

FILOSOFIA, JUSTICIA Y AMOR
(Entrevista con Emmanuel Levinas) *

Pregunta: «El Rostro del Otro sería el inicio de la filosofía». ¿Quiere usted decir con eso que la filosofía no empieza con y en la experiencia de lo que acaba, sino más bien en la del Infinito, como una llamada a la justicia? ¿La filosofía empieza antes de ella misma, en una vivencia anterior al discurso filosófico?

Respuesta: Quería decir con eso, sobre todo, que el orden del sentido, que me parece lo primero, es precisamente el que nos llega de la relación interhumana y que, desde entonces, el Rostro, con todo lo que el análisis puede desvelar de su significado, es el inicio de la inteligibilidad. Claro está, toda la perspectiva de la ética se dibuja aquí en seguida, pero no se puede decir que es ya filosofía. Esta es un discurso teórico: he pensado que lo teórico supone algo más. Sólo en la medida en que no tengo que responder al Rostro del otro hombre, sino donde al lado de éste encuentro a un tercero, es como surge la necesidad misma de la actitud teórica. El encuentro con el Otro es, de entrada, una responsabilidad mía para con él. La responsabilidad para con el prójimo, que es, sin duda, el nombre severo de lo que llamamos amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, amor en el que el instante ético domina sobre el instante pasional, amor, por tanto, sin concupiscentia. No me gusta mucho la palabra amor que ha sido mal usada y

* Entrevista realizada por Raúl Fornet y A. Gómez los días 3 y 8 de octubre de 1982 y publicada en *Concordia*, 3 (1983), págs. 59-73, a cuya Dirección agradecemos la autorización para ser reproducida.

adulterada. Hablamos de asumir sobre nosotros mismos el destino del otro. En eso consiste la «visión» del Rostro, y se aplica al primero que llega. Si éste fuera mi único interlocutor, no hubiera tenido más que obligaciones. Ahora bien, yo no vivo en un mundo en el que haya un solo «primero que llega»; en el mundo se da siempre un tercero: él es también mi otro, mi prójimo. A partir de ese momento me interesa saber cuál de los dos pasa delante: ¿no persigue el uno al otro? Los hombres, los incomparables, ¿no deberían ser comparados? La justicia es, pues, aquí, anterior a la responsabilidad personal sobre el destino del otro. Debo aportar mi juicio allí donde ante todo debía tomar unas responsabilidades. Allí es donde nace lo teórico, donde nace la inquietud por la justicia que es el basamento de lo teórico. Pero siempre a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad para con el prójimo aparece la justicia, la cual conlleva juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier prójimo es único. En esa necesidad de ocuparse de la justicia aparece la idea de equidad sobre la que se sienta a su vez la idea de objetividad. Hay, en un cierto momento, necesidad de sopesar, de comparar, de pensar, y la filosofía sería en este sentido la aparición de una sabiduría del fondo de esa caridad inicial; sería —y no pretendo jugar con las palabras— la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor.

Pregunta: La experiencia de la muerte de otro y en un sentido de la muerte propia, ¿serían extrañas a la acogida ética del prójimo?

Respuesta: Me plantea el problema. «¿Qué es lo que hay en el Rostro?» En mi análisis, el Rostro no es en modo alguno una forma plástica como la de un retrato; la relación con el Rostro es a la vez relación con lo absolutamente débil —con lo que está a la intemperie, desnudo y desprovisto, es la relación con la carencia total y, consiguientemente, con lo que está sólo y puede padecer el supremo abandono que que llamamos muerte; hay, pues, en el Rostro de Otro la muerte de Otro, y así, en cierta manera, una incitación a matar, la tentación de ir hasta el final, de descuidarse completamente del otro—, y a la vez, ¡menuda paradoja!: el Rostro es también el «Tú no matarás». «No-matarás», que puede explicitarse aún más: es el hecho de que no puedo dejar al otro morir solo; hay como una interpelación, y mire, esto me parece muy importante, que la relación con otro no es simétrica, no es en modo alguno —como dice Martín Buber— cuando yo digo Tú a un Yo tendría también —según Buber— ese yo delante de mí como

aquel que me dice Tú. Había, por tanto, una relación recíproca. Según mi análisis, por el contrario, en la relación con el Rostro lo que se afirma es la asimetría: al comienzo poco importa lo que mi prójimo es frente a mí. Eso es su problema; para mí, él es ante todo alguien del que me responsabilizo.

Pregunta: Y el verdugo, ¿tiene un Rostro?

