber, la relación entre el yo y el tú es vivida en conjunto como reciprocidad. Mi punto de partida está en Dostoievski y en su frase que le cité hace un momento: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos, para todos y por todo, y yo más que los otros». El sentimiento que el Yo debe al tú, que su responsabilidad por el *otro* es gratitud, que el otro tiene siempre, *por derecho*, un derecho sobre mi. Todo lo que le dije hace un momento sobre este «yo» sometido a la obligación, de este «yo» dirigido por el rostro del *otro* – con esa doble estructura de miseria humana y de verbo de Dios –, todo ello representa un tema fundamentalmente distinto del de Buber. No quiero desarrollarlo más ya que cuento con reeditar próximamente un texto sobre mi relación con Buber. Creo haber podido revelar varios puntos de diferencia. Pero lo que es central es el tema de la asimetría que determina una manera de hablar distinta entre nosotros. He leído a Buber con mucho respeto y atención, pero ocurre que no estoy de acuerdo con él. Le contaré una lectura reciente en la que Buber me ha sorprendido. El texto de Buber relativo a su biografía. Hay un encuentro con un viejo judío que le pregunta respecto del versículo I, Samuel, 15, 33, en la que el profeta ordena al rey Saúl borrar del mapa y de la historia el reino de Amalec, que en la tradición bíblica y talmúdica encarna el mal radical. ¿Amalec no había atacado el primero, cobardemente, a los israelitas que salían de Egipto, esclavos recién liberados? No discutamos sobre la historia ni sobre la historicidad. El sentido de las hipérbolas bíblicas hay que aprehenderlo en los contextos de esas hipérbolas y sea cual fuere la distancia entre los versículos. Hay, en Deuteronomio 25,12: «Cuando el Eterno, tu Dios, te haya desembarazado de todos los ene-

migos alrededor del país que Él te da... borrarás la memoria de Amalec bajo el cielo». Pertenece al hombre libre del mal conducir al mal al último golpe. Saúl no cumple su misión. No sabe borrar. Perdona a Agag de Amalec y se trae un botín, las mejores piezas de las tropas de Amalec. Escena en la que el profeta Samuel pide cuentas. Diálogo: «¿Qué son esos gemidos que golpean mis oídos y esos mugidos de bueyes? – Es para sacrificar al Eterno, tú Dios – El Eterno no ama los holocaustos, ama que se le obedezca su voz. Que se traiga al rey Agag». Samuel le mata en el acto. Crueldad de Samuel, siendo no obstante hijo de la mujer más tierna del mundo, hijo de Ana. Cuestión propuesta a Buber: ¿Cómo pudo haber hecho eso? Respuesta de Buber: El profeta no comprendió lo que Dios le ordenaba. Buber pensaba, sin duda, que su conciencia le advertía mejor que los libros sobre la voluntad de Dios. ¿Y por qué no leyó en I, Samuel, 15,33 la palabra del profeta: «Como tu espada ha desolado a las madres que así tu madre se vea desolada entre las mujeres»? No siempre estoy de acuerdo con Buber, ya se lo he dicho. Sigo pensando que sin una extremada atención al Libro de libros no se puede escuchar la conciencia. Buber, ahí, no pensó en Auschwitz.

Me gustaría que ahora nos hablara de ese hombre que usted encontró poco después de la guerra y que tanto supuso para usted: el señor Chouchani.

Estuve muy relacionado después de la guerra con un hombre extraordinario, tanto por la altura de su pensamiento como por su elevación moral. Murió hace algunos años en Israel. Vivía cerca de aquí y era médico ginecólogo. Se llamaba Henri Nerson, o Doctor Nerson. Mi libro *Difícil libertad* le está dedicado. Tan pronto como terminó la guerra, fue él quien me puso en contacto con otro ser excepcional, extraordinario en todos los sentidos y también en el sentido literal del término. No era como los demás, tanto en su apariencia como en sus modales, no pertenecía al mismo ámbito que los demás. No era un vagabundo pero ocurría que a veces lo parecía... Se llamaba el maestro Chouchani pero no estoy seguro que fuese ese su verdadero nombre. De este hombre, el doctor Nerson reconocía haber sido su alumno durante veinte años, antes de conocerme – cuarenta semestres como solía decir mi amigo con cierta gracia –. Lo conoció en Estrasburgo. Nerson era alsaciano. Me prevenía también, al introducirme en lo que podríamos

denominar la atmósfera de Chouchani, que aquél que reivindica el yugo del estudio de la Thora está dispensado del yugo de la urbanidad y que en todo caso Chouchani era quizá el único individuo humano al cual ese antiguo y extraño, aunque venerable, apotegma se le podía aplicar con rigor. Tampoco Nerson estaba seguro que Chouchani fuera su verdadero nombre, el cual pensaba que todo lo que concierne a un hombre personalmente sólo era interesante para él y aún en circunstancias determinadas. La enormidad de ese hombre, su conocimiento de los textos judíos, de las Santas Escrituras bien entendido, pero eso no era todo. Chouchani conocía de memoria toda la tradición oral a la cual estas Escrituras dan lugar; conocía de memoria el Talmud y todos los comentarios y los comentarios de comentarios. Yo no sé si usted ha visto alguna vez una página de un tratado de Talmud. El texto de la Michna – escrito en el siglo II, texto debatido en la Guemara, escrito hacia el final del siglo V, comentarios de Rashi de los siglos X y XI, prolongados por los comentarios de los que denominamos los tosofitas, prolongados aún por comentarios de todas partes y todos los tiempos. Las páginas, desde el punto de vista tipográfico, se acercan a lo prodigioso: mezcla de caracteres, de referencias, de reenvíos, de recuerdos de todo tipo. En los cursos de Chouchani, en los que fui admitido, el maestro no tenía jamás un libro ante sí: lo conocía todo de memoria y me podía interrumpir si ante él yo descifraba o leía mal, en el rincón de cualquier página, los pequeños caracteres de un Tossofita: «¡escuche, usted, al final de la línea se ha saltado una palabra!». Esos cursos eran apasionantes a pesar de lo largos que eran – o quizá a causa de ello – que se detenían hacia las dos, tres, cuatro o seis horas. Pero sólo le estoy contando el lado circense, el lado jocoso de este genio considerable, lo que es indigno de su apariencia, un poco monstruosa la verdad. Nos dábamos cuenta rápidamente, o inmediatamente después, que ese saber de los textos no era nada. Al lado de este conocimiento puramente exterior, de memoria, el maestro Chouchani estaba dotado de un poder dialéctico extraordinario: la cantidad de nociones pensadas juntas y combinadas dejaba la impresión de algo salvaje en sus invenciones imprevisibles. La manera en que los textos y las escrituras son tratados por los talmudistas es ya extremadamente complicada, pero Chouchani sabía extenderlos hacia otros horizontes de textos para reanudar soberanamente una dialéctica siempre inquieta... He sabido que,

