

Violencia del rostro*

(Entrevista con Emmanuel Levinas)

La significación global de su obra es la de encontrar el sentido del ser más-allá del ser - relativizar la historia y el sistema por lo que no pertenece a la historia y al sistema: el rostro del otro, que se mantiene en la huella del Infinito. ¿Es correcta esta clave de lectura?

Yo no diría el *sentido del ser* sino el *sentido*: una racionalidad, una inteligibilidad. La idea importante cuando evoco el rostro de otro, la huella del Infinito, o la Palabra de Dios, es la de una significancia de sentido que, originalmente, no es tema, no es objeto de un saber, no es ser de un ente, no es representación. Un Dios que me concierne mediante una Palabra expresada como rostro del otro hombre, es una trascendencia que nunca se vuelve inmanencia. El rostro de otro es su manera de significar. También suelo emplear otra fórmula: Dios nunca adquiere cuerpo. Jamás se vuelve, en un sentido estricto, ente. Esta es su invisibilidad. Esta es una idea efectivamente esencial en la lectura de mi libro *De Dieu qui vien à l'idée*.

¿Por qué razón el rostro que encuentro en lo cotidiano no pertenece a la historia, no es un fenómeno, una simple experiencia? ¿Por qué él se subtrae al contexto?

* "Violence du visage", en Emmanuel Levinas, *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995.

Siempre he descrito el rostro del prójimo como portador de una orden, imponiendo al yo en relación con otro una responsabilidad gratuita -e intransmisible, como si el yo fuera elegido y único- donde otro era absolutamente otro, es decir incomparable, y, de esta manera, único. Pero los hombres que me rodean son muchos. De allí la pregunta: ¿quién es mi prójimo? Pregunta inevitable de la justicia. Necesidad de comparar los incomparables, de conocer los hombres; de allí su aparecer como formas plásticas de figuras visibles y, de alguna manera, “des-figurar”; como un grupo al cual la unicidad del rostro se arranca como de un contexto, fuente de mi obligación hacia los otros hombres; fuente hacia la cual remonta, al fin de cuentas, la búsqueda misma de la justicia, y cuyo olvido corre el riesgo de transformar en cálculo puramente político -hasta llegar a los abusos totalitarios- la obra sublime y difícil de la justicia.

El historicismo, el materialismo, el estructuralismo, la ontología: ¿el límite de todas estas figuras filosóficas sería precisamente su impotencia fundamental para ir más allá del ser y de la historia, su restricción del sentido a la esencia?

En líneas generales eso es cierto. Pero no estoy tentado por una filosofía de la historia ni estoy seguro de su finalidad. No digo que todo va mejor y la idea de progreso no es muy segura. Pero pienso que la responsabilidad respecto al otro hombre, o, si lo prefiere, la epifanía del rostro humano, constituye una perforación de la corteza del “ser perseverante en su ser” y deseoso de él mismo. Responsabilidad por otro, el por-otro “des-interesado” de la santidad. No digo que los hombres sean santos o que vayan hacia la santidad. Sólo digo que la vocación de la santidad es reconocida por todo ser humano como valor y que este reconocimiento define lo humano. Lo humano ha perforado el ser imperturbable. Incluso si ninguna organización social, si ninguna institución puede, en nombre de las necesidades puramente ontológicas, asegurar ni producir la santidad. Pero hay santos.

¿Sería necesario entonces leer la salida nihilista de la filosofía contemporánea ya no como destino de la filosofía en cuanto tal sino sólo de esta filosofía, la que, en tanto que ontología, no acepta el riesgo del más-allá del ser y de la trascendencia?

Estoy de acuerdo, pero agregaría que mis proposiciones no pretenden el exclusivismo de las filosofías de la historia. Si a la responsabilidad por el otro hombre se remonta, según mi parecer, el origen de la inteligibilidad y del sentido, entonces la ontología, el saber objetivo y las formas políticas, se ordenan en relación a ese sentido o son necesarias para su significancia. Dijimos más arriba que el origen del sentido en el rostro de otro exige sin embargo -ante la pluralidad de hecho de los seres humanos- la justicia y el saber; el ejercicio de la justicia exige tribunales e instituciones políticas, y -aunque sea paradójal- una cierta violencia implicada por toda justicia. La violencia está originalmente justificada como la defensa del otro, del prójimo (ya sea mi pariente o mi pueblo), pero es violencia para alguien.

La noción de sentido es fundamental en su obra. En los escritos más recientes ella aparece continuamente. ¿Cuál es el estatuto filosófico de esta noción? ¿Es verdad que la filosofía debe buscar el sentido?