Respuesta: Usted plantea todo el problema del mal. Cuando hablo de justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me alejo de la idea de la no-resistencia al mal. Si la «auto-defensa» plantea un problema, el «verdugo» es aquel que amenaza al prójimo y, en ese sentido, el que llama a la violencia y no tiene Rostro. Pero mi idea central es lo que llamaba asimetría de la inter-subjetividad: la situación excepcional del yo. Recuerdo a este propósito a Dostoievski, uno de sus personajes dice: «Somos todos culpables de todo y de todos, y yo más que ninguno.» Sin contradecirla, añado a esa idea en seguida la preocupación por un tercero, y a partir de ahí por la justicia. Aquí se abre pues toda la polémica del verdugo; partiendo de la justicia y de la defensa del otro hombre, mi prójimo, y en manera alguna de la amenaza que se me dirige. Si no hubiese un orden de justicia, mi responsabilidad no tendría límites. Hay una cierta medida de violencia necesaria a partir de la justicia, pero si se habla de justicia hay que contar con jueces, hay que aceptar instituciones como el Estado: vivir en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del «cara a cara». Por el contrario, sin embargo, a partir de la relación con el Rostro, o del yo, con el Otro, es cuando se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no legitimidad. Un Estado en el cual es imposible la relación interpersonal, en el que esa relación viene dirigida de antemano por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay, pues, un límite al Estado. Mientras que en la perspectiva de Hobbes —en la cual el Estado sale no de la limitación de la caridad, sino de la limitación de la violencia— no se puede fijar límite alguno al Estado.

Pregunta: ¿El Estado conlleva entonces siempre el aceptar un orden de violencia?

Respuesta: Hay una parte de violencia en el Estado, pero puede compaginarse con la justicia. No significa que no haya que evitarla si se puede; todo aquello que puede sustituirla en la relación entre Estados, todo lo que puede estar en manos de la negociación, del diálogo, es

absolutamente esencial, pero no se puede afirmar que ninguna violencia se legitima.

Pregunta: Una palabra como la palabra profética, ¿iría en contra del Estado?

Respuesta: Es una palabra extremadamente atrevida, audaz, puesto que el profeta habla siempre ante el rey; el profeta no está en la clandestinidad, no prepara una revolución soterrada. En la Biblia —es asombroso—, el rey acepta esa oposición directa, ¡es un rey extraño! Isafas y Jeremías soportan violencias. No nos olvidemos de la presencia de falsos profetas que halagan a los reyes. Tan sólo el profeta verdadero se dirige sin miramiento al rey y al pueblo, y les recuerda la ética. En el Antiguo Testamento no existe una denuncia del Estado como tal. Lo que hay es una protesta contra la clara y simple asimilación del Estado a la política del mundo... Lo que llama la atención a Samuel cuando vienen a pedirle un rey para Israel, es la voluntad de tener un rey como todas las naciones. En el Deuteronomio hay una doctrina del poder real: se prevé allí un Estado conforme a la Ley. La idea de un Estado ético es bíblica.

Pregunta: ¿Sería eso un mal menor?

Respuesta: No. Es la sabiduría de las naciones. El Otro te concierne incluso cuando un tercero le hace daño y, por consiguiente, estás en ese instante ante la necesidad de la justicia y de una cierta violencia. El tercero no está allí accidentalmente. De algún modo, todos los demás están presentes en el rostro ajeno. Si estuviéramos dos en el mundo, no habría problema: el otro pasa antes que yo. Y en cierta medida —que Dios me libre de sentirme obligado a ello como si fuera una regla diaria— soy responsable del otro aún cuando me moleste o me persiga. En las Lamentaciones de Jeremías hay —ya que hablamos de profetas— este texto, muy largo que dice: «Dando mi mejilla a aquel que pega...» Pero yo soy responsable de la persecución de mis prójimos. Si pertenezco a un pueblo, ese pueblo y mis familiares son también mis prójimos. Ellos tienen derecho a la defensa lo mismo que quienes no son mis prójimos.

Pregunta: Hablaba usted de la asimetría que difiere de la relación de reciprocidad de Buber...

Respuesta: Como ciudadanos somos recíprocos, pero es una estructura más compleja que las del «cara a cara».

Pregunta: Sí, pero en el medio inicial, interhumano, ¿no se corre el riesgo de que la dimensión de la dulzura esté ausente de una relación en la que faltaría la reciprocidad? ¿Serían la justicia y la dulzura dimensiones extrañas la una a la otra?

Respuesta: Están muy próximas. Intenté sacar esta conclusión: ¿La justicia nace de la caridad? Pueden parecer extrañas cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas, salvo si se está en una isla desierta, sin humanidad, sin terceras personas.

Pregunta: ¿No se podría pensar que la experiencia de la justicia supone la experiencia de un amor que se compadece con el sufrimiento del otro? Schopenhauer identificaba amor y compasión al tiempo que hacía de la justicia un momento del amor. ¿Cuál es su pensamiento al respecto?

Respuesta: Exacto. Salvo que para mí el sufrimiento de la compasión, el sufrimiento debido a que el otro está sufriendo, es sólo un instante de una relación mucho más compleja, y mayor a la vez, de la responsabilidad para con el prójimo. En realidad, soy responsable del otro hasta cuando comete crímenes, hasta cuando otros hombres cometen crímenes. Es para mí lo esencial de la conciencia judía. También pienso que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, y «yo más que todos». Una de las cosas más importantes para mí es esa asimetría y esa fórmula: todos los hombres son responsables unos de otros y yo más que nadie. Es de nuevo, como usted ve, la frase de Dostoievski.