además de sus conocimientos incomparables de las fuentes, en alguna medida un saber oceánico, había adquirido muy pronto una vasta cultura matemática y de física moderna. Supe que tras haber desaparecido de París – murió en Montevideo, en América – dio cursos allí de física nuclear... Extraño hombre en lo cotidiano, ya se lo dije. Nos preguntábamos de qué vivía. Ciertamente de las lecciones. Pero a veces encontraba a un apasionado de su ciencia, que tentaba a un rico salido de las comunidades destruidas de las juderías de Europa oriental, donde la Thora tenía «buena reputación» y era apreciada por sus juegos sublimes. Entonces confiscaba a Chouchani y a cambio de su discurso le aseguraba lecho, mesa y criados. Pero en cierto momento Chouchani decía «¡basta!», desaparecía y encontraba a otras gentes de distintos ámbitos que le pagaban o no. Chouchani aceptó una habitación en mi casa. Venía una o dos veces por semana. Eso duró unos pocos años, dos o tres, no se lo puedo decir exactamente, y un día, sin despedirse, se fue.

¿En qué años ocurrió eso?

Los años inmediatamente después de la guerra, 1946, 1947... Desapareció sin decir adiós. Algún tiempo después, una noche, hacia las once, sonó el timbre de la puerta: fui a abrir y él me dijo «¡Soy yo!». Desapareció de nuevo y encontramos sus huellas en Montevideo, donde murió. Así era ese hombre, alguien para el que las Escrituras y los comentarios no eran para nada una ocasión de virtuosismo. Sin poder jamás alcanzar el sentido último de la sabiduría, nos dejábamos impresionar por el arte perfecto de su dialéctica. ¿Qué me quedó de ese contacto, inquieto, maravillado y de insomnio? Un nuevo acceso a la sabiduría rabínica y su significación para lo humano «sin más». El judaísmo no es la Biblia, es la Biblia vista a través del Talmud, a través de la sabiduría, la pregunta y la vida religiosa rabínicas. Esta ciencia tiene dos modos. Hay, en primer lugar, todos los textos que conciernen los deberes y la vía jurídica, los que desarrollan propiamente dicho la Ley. Lo denominamos Halakhah, que prescribe – si usted quiere – la conducta cotidiana: la religiosa, política y social. Mucha casuística complica todos los problemas pero precisamente abre la nueva perspectiva que transforma todos los datos del problema fundamental. Pensamiento que procede mediante ejemplos más que por abstracción del

concepto. Parte fundamental, y ciertamente la más difícil y ruda del Talmud. Al mismo tiempo, comporta una parte que denominamos hagádica; *hagadah* significa relato, relato legendario. Son variaciones de la tradición, variaciones muy antiguas, muy venerables, probablemente nacidas, o cuanto menos retomadas, de los primeros siglos de la era cristiana.

¿Podría precisar la diferencia que hay entre esos textos de apariencia jurídica y esos relatos legendarios?

Al lado de los fragmentos jurídicos hay pasajes que denominamos hagádicos, como le dije, y que son relatos en apariencia legendarios, que prolongan muchas historias contadas en las partes históricas del Antiguo Testamento, conversaciones que no son datos ni menciones y que tienen un carácter, en una cierta medida, edificante bien entendido, pero al mismo tiempo es bajo esta forma hagádica cómo se cuentan las prolongaciones metafísicas o las prolongaciones quizá filosóficas de la Ley misma. Podemos contarle cómo, en el momento en que abandonábamos Egipto, Moisés buscaba las cenizas de José para llevarlas a Tierra Santa. ¿No tiene este relato ningún significado más allá de los judíos? ¿No representa José un cierto momento de exilio de la sabiduría de una genial administración económica, que no obstante permanece fiel a la tierra prometida a donde hay que llevar sus cenizas? ¿No son importantes todas estas alusiones? En el momento de esta prisa, en el momento de llevar a José ¿cómo han ocurrido las cosas? Esta prisa está relatada de una manera mucho más plana que en el relato de la Biblia. En fin, no puedo contarle la historia sino darle un ejemplo de la Hagadah. Usted tiene en el Talmud esta historia en la que los detalles tienen una significación probablemente simbólica pero a la cual no siempre nos adherimos. La capacidad que tenía el maestro Chouchani de amplificar o de interpretar estos fragmentos era impresionante. No sé si he aprendido con él la manera con la cual hay que interpretar textos puramente jurídicos, pero algo me quedó, no el contenido, sino el modo respecto de cómo hay que abordar estas historias hagádicas. Y me he ocupado de ello, en primer lugar volviendo al texto talmúdico e intentando comprenderlo. Nunca pensé en escribir un libro al respecto pero sabría enseñarlo. En particular, hice un curso en la escuela que antes dirigía

con ese espíritu, todas las semanas, desde las once a mediodía, los sábados. Comento bajo esa perspectiva, buscando la inspiración que él me enseñó a buscar en los textos de la secuencia semanal.

En la liturgia judía, quizá ya lo sabe usted, el Pentateuco está dividido en cincuenta o cincuenta y dos secuencias que siguen a los *sabbats* del año. En la secuencia de cada semana elijo algunos versículos que comento ante los alumnos de la escuela y también ante todo un grupo de personas que vienen a escuchar, prolongar el espíritu de Chouchani.

Y ello con toda modestia, de verdad, porque no soy gran cosa, pero es que al lado de ese hombre no soy nada. Le estoy muy reconocido por lo que aprendí con él. En un texto hagádico del tratado Avota se puede leer la frase: «Las palabras de los sabios son como ceniza ardiente». Podemos preguntarnos, ¿por qué cenizas? ¿por qué no llamas? Y es porque la ceniza sólo se convierte en llama cuando se sabe soplar encima. Yo no he aprendido a soplar. Existen siempre grandes espíritus que protestan por esta forma de soplar. Ellos dicen: mire, este extrae del texto lo que no está en el texto, insufla un sentido al texto... Pero cuando se hace esto con Goethe, cuando se hace con Valéry, con Corneille, esos críticos lo toleran. Pero les parece mucho más escandaloso cuando se hace con las Escrituras. Hay que haber conocido a Chouchani para no dejarse convencer por esos espíritus críticos. Chouchani me enseñó lo esencial: y es que el sentido hallado merece por su sabiduría una investigación que lo revele. Y eso el texto os lo ha sugerido.

¿Qué relación tenía usted con el judaísmo en el momento de conocer al maestro Chouchani?