Mientras el filósofo y el sabio, que razonan y juzgan, lo mismo que el hombre de Estado, no sean excluidos de lo espiritual. Pero su sentido está originalmente en lo humano, en el hecho inicial de que el hombre está implicado por el otro hombre. Está en la base de la banalidad según la cual pocas cosas interesan tanto al hombre como el otro hombre.

No puedo explicar más ese momento cuando en el peso del ser comienza la racionalidad. Noción primera de la significación a la que se remonta la razón y que no puede reducirse a otra cosa. Es fenomenológicamente irreductible: el sentido significa.

Buscar la definición del sentido es como si se tratara de reducir el efecto de un poema a sus causas o a sus condiciones trascendentales. La definición de la poesía tal vez sea que la visión poética es más verdadera y, en un cierto sentido, más "antigua" que la visión de sus condiciones.

Reflexionando sobre las condiciones trascendentales del poema usted ya ha perdido el poema.

Usted rechaza la perspectiva de la indefinida diseminación del sentido. ¿Es exacto decir que sus conclusiones son opuestas en relación a la de los teóricos de la escritura, Derrida y Blanchot?

Sí y no, pues siento una gran estima por ambos, y admiro sus dones especulativos. Sobre muchos puntos comparto sus análisis. Pero no es a partir de la escritura que me surgen los problemas y frente a la Escritura - la Santa- nuestras posiciones tal vez divergen. A propósito de Derrida muchas veces me he preguntado si la diferencia del presente que lo lleva a la deconstrucción de las nociones no muestra el prestigio que a su parecer mantiene la eternidad, la "gran presencia", el *ser*, que corresponde a la prioridad indiscutida de lo *teorético* y de la verdad de lo teorético, en relación con la cual la temporalidad sería fracaso. Me pregunto si el tiempo -en su diacronía misma- no es *mejor* que la eternidad y el orden incluso del Bien.

La dia-cronía -por sobre la sin-cronía de toda presencia eterna- ¿no es el punto nodal de la relación irreversible (o des-inter-esada) del yo con el prójimo que, precisamente de yo al otro, es a la vez imposible sincronía y sin embargo no-in-diferencia y, como un a-Dios, ya amor?

¿Es verdaderamente posible excluir toda mediación analógica en el empleo del lenguaje humano relacionado con Dios?

De ninguna manera excluyo ese lenguaje, pero tiendo a no olvidar su significación metafórica; no obstante lo que yo busco es lo que Husserl llama *Originäre Gegebenheit*: "las circunstancias concretas" en las que un sentido viene a la idea. No se trata de la búsqueda gratuita o vana de una prioridad cronológica cualquiera. Pienso que lo más fecundo aportado por la fenomenología es la insistencia sobre el hecho de que la mirada absorbida por lo dado ya ha *olvidado* vincularlo al conjunto del proceso espiritual que condiciona el surgimiento de lo dado y, así, a su

significación concreta. Lo dado -separado de todo lo que ha sido olvidado- sólo es una *abstracción* de la cual la fenomenología reconstituye la “puesta en escena”. Husserl siempre habla de las “anteojeras” que deforman la visión ingenua. No se trata sólo de la estrechez de su campo objetivo, sino de la obnubilación de sus horizontes psíquicos; como si el objeto ingenuamente dado velase ya los ojos que lo captan. Ver filosóficamente, es decir sin encegucimiento ingenuo, es reconstituir a la mirada ingenua (que es incluso la de la ciencia positiva) la situación concreta del aparecer, es hacer su fenomenología, remontarse a lo concreto descuidado por su “puesta en escena” que brinda el *sentido* de lo dado, y, detrás de su *quiddité*, su modo de ser.

Buscar el origen de la palabra Dios, las circunstancias concretas de su significancia, es absolutamente necesario. Se comienza aceptando su Palabra en nombre de la autoridad social de la religión. ¿Cómo estar seguro que la Palabra así aceptada es la que habla de Dios? Es necesario buscar la experiencia original. La filosofía -o la fenomenología- es necesaria para reconocer Su voz. He pensado que es en el rostro de otro que él me habla por “primera vez”. Es en encuentro del otro hombre que él me “viene al espíritu” o “cae bajo el sentido”.

Se tiene la impresión de que usted quiso, de alguna manera, invertir la relación de exclusión entre razón y violencia propuesta por Eric Weil afirmando, por el contrario, la estrecha solidaridad de ambas en el interior del discurso totalitario.