Pregunta: ¿Y la relación entre la justicia y el amor?

Respuesta: La justicia emerge del amor. Lo cual no significa que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política, dejada a su aire, tiene un determinismo propio. El amor debe siempre vigilar la justicia. En la teología judía —y yo no me siento arrastrado por esa teología en concreto—, Dios es Dios de la justicia, pero su arma principal es la misericordia.

En el lenguaje talmúdico, Dios se llama siempre Rachmana, el Misericordioso: todo ese tema está estudiado en la exégesis rabínica. ¿Por qué hay dos relatos de la creación? Porque el Eterno (llamado Elohim en el primer relato) quiso primero —sin duda eso no es más que una apología— crear un mundo con el apoyo único de la justicia. No se hubiera mantenido en pie. El segundo relato, donde aparece el Tetragrama, confirma la intervención de la misericordia.

Pregunta: ¿El amor es, pues, originario?

Respuesta: El amor es originario, pero no hablo aquí desde un punto de vista teológico; yo empleo poco el vocablo amor, es una palabra gastada y ambigua, y, además, hay una severidad: se trata de un amor mandado. En mi último libro, que se titula «De Dios que llega a la idea», hay una tentativa (fuera de toda teología) de preguntar en qué momento se oye la palabra de Dios. Está escrita en el Rostro del Otro, en el encuentro con el Otro; doble expresión de debilidad y exigencia. ¿Es palabra de Dios? Palabra que me exige ser responsable del Otro; hay aquí una elección, porque esa responsabilidad es intransferible. Una responsabilidad que se traspasa a otro ya no es responsabilidad. Me sustituyo por cualquier hombre y nadie me puede sustituir, y en ese sentido he sido elegido. Recordemos otra vez mi cita de Dostoievski. Siempre he opinado que la elección no es en absoluto un privilegio; es la característica fundamental de la persona humana, entendida como moralmente responsable. La responsabilidad es una individuación, un principio de individuación. Sobre el conocido problema: «El hombre ¿está individuado por la materia, individuado por la forma?» Yo defiendo la individuación sobre la base de la responsabilidad para con el otro. Es bastante duro; todo el aspecto consolador de esa ética se lo dejo a la religión.

Pregunta: ¿La dulzura pertenecería a la religión?

Respuesta: Lo que le falta a la responsabilidad como principio de individualización humana, es tal vez que Dios te ayude a ser responsable; eso es la dulzura. Pero para merecer la ayuda de Dios, hay que querer hacer lo que hay que hacer sin ayuda. No entro en esa cuestión de matiz tológico. Me limito a describir lo ético, es lo humano en cuanto humano. Soy de la opinión de que la ética no es invento de la raza blanca, de una humanidad que leyó a los autores griegos en la

escuela y que siguió una cierta evolución. El único valor absoluto es la posibilidad humana de dar una prioridad al otro por delante del tu mismo. No creo que exista una humanidad que pueda rechazar ese ideal, aunque hubiese que titularlo ideal de santidad. No digo que el hombre es un santo, sólo afirmo que él ha entendido que la santidad es indiscutible. El principio de la filosofía es lo racional, lo inteligible. Al afirmar esto, parece que uno se aleja de la realidad. Pero se olvida nuestra relación con los libros (es decir, con el lenguaje inspirado) que no hablan de otra cosa. El libro de los libros y toda la literatura que no son más que el presentimiento o el recuerdo de la Biblia. Fácilmente se deja uno llevar en nuestros libros a sospechar de lo puramente libresco y de la hipocresía que conlleva, olvidándose de su profunda relación con el libro. Hay libros en toda humanidad, aunque fuesen libros de antes de otros libros; lenguaje inspirado de los proverbios, de las fábulas, del folclor. El ser humano no está solamente en el mundo, no solamente *in-der-Welt-Sein*, sino también *zum-Buch-Sein* en relación con la palabra inspirada, ambiente tan importante para nuestra existencia como las calles, las cosas y la ropa. Erróneamente se interpreta el libro como puro *Zuhandenes*, como algo que se lleva en la mano, como un manual. Mi relación con el libro no es para nada de puro uso, no es comparable con la que mantengo con el martillo o el teléfono.

Pregunta: Sobre esa relación entre la filosofía y la religión: ¿no cree usted que en el origen del filosofar hay una intuición del ser que estaría próxima a la religión?