Siempre he sido judío, ya lo sabe. Quiero decir que tomaba de corazón la aventura religiosa y la aventura histórica del judaísmo, tomándolo por la aventura central de lo humano. No he estado en Auschwitz pero he perdido a toda mi familia. Aún me pregunto ahora si no hay una extraña enseñanza – que Dios me perdone por decirlo – una enseñanza de Auschwitz; extraña enseñanza desde el cual el comienzo de la fe no es para nada la promesa y que la fe, desde ahora, no es algo que se pueda predicar porque es difícil predicar – es decir, proponer al otro – algo sin promesa. Pero podemos predicarlo a uno

mismo, lo podemos pedir para uno mismo: no quiero decir que llegue siempre a consentirlo. Hay que recordar todo lo que le decía de la simetría y disimetría: soportar Auschwitz sin renegar de Dios, le puede estar permitido a uno mismo preguntárselo. Pero quizá es: habría por ello mismo una ofensa por contradecir dada la desesperanza de los que iban a la muerte. Podemos preguntarnos si aún a uno mismo podemos permitirnos decir esto: una religión sin promesa. Ciertamente la historia del holocausto ha jugado un papel mucho mayor que el encuentro con este hombre en mi judaísmo, pero el encuentro con este hombre me devolvió la confianza en los libros. Esta fórmula que empleo ahora: «lo que es más profundo que la conciencia, que la interioridad, son los libros», me viene de este periodo con él. Le conté la historia de Buber esta mañana al mostrarle mi indignación porque Buber piense que su conciencia sabe más que los libros. Ello se relaciona directamente con este significado del libro, de que acaba de hablarle.

¿Cómo evoluciona su reflexión tras este periodo? ¿Qué cambia, qué continúa y qué se profundiza?

Esos balances son pretenciosos, están siempre por hacer. Permanecí fiel a lo que denomino el modo fenomenológico, pero quizá esta importancia que concedo en el análisis a la alteridad me parece salir de mi manera actual de retomar el análisis de las Escrituras. En las Escrituras podemos encontrar otras cosas también. Pero las Escrituras nos hablan sobre todo del otro hombre – los cristianos también lo creen así – y nos despega de esta atadura del ser para uno mismo... En todo caso los pasajes de la Escritura donde encontramos al otro me parecen esenciales... Ahí ya no estoy en el sermón, estoy en la confesión. Es otro género del que hay que desconfiar...

No se conoce demasiado qué relaciones tuvo usted a la vez con la actualidad intelectual y con la actualidad en general. En concreto, pienso por ejemplo con lo que se denomina el estructuralismo...

No, al estructuralismo no lo comprendo todavía hoy. Ciertamente el espíritu más eminente del siglo es Lévi-Strauss, pero no veo donde está el punto nodal de su visión. Responde desde el punto de vista

moral, ciertamente, a lo que llamamos la descolonización y el fin de la Europa dominante, pero mi reacción es primaria, que es peor que primitiva, lo sé. ¿Podemos comparar el intelecto científico de Einstein con el del pensamiento salvaje... sean cuales fueren las complicaciones, las complejidades que el pensamiento salvaje acoge o cumple?

¿Cómo un mundo del pensamiento científico y de la comunicación por medio del pensamiento científico se puede comparar? Sin duda no lo he leído como debería. No es el estructuralismo lo que pudo tentarme, ciertamente. Sé que ha tenido un influjo prodigioso... Hay espíritus distinguidos, lo mejor de nuestra época – como el de Ricoeur – que se lo toman muy en serio...

¿Pero qué acontecimiento, político o intelectual, desde los años cuarenta y cinco hasta hoy le ha impactado más, si lo puedo decir así?

Además de los maestros de la fenomenología, he leído sobre todo los textos en los cuales me inició el maestro Chouchani, me parecía mucho más importante. Tengo recuerdos de Leon Brunschvicg, pero estuvo y está Blanchot, Jean Wahl, Ricoeur, Derrida y también Vassily Grossman y el novelista israelí Agnon.

¿Podría hablarnos de su experiencia como profesor? Sé que el tema de la enseñanza le resulta caro, ¿cómo tuvo la idea de ser profesor, de convertirse en profesor?

Encontré muchas dificultades para preparar mis cursos. Me siento mucho mejor cuando un texto me conduce en el comentario. La construcción de un curso sistemático, la previsión de todas las cuestiones y objeciones siempre me pareció abstracta y artificial. Decía en otra ocasión, bromeando, que la posición del profesor de enseñanza superior sería maravillosa si no existieran los cursos, y ello concernía a los cursos que son interrupción de la investigación... Sobre todo una enseñanza que quiere comunicar algo propio – no digo que sea algo absolutamente nuevo, pero si hallar algo personal – hay que ver y rever, dejar madurar las anotaciones. Esta manera de haber vencido todos los problemas que deben darse cuando uno es profesor es una

cosa difícil y un poco angustiante también. Por el contrario, todo lo que ha sido pensado por otro, incluso si deja cuestiones sin resolver, es bienvenido y es mucho más apasionante el prepararlo. La preparación de la lección magistral es la tarea más difícil de la enseñanza y admiro siempre a los colegas que lo hacen con elegancia, como si hubieran resuelto todo.

La parte más excitante es la explicación de un texto que le propone las mismas cuestiones que a tus oyentes y donde el esfuerzo consiste en hacer surgir las cuestiones disimuladas. Hace falta, de algún modo, soplar sobre las cenizas ardientes para que la llama crezca. Mi carrera oficial – abandoné la Sorbona en 1976 a la que Alquié me hizo venir desde Nanterre – a instancias de la universidad, se extiende en seminarios hasta 1984. Casi siempre tomé temas husserlianos para esos seminarios, asegurando una continuidad con Husserl tras mis años de enseñanza normal.

Hice también durante un año seminarios sobre el libro excepcional de Michel Henry, *Essence de la manifestation*.

Durante mis años de enseñanza normal abordaba problemas de ontología, siempre con esa dificultad que consiste en hablar de cosas que nacen, como si ellas ya hubieran nacido saltándose el parto... Los temas husserlianos permitían trazar el horizonte de la actualidad post-husserliana también.

La época de 1946-1986 tuvo sus ideas, sus escuelas, sus doctrinas. ¿Cómo recorrió todos esos movimientos? ¿Le interesaron o le resultaron indiferentes?

Fui más un lector y espectador que alguien comprometido.

Pero a parte de ese gran periodo de una época en donde todo el mundo fue marxista, todo el mundo fue sartreano, todo el mundo fue estructuralista...

Me sorprendió menos; fui fiel a mis investigaciones más que seducido por lo que hojeaba. Ya le he hablado de mi reconocimiento respecto de Sartre, la felicidad que sentía por su dinamismo intelectual, su atención a lo real...

Más me detenía en Merleau-Ponty y los jóvenes fenomenólogos

como Ricoeur. ¿Pero es que hay que nombrar a los que todo el mundo reconoce como los momentos esenciales de este periodo entre 1946 y 1986, es decir de esos cuarenta años?