Respuesta: Efectivamente, en la medida en que digo que la relación con el otro es el principio de lo inteligible, diría que no puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me comprometo de cara al otro. Cito siempre, cuando hablo con un cristiano, el texto de san Mateo 25: la relación con Dios se nos presenta, en ese pasaje, como una relación con el otro hombre. No es una metáfora: en el otro se halla la presencia real de Dios. En mi relación con el otro oigo la Palabra de Dios. No es una metáfora, no es solamente algo muy importante, es verdadero al pie de la letra. No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro oigo la Palabra de Dios.

Pregunta: ¿Es acaso un mediador entre Dios y nosotros?

Respuesta: Desde luego que no, no es la mediación; es el modo por el que la Palabra de Dios resuena...

Pregunta: ¿No se daría alguna diferencia?

Respuesta: No, mire usted, eso ya es hacer teología.

Pregunta: ¿Cuál sería la relación entre el Otro y el Próximo?

Respuesta: Para mí el Próximo es la otra persona. ¿Quiere que hagamos un poco de teología? En el Antiguo Testamento, recuérdelo, Dios baja hacia el hombre. Dios Padre desciende, por ejemplo, en Gén. 9,5;15 y en el libro de Los Números 11,17 ó en el de Exodo 19,18. No hay ruptura entre el Padre y la Palabra; es bajo forma de palabra, bajo forma de orden ético o de orden de amor como se produce la bajada de Dios. Es en el Rostro del Otro como llega el mandamiento que interrumpe aquella marcha del mundo. ¿Por qué me sentiría responsable en presencia del Rostro? Es esa justamente la respuesta de Caín cuando se le pregunta, ¿dónde está tu hermano?, y él contesta: ¿soy acaso el guardián de mi hermano? Es el Rostro del Otro tomado por una imagen en otras imágenes, y cuando la Palabra de Dios que aquél encarna permanece desconocida. No hay que ver en la respuesta de Caín ni una burla a Dios, ni el tono ingenuo de un niño: «yo no, el otro». La contestación de Caín es sincera; sólo le falta la ética; hay sólo ontología: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados.

Pregunta: En esa relación con el Otro, como usted ha dicho, la conciencia pierde su primer puesto...

Respuesta: Sí, la subjetividad, como responsable, es una subjetividad que de entrada está impuesta; de alguna manera la heteronomía es aquí más fuerte que la autonomía, salvo que dicha heteronomía no es esclavitud ni servilismo. Como si ciertas relaciones puramente formales, al ser llenadas de contenido, pudieran tener uno más enjundioso que la simple necesidad formal que aquellas significan. A depende de B; pero si A fuera hombre y B Dios, la subordinación no sería ya esclavitud, al contrario, sería una llamada al hombre. No es preciso forma-

lizar siempre: Nietzsche pensaba que si Dios existe, el yo es imposible. Lo cual puede ser muy convincente: si A mandara en B, B no sería ya autónomo no habría subjetividad pero, pensando bien, cuando no nos quedamos en lo puramente formal, cuando pensamos a partir de contenidos, una tal situación de heteronomía tiene una significación muy diferente. La conciencia de responsabilidad y la obligación, en general, no estriba en un nominativo, sino en un acusativo. Está «ordenado», que conste que la palabra «ordenar» es muy buena en francés: cuando se llega al sacerdocio, el aspirante es ordenado, pero en realidad se reciben unos poderes. La palabra «ordenar», en francés, significa a un tiempo haber recibido el orden sacramental y estar consagrado. En ese sentido puedo decir que la conciencia, la subjetividad, no tiene en su relación con el otro el primer puesto. Hay, a mi modo de ver, una oposición a la tendencia de toda una parte de la filosofía contemporánea que quiere ver en el hombre una simple articulación o un simple momento de todo un sistema racional, ontológico, que no tiene nada de humano; incluso el *Dasein* de Heidegger es al fin de cuentas una estructura del ser en general sujeto a su oficio de ser, «a su trabajo de ser», a su acontecimiento de ser. Lo humano no es hasta el final el sentido del ser; el hombre es un *siendo* que comprende el ser, y en ese sentido, es la manifestación suya y sólo así es como interesa a la filosofía. Asimismo, en algún pensador estructuralista, se desprenden reglas, formas puras, estructuras universales, conjuntos que tienen una legalidad tan fría como la legalidad matemática. Y eso es lo que impera en lo humano. Hay en Merleau-Ponty un bello pasaje en el que analiza cómo una mano toca a la otra. Una mano toca a la otra, la otra mano toca a la primera; la mano, consiguientemente, está siendo tocada y toca al acto de tocar; una mano toca al tocar. Estructura reflexiva: algo así como si el espacio se tocara a sí mismo a través del hombre. Lo que agrada aquí es acaso esa estructura no-humana —no humanista, ¿verdad?— en que el hombre no es más que un instante. En la misma desconfianza vis a vis del humanismo según la filosofía contemporánea se da toda una lucha con la noción de sujeto. Se busca un principio de inteligibilidad que no envuelva ya lo humano, que el sujeto evoque un principio que, a su vez, no se vea envuelto en el desasosiego del destino humano. Por el contrario, como digo que la conciencia en la relación con el otro pierde su puesto primario, no se refiere a ese sentido; quiero decir más bien que en la conciencia así pensada se da un despertar a la humanidad. La humanidad de la conciencia no está, en modo alguno, en sus poderes, sino en su responsabilidad. En la

pasividad, en la acogida, en la obligación con respecto al otro; éste es siempre el primero, y por ahí la cuestión de la soberanía de mi conciencia no es ya la cuestión primera. Anuncio desde aquí el título de uno de mis libros, «El humanismo de otro hombre».

Otra cosa, que me afecta muy cordialmente, en todo este asunto de la prioridad de la relación con el otro hay una ruptura con una gran idea tradicional de la excelencia de la unidad, cuya relación sería, por tanto, una privación: me refiero a la tradición plotiniana. Mi punto de vista estriba en pensar la socialidad como independiente de la unidad «perdida».

Pregunta: ¿De dónde procede su crítica a la filosofía occidental como una egología?

Respuesta: Como egología, sí. Si leyéramos las **Enéadas**, veríamos que el Uno no tiene conciencia de sí, pues si la tuviera, entonces sería múltiple, con la consiguiente pérdida de perfección. En el conocimiento hay siempre dos miembros, incluso cuando uno está solo; hasta cuando uno mismo toma conciencia de sí se da ya una ruptura. Las diversas relaciones que pueden existir en el hombre y en el ser, se juzgan siempre según su proximidad o lejanía de la unidad. ¿Qué es la relación? ¿Qué es el tiempo? Una decadencia de la unidad, una decadencia de la eternidad. Hay muchos teólogos, en todas las religiones, que aseguran que la vida feliz es una conciencia con Dios; por cierto, coincidencia significativa, retorno a la unidad. De manera que en la insistencia sobre la relación con el otro y la responsabilidad para con él, se afirma la excelencia propia de la sociedad; en lenguaje teológico, la proximidad de Dios, la sociedad con Dios.

Pregunta: ¿Se trata de la excelencia en la multiplicidad?

Respuesta: Efectivamente, es la excelencia de lo múltiple, que evidentemente puede ser pensada como una degradación del Uno. Por citar un versículo, el hombre creado fue bendecido por un «multiplicaos». Dicho en términos éticos y religiosos: tú tendrás a alguien a quien amar, tendrás a alguien para quien existir, no podrás ser sólo para ti. Los creó hombre y mujer juntos, «hombre y mujer los creó». Mientras que en todo momento, para nosotros europeos, para ustedes y para mí, lo esencial es la unidad, la fusión. Se dice que el amor es una fusión,

que triunfa en la fusión. Diotimo, en el **Banquete** de Platón, dice que el amor como tal es un semi-Dios, porque, precisamente, no es sino separación y deseo del otro.

Pregunta: Con esas perspectivas, ¿cuáles serían, según usted, las diferencias entre Eros y Agape?

Respuesta: Ciertamente no soy freudiano, por tanto, no pienso que Agape salga de Eros. Pero no niego que la sexualidad es también un importante problema filosófico; el sentido de la división de lo humano en hombre y mujer no se construye a un problema biológico. Yo he llegado a pensar que la alteridad comienza en lo femenino. Es efectivamente una alteridad muy extraña: la mujer no es ni lo contradictorio ni lo contrario del hombre, ni como las demás diferencias. No es como la oposición entre la luz y las tinieblas. Distinción, pues, que no es contingente: hay que buscar su lugar en relación con el amor: No puedo añadir ahora mismo nada más al respecto; en cualquier caso pienso que el Eros no es el Agape, que en modo alguno el Agape es derivación ni extinción del amor-Eros. Antes que Eros hubo un Rostro; el Eros mismo no es posible más que entre dos Rostros. El problema del Eros es filosófico y concierne a la alteridad. Yo escribí hace treinta años un libro que se llama **El tiempo y el otro** —donde pensaba que lo femenino era la alteridad misma; no lo niego, sin embargo, jamás he sido freudiano. En otro libro **Totalidad e Infinito** hay un capítulo sobre el Eros, descrito como un amor que se convierte en goce, mientras que del Agape yo tengo una visión grave a partir de la responsabilidad para con el otro.

Pregunta: Usted dice que «la responsabilidad para con el otro procede de un más acá de la libertad». Es la problemática del despertar. Despertarse es descubrirse responsable del otro; es descubrirse siempre como deudor más acá de la libertad. ¿Despertarse y responder, es una misma cosa? ¿Descubrirse a sí mismo como deudor es igual que responder? O, entre el «descubrirse» y el «responder», no hay libertad (posibilidad de una mala fe, de una no-respuesta)?