La gran obra que me impresionó mucho, hay que decirlo, es la de Vassily Grossman, *Vie et Destin*, traducido del ruso y que leí en ruso. Grossman es muy importante, más allá del valor como gran novelista, es el testigo del fin de una cierta Europa, el fin definitivo de la esperanza de instituir la caridad a modo de régimen, el fin de la esperanza socialista. El fin del socialismo, en el horror del estalinismo, es la mayor crisis espiritual de la Europa moderna. El marxismo representaba una generosidad, sea cual fuere el modo de comprender la doctrina materialista que está en su base. En el marxismo existe el reconocimiento del *otro*, existe ciertamente la idea de que el *otro* debe luchar por este reconocimiento, que el *otro* debe devenir egoísta... Pero la noble esperanza consiste en *repararlo todo*, en instaurar, más allá de los riesgos de una caridad individual, un régimen sin mal. Y el régimen de caridad se convierte en estalinismo y horror hitleriano. Es lo que muestra Grossman, que estaba allí, que había participado con entusiasmo a sus comienzos. Testimonio absolutamente abrumador y desesperanza total.

También hay algo positivo en este libro; positivo, modestamente consolador o maravilloso: hay la bondad, precisamente; la bondad sin régimen, el milagro de la bondad, la única cosa que queda. Pero la bondad aparece en ciertos actos aislados; como por ejemplo ese movimiento extraordinario – uno de los que termina el libro – donde la mujer, la más mala y la más miserable, en una locura desatada contra un alemán vencido – el más detestado en un grupo de prisioneros – le da su último trozo de pan. Horrible escena donde los cautivos sacan de un sótano los cadáveres de los que habían torturado y asesinado, y he aquí un acto de bondad ajena a todo sistema. Las escenas de bondad en un mundo inhumano se diseminan por este libro sin transformarlo en una obra virtuosa para lectores virtuosos. La intriga amorosa que atraviesa la novela está dominada por esta bondad pura que va de ser humano en ser humano. Al mismo tiempo, es la descripción del final de la estalinización del marxismo. Pienso en la extraordinaria escena de las gentes que esperan en la ventanilla de la calle Lubiana,

la única ventanilla en Moscú donde se puede comunicar algo a un amigo o a un pariente enfermo. Hacen cola. Vassily Grossman habla de una mujer que, habiendo cogido el sitio en esa cola, lee sobre la nuca de las personas las angustias de su alma, donde la nuca deviene rostro. Pasaje extraordinario...

Hay también en *Vie et Destin* una terrible lucidez; no hay ninguna solución al drama humano mediante cambio de régimen. No hay sistema salvador. La única cosa que queda es la bondad individual de hombre a hombre.

Usted encontrará, por lo demás, esta palabra «bondad» en mí, en *Totalidad e infinito*, que precedió con mucho mi lectura de Grossman. Ética sin sistema ético.

Dado que estamos casi al final de estas conversaciones, ¿Israel en tanto que Estado, es para usted una evidencia, un problema, una dicha, una esperanza, una fuente de inquietud? ¿Qué representa para usted la existencia del Estado de Israel?

¡Toca usted muchos sentimientos demasiado vivos! Diré solamente que lo que en las circunstancias actuales es Estado, es la única forma para Israel – su pueblo y cultura – de sobrevivir.

¿La manera en que existe Israel le causa problemas en relación con la manera con la que ve usted el mundo?

Le diría que hay muchas cosas de las que no puedo hablar porque no estoy en Israel. Me prohíbo hablar de Israel no estando en Israel, no corriendo esa noble aventura y ese gran riesgo cotidiano.

Actualmente hay una renovación de los estudios judaicos en Europa y en Francia, en particular, y Emmanuel Lévinas se ha convertido en referencia obligada...

Debo decirle que no tengo esa impresión en lo que concierne a esa referencia, y que en todo caso, ese papel me abrumaría, ciertamente, si intentara interpretarlo. A mi parecer, para interpretar ese papel habría hecho falta estar más cerca de los textos *halacha* del Talmud.

Pero usted lo está interpretando bien: en boca de una decena de personas que no citaré, la renovación del judaísmo lo ha traído el trabajo de Emmanuel Lévinas. ¿Tiene usted una mirada sobre ello?

No, debo decirle que prácticamente lo ignoro; no por modestia, sino porque, verdaderamente, pienso que hace falta mucho más para el renacimiento del judaísmo.

¿Quiere usted decir que no hay aún renacimiento del judaísmo?

No, hace falta mucho más. Quizá haya una apertura, en mi historia, pero todo lo que debe ser hallado eso no ha sido todavía valorado, hay que desconfiar a menudo de gentes que repiten lo que se les abre delante, que no entran ahí donde la apertura debe hacerse...

No puedo decirlo de otro modo, no porque estuviera loco al decirlo de otro modo, sino porque pienso que sería la realidad. Pienso que ciertas cosas que aparecen en mis análisis y que no son citas, no son referencias a versículos, pueden tener una cierta importancia, más bien que la repetición del texto que cito.

¿Tiene usted discípulos?

¡No lo sé!... Tengo muchos amigos, tengo algunos amigos – evitemos lo que es contradictorio en los términos – pero tengo algunos amigos...

El amigo del que le hablé, el doctor Nerson, que murió hace algunos años en Israel, me falta cada día.

Él me daba coraje. Me transmitió la confianza absoluta en los libros de nuestra tradición judía y al que su maestro, el señor Chouchani, le enseñó – igual que a mí, un poco – la *resistencia*.

¿Estar solo le parece menos enriquecedor?

Sí... Escuche, no quiero desanimar a la gente que me lee. Tampoco es que me contente con poco, pero digo que lo que les hace falta es mucho más que lo que yo pueda hacer por ellos.

TEXTOS DE EMMANUEL LEVINAS

- 1. La conciencia no intencional*
- 2. Henri Nerson*

LA CONCIENCIA NO INTENCIONAL

I. EL MÉTODO

El sentido del camino filosófico varía para quien lo recorre según el momento o el lugar en que intenta dar cuenta de él. Solamente desde fuera se puede abarcar y juzgar tal devenir. Al propio investigador sólo le queda el recurso de describir los temas que le preocupan en el momento mismo en que se detiene para hacer su evaluación.

Sin duda Husserl es quien está en el origen de mis escritos. A él es a quien debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia y sobre todo la idea de los *horizontes de sentido* que se esfuman cuando el pensamiento se absorbe en lo *pensado*, lo cual siempre significa el ser. *Horizontes de sentido* que el análisis, llamado intencional, encuentra cuando examina el pensamiento que «ha olvidado», en la reflexión, y hace que revivan estos horizontes del *ente* y del *ser*. Le debo sobre todo

¹ Hemos utilizado en la presente comunicación, por una parte, textos tomados de nuestro estudio sobre el Diálogo aparecido en Chrislicher Glauber in der modernen Gessellsaaft, publicado por la editorial Herder en Friburg en Brisgau; y, por otra parte, una comunicación publicada por la revista Exercices de la patience, en el número dedicado a Blanchot.

a Husserl —pero también a Heidegger— los principios de tales análisis, los ejemplos y los modelos que me enseñaron cómo se encuentran estos horizontes y cómo es necesario buscarlos. Ahí reside, para mí, la contribución esencial de la fenomenología a la cual se añade el gran principio del cual depende todo: lo pensado —objeto, tema, sentido— reclama al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina sus fenómenos.