Respuesta: Lo importante es que la relación con el otro sea un despertar y un desentumecimiento; que el despertar sea como una obligación. Usted me dice: esta obligación no va precedida de una decisión libre. Lo que me importa es la responsabilidad para con el otro como

un compromiso, más antiguo que cualquier deliberación memorable y constitutiva de lo humano. Es evidente que se da en el hombre la posibilidad de no despertar al otro; se da la posibilidad del mal. El mal, es el orden mezquino del ser —y, al contrario, ir hacia el otro es el horadamiento de lo humano en su ser, un «ser de otra manera». No tengo en absoluto la certeza de que «el ser de otra manera» esté seguro de su triunfo, puede tener períodos en que lo humano se apaga completamente, pero el ideal de santidad, es lo que la humanidad ha introducido en el ser. Ideal de santidad contrario a las leyes del ser. Acciones y reacciones recíprocas, compensación de fuerzas desplegadas, restablecimiento del equilibrio, cualesquiera fueren las guerras, cualesquiera fueran las «crueldades» que abriga ese indiferente lenguaje que se toma por justicia, es el orden del ser. No tengo ninguna idea falsa, la mayor parte del tiempo ocurre así y corre el riesgo de volver a suceder. La humanidad llega a la amistad, incluso cuando parece interrumpirse, pero construye también un orden político en que el determinismo del ser puede reaparecer. No me engaño a mí mismo sobre esto ni tengo una filosofía optimista sobre el fin de la historia. Las religiones saben de eso más que yo. Pero lo humano consiste en obrar sin dejarse guiar por esas posibilidades amenazantes. El despertar a lo humano estriba en eso. En la historia hubo justos y santos.

Pregunta: ¿Pero es que el ser sería también inercia, o el hecho de no responder o de no abrirse al otro?

Respuesta: La inercia es ciertamente la gran ley del ser; pero lo humano irrumpe allí y puede desinstalarla. ¿Por mucho tiempo? ¿Por un instante? Lo humano es un escándalo en el ser, una «enfermedad» del ser para los realistas, pero no es el mal.

Pregunta: ¿Y la locura de la cruz?

Respuesta: Sí, ciertamente, si ustedes prefieren, eso se ajusta a la idea que acabo de expresar, y hay ideas equivalentes en el pensamiento judío: ahí está la historia misma del pueblo judío. Esta idea de la crisis del ser describe para mí algo que es específicamente humano y se corresponde seguramente con sus momentos proféticos. En la estructura misma de la profecía se abre una temporalidad rompiendo con el «origen» del ser, con la eternidad entendida como presencia que no pasa.

Pregunta: ¿Es la apertura del tiempo?

Respuesta: Sí, está el tiempo que podemos entender a partir de la presencia y del presente y en que el pasado no es más que un presente por-venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero a partir de la relación ética con el otro, entreveo una temporalidad en que las dimensiones del pasado y del futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad para con el otro, su pasado, que jamás ha sido mi presente, «me mira», no es para mí una representación. El pasado del otro y en alguna manera la historia de la humanidad en la que jamás he participado, en la que nunca estuve presente, constituyen mi pasado. En cuanto al futuro, no es mi anticipo de un presente que me aguarda totalmente dispuesto y semejante al orden imperturbable del ser, «como si ya hubiese llegado», como si la temporalidad fuera una sincronía. El futuro es el tiempo de la profecía, que es también un imperativo, un orden moral, mensaje de una inspiración. Yo he tratado de presentar lo esencial de estas ideas en un estudio que verá la luz próximamente: un futuro que no es un simple porvenir. Lo infinito del tiempo no me asusta, considero que es el movimiento mismo del a-Dios y que el tiempo es mejor que la eternidad la cual consiste en una exasperación del «presente», una idealización del presente.

Pregunta: ¿Considera usted a Heidegger como un continuador de la filosofía occidental que mantiene la primacía de lo Mismo sobre lo Otro?

Respuesta: Heidegger es para mí el mayor filósofo del siglo, tal vez uno de los grandes del milenio; pero estoy bastante apenado porque me es imposible olvidar lo que fue en 1933, y por más que sólo fuera durante un período muy corto. Lo que más admiro de su obra es el *Sein und Zeit*. Es la cumbre de la fenomenología. Los análisis son geniales. En cuanto al último Heidegger, le conozco mucho menos. Lo que me asusta un poco es también el desenvolvimiento de un discurso en el que lo humano se convierte en una articulación de una inteligibilidad anónima o neutra en la cual la revelación de Dios está subordinada. En el *Geviert* se habla de los dioses en plural.

Pregunta: A partir de la diferencia ontológica que establece Heidegger entre lo siendo y el ser, ¿no se podría pensar que el ser heideggeriano se corresponde, en cierta medida, con el «ser de otra manera»?

Respuesta: No, no lo creo. El «ser de otra manera» no es «cualquier cosa». Es la relación con el otro, la relación ética. La relación ética en Heidegger, el *Miteinandersein*, estar-con-otro, no es más que un momento de nuestra presencia en el mundo. No es el lugar central. *Mit* significa siempre estar al lado de... no es lo primeramente del Rostro: es *zusammensein*, tal vez *zusammenmarchieren*.

Pregunta: Es un momento, es verdad, ¿pero no podría decirse también y al mismo tiempo que es una estructura esencial del *Dasein*?

Respuesta: Sí, ciertamente; pero siempre se supo que el hombre es un animal social. No es ese en modo alguno el sentido que busco... Se dice que en mi manera de ver —a menudo me lo reprochan— se da una subestimación del mundo. En Heidegger, eso es importante. En los *Feldwege*, hay un árbol; pero allí no se encuentran hombres.

Pregunta: ¿Y una estructura o un momento como el *Fürsorge*, la asistencia al otro?

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

Pregunta: Es una cuestión que permanece abierta...

Respuesta: Sí, queda abierta. Pero quédese tranquilo: no soy ridículo y no desconoceré la grandeza especulativa de Heidegger. Pero los tildes en su análisis andan por otros derroteros. Repito una vez más: son análisis geniales. Pero, ¿qué significa en su teoría de la *Befindlichkeit*, el miedo al otro? Para mí se trata de un momento esencial; yo no creo que tener miedo a Dios signifique ante todo tener miedo al otro. El miedo al otro no entra en el análisis heideggeriano de la *Befindlichkeit* porque en dicha teoría —muy admirable por su doble intencionalidad— toda emoción, todo temor es a la postre una emoción para sí, un miedo para sí, miedo de un perro pero también angustia para sí. ¿Y el pánico hacia el otro?...

Evidentemente, podríamos interpretarlo como el pánico para sí, bajo pretexto de que temiendo al otro puedo temer el estar en la misma situación que él. Pero en manera alguna es lo mismo que el miedo al

otro: la madre que tiene miedo por su hijo, o incluso, cada uno de nosotros cuando siente miedo por su amigo, teme por un otro.

(¿No comprende usted que cualquier hombre es un amigo?) Casualmente, en el capítulo 19 del Levítico, algunos versículos terminan con un «Temerás a Dios» que concierne a las prohibiciones de malas acciones para con otro hombre. La teoría de la *Befindlichkeit*, ¿no parece demasiado estrecha de miras aquí?

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

Respuesta: En todo caso hay un gran sentido para todo lo que hace paisaje; no paisaje en sentido artístico sino en el sentido del lugar en que el hombre se halla enraizado. No es en modo alguno una filosofía de emigrado, ni siquiera una filosofía de emigrante. —Para mí, ser migrador no es ser nómada. No hay nada más afincado que un nómada—. Pero aquel que emigra es hombre en el sentido íntegro de la palabra; la migración del hombre no destruye ni desmorona el sentido del ser.

Pregunta: ¿Piensa usted que Heidegger se refiere a un enraizamiento geográfico? Leyendo, por ejemplo, su texto *Difficile Liberté* sobre Heidegger y Gagarin, tenemos la impresión de que el enraizamiento en Heidegger, tal como usted lo interpreta, es un enraizamiento local, sobre un espacio geográfico. ¿Se trata de eso o más bien de un enraizamiento en el mundo?

Respuesta: No, pero lo humano es vivido y descrito siempre en el mismo paisaje. Cuando hemos pisado ya la luna, se vuelve al mundo ciertamente como a su pueblo. Pero Heidegger dijo que no podemos vivir en el espacio geométrico. Gagarin no se instaló en el espacio geométrico ya que tornó a la tierra, pero el espacio geométrico pudo ser su lugar y el ámbito de su actividad profesional.

Pregunta: ¿Es, acaso, el mundo, según Heidegger, efectivamente otra cosa que el mundo terrestre, o que la identificación con un paisaje?

Respuesta: Se dice que mi artículo sobre Gagarin y Heidegger era

un tanto violento. Hay en Heidegger una serie de textos sobre el puesto del hombre en la Europa Central. Para él, es central Europa y el Occidente alemán. Se vislumbra en Heidegger toda una geopolítica.

Pregunta: ¿Cuál es la influencia de Rosenzweig en su pensamiento?

Respuesta: Su crítica a la totalidad, su crítica a Hegel es algo que siempre me ha llamado la atención; he sido muy sensible a la idea de que la inteligibilidad inicial —esa es la gran idea de Rosenzweig— es la conjunción entre Creación, Revelación y Redención. No son nociones tardías o derivadas —poco importa el momento en que aparecen en la historia—, sino la fuente de todo sentido. Lo he repetido en el prefacio que he vuelto a escribir para el libro de Stéphane Moses sobre Rosenzweig. En la obra de Rosenzweig, los momentos abstractos del tiempo —pasado, presente y futuro— están sin formalización; no se trata ya del tiempo, forma vacía en la que hay tres dimensiones formales. El pasado es la Creación. Como si Rosenzweig dijera: para pensar con concreción el pasado, hay que pasar la Creación. O el futuro, es la Redención; y el presente, la Revelación. Lo que retengo, no es en modo alguno esta segunda o tercera identificación, sino esta otra idea muy precoz que algunas nociones formales no son del todo inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece incluso más racional que ellas, pero en donde ellas se encuentran verdaderamente pensadas. Es por cierto una de las ideas traídas por la fenomenología husserliana que Rosenzweig no conoció.