Todo esto fija un nuevo método de la concretez. Para la fenomenología esta concretez engloba y sostiene las abstracciones ingenuas de la conciencia cotidiana, y también científica, absorbida por el objeto, enredada en el objeto. De donde procede una nueva manera de desarrollar los conceptos y de pasar de un concepto a otro — nueva manera que no se reduce ni a un proceso empírico, ni a la deducción analítica, sintética o dialéctica.

Sin embargo, en el análisis fenomenológico de esta concretez del espíritu, aparece en Husserl —de acuerdo con una venerable tradición occidental— un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del conocimiento; y, desde entonces, del sentido ontológico del ser. Y eso, a pesar de todas las sugerencias opuestas que se pueden también tomar de su obra: intencionalidad no teórica, teoría del *Lebenswelt* (del mundo de la vida), el papel del cuerpo propio, que Merleau-Ponty supo destacar. Ahí —y también en los acontecimientos que se desarrollaron de 1933 a 1945 y que el saber no supo ni evitar ni comprender— está la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, al menos, de sus formulaciones.

He aquí los puntos que querría señalar en primer lugar para indicar a continuación la perspectiva que me abre la afirmación de la prioridad de *la relación con el otro [autrui]*, tema que me ocupa desde hace varios años y donde no se trata de las estructuras del conocimiento conformes a la *intencionalidad* que Husserl hace intervenir en el estudio de la intersubjetividad. Acabaré mencionando una noción de *sentido* que, a partir de ahí, se impone al pensamiento de una manera radicalmente diferente.

2. FENOMENOLOGÍA Y SABER

En el psiquismo como saber —yendo a hasta la conciencia de sí— es donde la filosofía transmitida sitúa el origen o el lugar natural del sensato y reconoce la mente. Todo lo que ocurre en el psiquismo humano, todo lo que le pasa, ¿no termina por saberse? Lo secreto y lo inconsciente, reprimidos o alterados, se miden aún o se curan mediante la conciencia que han perdido o que los ha perdido. Todo lo vivido se llama legítimamente *experiencia*. Se convierte en «lecciones recibidas» que convergen en unidad del conocimiento, sean cuales fueren sus dimensiones y sus modalidades: contemplación, voluntad y afectividad; o sensibilidad y entendimiento; o percepción externa, autoconocimiento y reflexión sobre sí; o tematización objetivante y familiaridad de lo que no se propone; o cualidades primarias, secundarias, sensaciones cinestésicas y cenestésicas. Las relaciones con el prójimo, el grupo social y Dios, serían aún *experiencias* colectivas y religiosas. Incluso reducido a la indeterminación del *vivir* y a la formalidad del puro *existir*, del puro ser, el psiquismo *vive* esto o eso en el modo del *ver*, del experimentar, como si *vivir* y *ser* fueran verbos transitivos y *esto* y *eso* objetos directos. Este saber implícito sin duda justifica el empleo amplio que, en las *Meditaciones*, Descartes hace del término *cogito*. Y este verbo en primera persona dice bien la *unidad* del Yo donde todo saber se basta.

Como saber, el pensamiento se refiere a lo pensable; a lo pensable llamado ser. Refiriéndose al ser, está fuera de sí mismo, pero permanece maravillosamente en sí mismo o vuelve de nuevo a sí mismo. La exterioridad o la alteridad de sí se recuperan en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que aprende en su «experiencia» es a la vez lo *otro* y lo *propio* del pensamiento. Sólo se aprende lo que ya se sabe y que se inserta en la interioridad del pensamiento a manera de recuerdo evocable, re-presentable. Reminiscencias e imaginación, aseguran como la sincronía y la unidad de lo que, en la experiencia sometida al tiempo, se pierde o es solamente futuro.

Encontramos en Husserl un privilegio de la presencia, del presente y de la representación.

La dia-cronía del tiempo casi siempre se interpreta como una privación de la sincronía. El advenir del porvenir se comprende a partir de la protensión como si la temporalización del futuro no fuera más que una especie de incautación, un intento de recuperación, como si el advenir del futuro no fuera más que la entrada de un presente.

Como aprender, el pensamiento implica un prender, una aprehensión, una presa sobre lo aprendido y una posesión. El «aprehender» del aprender no es puramente metafórico. Antes de la incentivación técnica, es ya esbozo de una práctica personificada, ya «influencia». La presencia se hace ahora. ¿La lección más abstracta prescinde de todo dominio manual sobre las cosas del «mundo de la vida», del famoso *Lebenswelt*? El ser que se aparece al yo del conocimiento no solamente lo instruye, sino que *ipso facto* se *da* a él. Ya la percepción aprehende; y el *Begriff* conserva este significado de dominio. El «*darse*»—sean cuales fueren los esfuerzos que exige la distancia «de la copa a los labios»— es a escala del pensamiento pensante, le promete, a través de su «transcendencia», una posesión y un disfrute, una satisfacción. Como si el pensamiento pensara a su medida por el hecho de poder —personificado— unirse a lo que piensa. Pensamiento y psiquismo de la inmanencia: de la suficiencia consigo. Eso es precisamente el fenómeno del mundo: el hecho de que un acuerdo esté garantizado en el aprehender entre lo pensable y lo pensante, de que su aparecer es también un *darse*, de que su conocimiento es una satisfacción, como si colmara una necesidad. Es quizá lo que Husserl expresa cuando afirma una correlación — que es *la* correlación entre el pensamiento y el mundo. Husserl describe el saber teórico en sus formas más acabadas —el saber objetivante y tematizante— como colmando la medida del objetivo, la intencionalidad vacía llenándose.

La obra hegeliana donde vienen a desembocar todas las corrientes del espíritu occidental y donde se manifiestan todos sus niveles, es una filosofía a la vez del saber absoluto y del hombre satisfecho. El psiquismo del saber teórico constituye un pensamiento que piensa a su medida y, dentro de su adecuación a lo pensable, se iguala a sí mismo y será conciencia de sí. Es lo Mismo que se encuentra en lo Otro.

La actividad del pensamiento *tiene razón* de toda alteridad y en eso, finalmente, es en lo que reside su racionalidad misma. La síntesis y la

sinopsia conceptuales son más fuertes que la dispersión y la incompatibilidad de lo que se da como otro, como *antes* y como *después*. Remiten a la unidad del sujeto y la apercepción trascendental del *yo pienso*. Hegel escribe (*Wissenschaft der Logik* 11, Lason 221): «A las visiones más profundas y más extensas de la *Crítica de la razón pura* pertenece aquella que consiste en reconocer la unidad que constituye la *esencia del concepto* como unidad originariamente sintética de la apercepción, comunidad del *yo pienso* o la conciencia de sí.» La unidad del *yo pienso* es la última forma del espíritu como saber, aunque éste se confundiera con el ser que él conoce y se identificara con el sistema del conocimiento.

La unidad del *yo pienso* es la última forma del espíritu como saber. Y todas las cosas se reducen a esta unidad del *yo pienso* constituyendo un sistema. El sistema de lo inteligible es, finalmente, una conciencia de sí.

Una pregunta puede aquí plantearse: un pensamiento a medida del pensador, ¿no es un truísmo? A menos que eso no signifique un pensamiento incapaz de Dios.

Preguntamos: ¿está siempre la intencionalidad—como lo afirman Husserl y Brentano— fundada sobre una re-presentación? ¿O, la intencionalidad es el único método de la «donación de sentido»? ¿Lo sensato es siempre el correlato de una tematización y de una representación? ¿Resulta siempre de la reunión de una multiplicidad y de una dispersión temporal? ¿Está el pensamiento encomendado de entrada a la adecuación y a la verdad? ¿No es él sólo aprehensión de lo dado en su identidad ideal? ¿Es el pensamiento por esencia relación con lo es igual a él, es decir, esencialmente ateo?

3. LA MALA CONCIENCIA Y LO INEXORABLE

1. A partir de la *intencionalidad*, la conciencia debe ser entendida como modalidad de lo voluntario. La palabra *intención* lo sugiere; y así se justifica la apelación de *actos* conferida a las unidades de la conciencia intencional. La estructura intencional de la conciencia se caracteri-

za, por otra parte, por la representación. Ella estaría en la base de cualquier conciencia teórica o no teórica. Esta tesis de Brentano sigue siendo válida para Husserl, a pesar de todas las precisiones que habrá aportado y todas precauciones con las que habrá rodeado la noción de actos objetivantes. Conciencia implica presencia, posición-ante-sí, es decir, la «mundaneidad», el hecho-de-estar-dado. Exposición a la aprehensión, a la presa, a la comprensión y a la apropiación.

¿No es la conciencia intencional, en el ser, influencia activa en el escenario en que el ser de los entes se despliega, se concentra y se manifiesta? Conciencia como el escenario mismo del incesante esfuerzo del *esse* con miras a ese mismo *esse*, ejercicio casi tautológico del *conatus* al que se reduce la significación formal de ese verbo privilegiado que se denomina, a la ligera, auxiliar.

Pero una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *indirectamente*, y como por añadidura, conciencia de sí misma: conciencia del yo-activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus mismos actos de representación, conciencia de la actividad mental. Sin embargo, conciencia indirecta, inmediata, pero sin mira intencional, implícita y de puro acompañamiento. No intencional que hay que distinguir de la percepción interior en la que sería apta para convertirse. Ésta, conciencia reflexiva, *toma por objetos* el yo, sus estados y sus actos mentales. Conciencia reflexiva donde la conciencia dirigida al mundo busca socorro contra la inevitable ingenuidad de su rectitud intencional, olvidada de la vivencia indirecta de lo no intencional y de sus horizontes, olvidada de lo que la acompaña.

Desde entonces, se ve uno llevado —tal vez demasiado rápido— a considerar, en filosofía, esa vivencia como saber aún no explícito o como representación aún confusa que la reflexión sacará a la plena luz. Contexto oscuro del mundo tematizado que la reflexión, conciencia intencional, convertirá en datos claros y distintos, como aquellos que representan el propio mundo percibido.

No está prohibido, sin embargo, preguntarse si, bajo la mirada de la conciencia reflexiva, captada como conciencia de sí, lo no intencional, vivido como contrapunto de lo intencional, conserva y entrega su verdadero sentido. La crítica tradicionalmente ejercida con respecto a la

introspección ha sospechado siempre que la conciencia llamada espontánea sufriría una modificación bajo el ojo escrutador, tematizante, objetivante e indiscreto de la reflexión, y algo así como una violación y un desconocimiento de algún secreto. Crítica siempre refutada, crítica siempre renaciente.

¿Que ocurre por tanto en esta conciencia no reflexiva que solamente se capta como pre-reflexiva y que, implícitamente, acompaña a la conciencia intencional apuntando en su reflexión, intencionalmente, al sí mismo, como si el yo pensante apareciera en el mundo y perteneciera a él? ¿Qué ocurre en este disimulo original, en esta forma de lo inexpressable, en este encogerse sobre sí de lo inexplicito? ¿Que puede significar, de algún modo positivamente, esta pretendida confusión, esta implicación? ¿No ha lugar distinguir entre el *envolvimiento* de lo particular en un concepto, el *sub-entendimiento* de lo presupuesto en una noción, la *potencialidad* de lo posible en un horizonte por una parte y la *intimidad* de lo no intencional en la conciencia pre-reflexiva?

2. Por hablar con propiedad, el saber de la conciencia pre-reflexiva de sí *¿sabe?* Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o de regreso de toda intención—, ella no es un acto, sino pura pasividad. No solamente en virtud de su ser-sin-haber-elegido-ser o en virtud de su caída en un enredo de posibilidades ya realizadas antes de cualquier asunción, como en la *Geworfenheit* heideggeriana. «Conciencia» que, más que significar un saber de sí, es una borradora o discreción de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin miras, sin la máscara protectora del personaje contemplándose en el espejo del mundo, tranquilo y de pose. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme la presencia, desnuda de cualquier atributo. Desnudez que no es la del desvelamiento o del descubrimiento de la verdad. En su no intencionalidad, más acá de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí puede suponer de insistencia. Mala conciencia o timidez: sin culpabilidad acusada y responsable de su presencia. Reserva del no dotado, del injustificado, del «extraño sobre la tierra» según la expresión del salmista, del sin patria, del sin domicilio que no se atreve a entrar. La interioridad de lo mental es,

quizá, originalmente esto. No en el mundo, sino en cuestión. ¿En referencia a qué, en «recuerdo» de qué, el yo que ya se pone y se afirma — o se tiene firme— en el mundo y en el ser sigue siendo lo suficientemente ambiguo —o lo suficientemente enigmático— como para reconocerse, según las palabras de Pascal, odioso en la manifestación misma de su identidad enfática de la ipseidad — en el lenguaje, en el yo-decir? La prioridad soberbia del *A es A*, principio de inteligibilidad y de significancia, esta soberanía, esta libertad en el yo humano, es también, si es posible decirlo, el advenimiento de la humildad. Cuestionamiento de la afirmación y de la firmeza del ser que se encuentra hasta en la famosa —y fácilmente retórica— busca del «sentido de la vida», como si el yo en-el-mundo que ya ha adquirido sentido a partir de las finalidades vitales, psíquicas o sociales, ascendiese hasta su mala conciencia.