Pregunta: ¿Y qué diría usted de la influencia de Buber o Marcel?

Respuesta: Yo he leído a Buber muy tarde, así como a Marcel, pero dije, en un pequeño artículo que aparecerá próximamente, que quienquiera que haya caminado sobre el terreno de Buber debe un homenaje a Buber, aún cuando no supiera donde se encontraba. Es algo así como si usted fuera a atravesar la frontera: sin saberlo, deberá obedecer al país en el que se halla. Fue precisamente Buber quien identificó aquel terreno y pergeñó el tema del Otro, el *Del*, el *Tu*. También de Marcel me siento muy cerca; pero encuentro que, finalmente, en Marcel el diálogo ha sido desbordado por la ontología. Se da en Marcel la inquietud por prolongar la ontología tradicional: Dios es el Ser. La idea de que Dios es de otra manera que ser, más allá del ser, como dice Marion —¿ha visto usted el libro de Marion, *Dios sin el Ser*?— debía acaso atemorizarle.

Pregunta: Varias tentativas se han producido, en América Latina principalmente, tratando de establecer una síntesis de su filosofía con el marxismo. ¿Qué piensa sobre el particular?

Respuesta: He conocido a Dussel, que en otros tiempos me citaba mucho, y que ahora está mucho más próximo del pensamiento político, incluso del geopolítico. Por otra parte, he conocido a un grupo sudamericano muy simpático que elabora una «filosofía de la liberación», —Scannone sobre todo—. Hemos celebrado aquí una reunión con Bernhard Casper, amigo y profesor de Teología, en Friburgo, y algunos filósofos católicos de América del Sur. Se da una interesante tentativa allí de volver al espíritu popular sudamericano, una gran influencia de Heidegger; también, en la manera, en el ritmo del desarrollo, en la radicalidad de las interrogantes. Me siento dichoso, incluso orgulloso, cuando encuentro eco en dicho grupo. Es una aprobación del fondo. Lo cual significa que otras personas han visto también «eso» mismo.

Pregunta: Su pensamiento, que es un pensamiento sobre el amor, ¿puede conciliarse con una filosofía de la conquista como es la del marxismo?

Respuesta: No, en el marxismo no se da solamente la conquista; hay también un reconocimiento del otro. Ciertamente el marxismo dice: al otro podemos salvarlo si reclama lo que es deber mío el darle. El marxismo invita a la humanidad a reclamar lo que es para mí un deber de dar. Es algo diferente de mi distinción radical entre yo y los otros; pero el marxismo no puede ser condenado por eso. No porque haya tenido éxito, sino porque ha tomado al Otro en serio.

Pregunta: En tanto es una ideología política, el marxismo es al mismo tiempo una filosofía del poder que predica la conquista del poder por la violencia.

Respuesta: Eso sucede con todas las ideologías políticas... Pero, en principio, quienes predicán el marxismo, esperan hacer inútil en su día el poder político. Esa es la idea de algunas frases sublimes, cuando Lenin decía, por ejemplo, que llegará un día en que la cocinera podrá dirigir un Estado. No quiere decir, en absoluto, que ella dirigirá el Estado, sino que el problema político no se planteará más en los mismos términos que hoy. Anida ahí un cierto mesianismo. En cuanto

a lo que el marxismo ha llegado a ser en la práctica... Para mí, una de las grandes decepciones de la historia del siglo XX, ha sido que un movimiento como aquél haya caído en el stalinismo. ¡Eso es el acabóse!

Pregunta: Ya en el siglo XIX hubo una fisura entre el socialismo anarquista y el socialismo marxista...

Respuesta: Es verdad. Pero la degeneración de la generosidad en el stalinismo es mucho más grave.

Pregunta: ...En el marxismo moderno la idea del deterioro, que era tan querida al marxismo inicial, ha desaparecido...

Respuesta: Puede ser, pero hay espacio para un Estado justo en lo que yo digo sobre la relación con el otro.

Pregunta: ¿Piensa usted que un tal Estado podrá existir?

Respuesta: Sí, se da un acuerdo entre ética y Estado. El Estado justo saldrá de los justos y de los santos más bien que de la propaganda y de la predicación.

Pregunta: ¿Dicho amor podría hacer no-necesaria la existencia misma del Estado, como dice Aristóteles en su **Tratado de la Amistad**?

Respuesta: Pienso más bien, como dije al principio, que la caridad es imposible sin la justicia, y que la justicia se deforma sin la caridad.

(Traducción del francés de Pedro Ortega Campos.)