La conciencia pre-reflexiva, no-intencional, no podría describirse como toma de conciencia de esta pasividad, como si, en ella, ya se distinguiera la reflexión de un sujeto, que se plantea como en «nominativo indeclinable», seguro de su perfecto derecho al ser y «dominando» la timidez de lo no intencional, como si fuera una infancia del espíritu que hay que superar o un acceso de debilidad sobrevenido a un psiquismo impasible. Lo no intencional es pasividad desde el principio, el acusativo es en cierto modo su primer «caso». A decir verdad, esta pasividad que no es el correlato de ninguna acción describe menos la «mala conciencia» de lo no intencional que se deja describir por ésta. Mala conciencia que no es la finitud del existir significada en la angustia. Mi muerte, siempre prematura, hace que fracase el ser que como tal ser persevera en el ser, pero este escándalo no quebranta la buena conciencia de ser, ni la moral fundada en el derecho inalienable del *conatus*. En la pasividad de lo no intencional —en el modo mismo de su espontaneidad y antes de toda formulación de ideas «metafísicas» al respecto— se pone en tela de juicio la justicia misma de la posición en el ser que se afirma con el pensamiento intencional; saber e incautación del a-hora, de lo a-mano: ser como mala conciencia; ser en cuestión, pero también para la cuestión, tener que responder — nacimiento del lenguaje; tener que hablar, tener que yo-decir, ser en primera persona, ser yo precisamente; pero, desde

entonces, en la afirmación de su ser de yo, tener que responder de su derecho al ser, a serlo.

Aquí se revela el sentido profundo de las palabras de Pascal: el yo es odioso.

3. Tener que responder de su derecho de ser, no en referencia a la abstracción de alguna ley anónima, de alguna entidad jurídica, sino en el temor por *el otro*. Mi «en el mundo» o mi «lugar al sol», mi en mi casa, ¿no han sido una usurpación de los lugares que son del otro hombre ya por mí oprimido o reducido al hambre? Citemos otra vez a Pascal: «Es mi lugar al sol, ahí tenemos el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.» Temor por todo aquello que mi existir, pese a su inocencia intencional y consciente, puede realizar de violencia y de asesinato. Temor que asciende tras mi «autoconciencia», sean cuales fueren, de camino hacia la buena conciencia, los retornos de la pura perseverancia en el ser. Temor que me viene del rostro *del otro*. Rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición a la muerte, sin defensas; y, previa a todo lenguaje y anterior a cualquier mímica, una petición dirigida a mí desde el fondo de una absoluta soledad; petición dirigida u orden significada, cuestionamiento de mi presencia y de mi responsabilidad.

Temor y responsabilidad por la muerte del otro hombre, incluso si el sentido último de esta responsabilidad por la muerte *del otro* fuese una responsabilidad ante lo inexorable y, en último extremo, la obligación de no dejar al otro hombre solo frente a la muerte. Incluso si, frente a la muerte —que es cuando la misma rectitud del rostro que me solicita revela, al fin, plenamente, tanto su exposición indefensa como su propio dar la cara—; incluso si, en último extremo, el no-dejar-solo-al-otro-hombre no consistiera, en esa confrontación y ese enfrentamiento impotente, más que en responderle con un «heme aquí» a la petición que me interpela. Lo que, sin duda, es el secreto de la sociabilidad y, en sus últimas gratuidad y vanidad, el amor al prójimo, amor sin concupiscencia.

El temor por *el otro*, temor por la muerte del prójimo, es mi temor, pero en modo alguno temor *por* mí. De esta manera, este temor rompe

con el admirable análisis fenomenológico que *Sein und Zeit* propone de la afectividad: estructura reflexiva en la que la emoción siempre es emoción *de* algo que emociona, pero también emoción *por* uno mismo, en donde la emoción consiste en emocionarse —en horrorizarse, en regocijarse, en entristecerse, etc.—; doble «intencionalidad» del *de* y del *por* que participan de la emoción por excelencia: de la angustia; ser-para-la-muerte en el que el ser finito se emociona *de* su finitud *por* esa finitud misma. El temor por el otro hombre no vuelve a la angustia por *mi* muerte. Desborda la ontología del *Dasein* heideggeriano. Trastorno ético del ser, por encima de su buena conciencia de ser «con miras a este ser mismo», cuyo ser-para-la-muerte marca el fin y el escándalo, pero donde éste no provoca escrúpulos.

Dentro de lo «natural» del ser-con-miras-a-este-ser-mismo, en relación con el cual todas las cosas, como *Zuhandenes* —e incluso el otro hombre—, parecen adquirir sentido, la naturaleza esencial se pone en tela de juicio. Inversión completa a partir del rostro *del otro* en donde, en el seno mismo del fenómeno en su luz, se significa una *demasía* de significancia que se podría designar como gloria que me interpela y que me manda. Eso que se denomina palabra de Dios ¿no me llega en la solicitud que me interpela y me reclama y que, antes que cualquier invitación al diálogo, desgarrar la forma de generalidad bajo la cual el individuo que se me asemeja se me aparece y se muestra tan sólo para hacerse rostro del otro hombre? ¿No me viene Dios a la idea en esta interpelación antes que ninguna tematización de algo pensable, antes que en no se qué invitación al diálogo? ¿No me hace la interpelación entrar en un pensamiento no intencional de lo inaprehensible? En relación con toda la afectividad del ser-en-el-mundo —novedad de una no indiferencia para mí de lo absolutamente diferente, otro, no representable, no aprehensible, es decir, lo Infinito, eso que me emplaza—, desgarrando la representación bajo la que se manifiestan los entes del género humano, para designarme, en el rostro *del otro*, sin escapatoria posible, único y elegido. En cuanto llamada de Dios, ésta no instaaura entre yo y Él que me ha hablado una *relación*; no instaaura lo que, bajo ningún concepto, sería una conjunción —una coexistencia o una sincronía, aunque fuere ideal— entre términos. Lo Infinito no podría tener significado para un pensamiento que va hasta un término, y el a-

Dios no es una finalidad. Tal vez, lo que, más allá del ser, significa la palabra gloria, sea esta irreductibilidad del a-Dios o del temor de Dios a lo escatológico, merced a la cual se interrumpe, en lo humano, la conciencia que iba al ser en su perseverancia ontológica o a la muerte que ella toma por el pensamiento último. La alternativa del ser y de la nada no es la última. El a-Dios no es un proceso del ser: en la llamada, soy enviado al otro hombre por quien esta llamada tiene significado, al prójimo por quien tengo que temer.

Detrás de la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser y donde el vigor ideal de la identidad que se identifica, que se afirma y que se tiene firme en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia: vital, consciente y racional, la maravilla del yo reivindicado por Dios en el rostro del prójimo —la maravilla del yo desembarazado de sí y temeroso de Dios— es algo así como la suspensión del eterno e irreversible retorno de lo idéntico a ello mismo y de la intangibilidad de su privilegio lógico y ontológico. Suspensión de su prioridad ideal, negadora de cualquier alteridad, excluyente del tercero. Suspensión de la guerra y de la política que se hacen pasar por la relación de lo Mismo con lo Otro. En la deposición que el yo realiza de su soberanía de yo, en su modalidad de yo odioso, adquiere significado la ética y probablemente también la espiritualidad misma del alma: lo humano, o la interioridad humana, es el regreso a la interioridad de la conciencia no intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia sufrida antes que la injusticia cometida y lo que justifica el ser antes que lo que lo asegura. Ser o no ser, ésta probablemente no sea la cuestión por excelencia.

Comunicación hecha a la Universidad de
Berne en 1983

HENRI NERSON

El doctor Henri Nerson ha fallecido tras una larga enfermedad en Jerusalén el pasado 10 de mayo.

Había nacido el 2 de noviembre de 1902 en Estrasburgo, donde realizó todos sus estudios, que terminó como jefe de clínica en la Facultad de Medicina.

Su carrera de ginecólogo en Estrasburgo y en París antes de la guerra; en la zona libre bajo la Ocupación donde también practicaba la medicina general, y donde, para ayudar a los refugiados dispersos, hacía hasta cien kilómetros en bicicleta; en el campo de Bergen-Belsen inmediatamente después de la Liberación entre los deportados; y, desde 1946, de nuevo en París, no fue nunca una actividad puramente profesional. Ejercía con la mayor competencia el escrúpulo más exigente, pero, ante todo, como una cercanía humana, dentro del rigor con respecto a sí, la disponibilidad al servicio del prójimo, la atención extrema *al otro*.

En todas partes su presencia aportaba consuelo. El tranquilo destello de sus certidumbres éticas y de sus altas virtudes nunca se manifestaba como reproche, ni como lección, sino que irradiaba, como ejemplo. Involuntaria y soberana pedagogía, desdeñosa de tantas niñerías

que a espíritus menos vigorosos les parecen indispensables para la educación. Como director de la École Normale Israélite Orientale, he sido testigo y beneficiario de ella durante más de un cuarto de siglo, hasta su partida a Israel, cinco años después del fallecimiento de su noble compañera. Venía diariamente a la escuela de Auteuil a participar en los oficios religiosos, en las actividades de la casa, a animar cursos del Talmud y de exégesis. Su judaísmo rigurosamente fiel era perfectamente libre, revelándose como la libertad y la razón mismas. Muchas generaciones de antiguos alumnos de esta vieja institución del A.I.U., repartidos a través de los continentes, piensan con emoción y reconocimiento en este hombre, siempre en pie, maravillosamente despierto, de discretos y sobrios gestos.

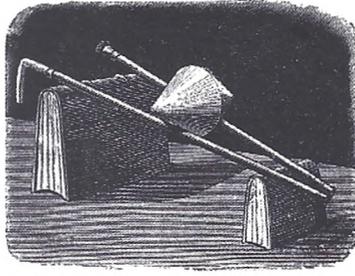
Fue un admirable logro de la raza humana. En él, grandeza y sencillez morales concordaban con una vasta cultura, con la lucidez del juicio y la elevación espiritual. Que tal plenitud humana haya podido alimentarse de fuentes tradicionales del judaísmo, bañando las aportaciones de la ciencia y las formas artísticas de Europa, que las haya reivindicado como parte integrante de la Thora, todo ello no se debía a ninguna fórmula ideológica de la «síntesis» entre el judaísmo y Occidente sino que, en Henri Nerson, de un modo muy sencillo se convertía en unión personal, rostro de hombre íntegramente hombre.

Que los más altos valores de Occidente deban ser reconocidos como algo que pertenece con todo derecho a la Thora es una sabiduría que Nerson obtuvo de su maestro, de «M. Chouchani». No se podría, en efecto, hablar de Nerson sin mencionar el acontecimiento dominante y la gran alegría de su vida: su encuentro y su larga frecuentación con un hombre que fue uno de los últimos gigantes del Talmud, probablemente el mayor desde hace mucho tiempo, pero que también sabía enseñar, especialmente, la física nuclear y encontrar deleite en la lectura de los tratados de los matemáticos clásicos y modernos. ¡Genio extraño y errante! En la enseñanza talmúdica que por su parte el doctor Nerson impartía en otro tiempo a sus amigos parisinos y de la que se beneficiaban, justamente hasta durante su enfermedad, sus amigos de Israel, el pensamiento de «M. Chouchani», con su audaz novedad, estaba siempre presente. Según el parecer de Nerson —y ésta fue una confidencia—, todo lo que hay de increíble en la muerte se sintetizaba en lo

que sin embargo era inevitable: la posibilidad de que un cerebro como el de «M. Chouchani» pudiese dejar de pensar.

En Estrasburgo, en París, en Jerusalén, en cualquier parte en donde habrá vivido o por donde habrá pasado, Henri Nerson deja hombres y mujeres que le profesan respeto y admiración, que conocieron dolorosamente su desaparición y para quienes su recuerdo será una bendición.

Texto aparecido en *Le Journal des Communautés*,
en mayo de 1980



Por hablar con propiedad, ¿el saber de la conciencia pre-reflexiva de sí, él, *sabe*? Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o de regreso de toda intención—, ella no es un acto, sino pura pasividad. No solamente en virtud de su ser-sin-haber-elegido-ser o en virtud de su caída en un enredo de posibilidades ya realizadas antes de cualquier asunción, como en la *Geworfenheit* heideggeriana. «Conciencia» que, más que significar un saber de sí, es una borradura o discreción de la presencia.

Mala conciencia: sin intenciones, sin miras, sin la máscara protectora del personaje contemplándose en el espejo del mundo, tranquilo y de pose. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme la presencia, desnuda de cualquier atributo. Desnudez que no es la del desvelamiento o del descubrimiento de la verdad. En su no intencionalidad, más acá de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí puede suponer de insistencia.

Mala conciencia o timidez: sin culpabilidad acusada y responsable de su presencia. Reserva del no dotado, del injustificado, del «extraño sobre la tierra», según la expresión del salmista, del sin patria, del sin domicilio que no se atreve a entrar.

EMMANUEL LEVINAS

«La conciencia no intencional»

FRANÇOIS POIRIÉ, *Emmanuel Levinas: ensayo y conversaciones*



www.arenalibros.com

ARENA
Libros