Tengo mucha admiración por la obra y mucha piedad por la memoria de Eric Weil. En ningún momento he querido excluir la justicia -eso sería estúpido- del orden humano. Pero he tratado de alcanzar la justicia a partir de lo que se puede llamar la caridad, la que surge como una obligación ilimitada frente a otro, y en este sentido acceso a su *unicidad* de persona, y en este sentido amor: amor desinteresado, sin concupiscencia. Ya le dije cómo esta obligación inicial, frente a la multiplicidad de los seres humanos, se vuelve justicia. Pero a mis ojos es muy importante que la justicia derive, salga de la preeminencia de otro.

Es necesario que las instituciones exigidas por la justicia sean controladas por la caridad de donde ha surgido la justicia. La justicia inseparable de las instituciones, y así de la política, corre el riesgo de hacer desconocer el rostro del otro hombre. La racionalidad pura de la justicia en Eric Weil, así como en Hegel, llega a hacer pensar la particularidad del hombre como algo desdeñable, como si no fuese la particularidad de una unicidad sino la de una individualidad anónima. El determinismo de la totalidad racional corre el riesgo del totalitarismo, el que, por cierto, no abandona el lenguaje ético y ha hablado siempre -y habla siempre- del *bien* y de lo *mejor*, la famosa lengua de “grandes frases” del salmo 12,4. El fascismo como tal nunca confesó glorificar el crimen. Sostengo, por lo tanto, que Eric Weil, filósofo y hombre infinitamente respetable, tuvo pensamientos más utópicos que los míos, precisamente porque es muy difícil protegerse contra el totalitarismo mediante una política del puro concepto, tratando de subjetivismo la vinculación con la *unicidad* de otro y el *para-el-otro* radical del yo. Me parece que la justicia racional es compromiso cuando la relación con otro está visiblemente profanada. Y allí, entre la justicia puramente racional y la injusticia, hay un llamado a la “sabiduría” del yo cuyas posibilidades tal vez no implican ningún principio formulable a priori.

Usted sostiene que la manera de nombrar a Dios pertenece estrictamente al discurso filosófico y no a la religión. A la religión pertenecería la tarea del consuelo, no la de la demostración. ¿Qué significa esto? ¿La religión sería tal vez algo superfluo?

El problema es más complejo. Los dos momentos son necesarios, pero no son del mismo nivel. Lo que yo pretendo mostrar es la trascendencia en el pensamiento natural, en el tratamiento del otro. La teología natural es necesaria para reconocer la voz y el “acento” de Dios en las Escrituras. Necesidad que es tal vez el motivo de la filosofía religiosa como tal. El seductor conoce todas las astucias del lenguaje y todas sus ambigüedades, conoce todos los términos de la dialéctica. Él precisamente existe en tanto que momento de la libertad humana y el más peligroso de los seductores

es el que os conduce mediante palabras piadosas a la violencia y al desprecio del otro hombre.

¿Cuál es la posición exacta de la relación entre judaísmo y helenismo que usted propone?

Yo soy griego, por herencia. No está en el comienzo, pero todo debe poderse “traducir” al griego. La traducción de las Escrituras por los Setenta simboliza esta necesidad. Es un tema del Talmud que yo comenté el año pasado. Usted sabe que existe una leyenda sobre la traducción de la Biblia al griego: se dice que Tolomeo eligió setenta sabios judíos, los encerró en habitaciones separadas para traducir la Biblia judía al griego. Todos tradujeron de la misma manera e incluso las correcciones que introdujeron en el texto, fueron las mismas. El Padre Barthélemy, profesor de la Universidad Católica de Friburgo, ha dicho: “Evidentemente esto es para los turistas que visitan los lugares, ¡la charla de un guía!”. En el Talmud esa historia es retomada. Para el pensamiento rabínico evidentemente se trata de un apólogo, de un midrash. El Talmud ha querido aprobar tanto la traducción de la Biblia en griego como el principio de la corrección. Hay ideas que tienen su sentido original en el pensamiento bíblico y que en griego es necesario contar de otra manera. Pero el griego es un lenguaje del pensamiento desprevenido, de la universalidad del conocer puro. Toda significación, toda inteligibilidad, todo espíritu, no constituye saber, pero todo puede ser traducido en griego. Con perifrasis se puede hacer el relato de una espiritualidad rebelde a las formas del saber.

Lo que yo llamo griego es la manera de nuestra lengua universitaria heredera de Grecia. En la Universidad se habla griego, incluso en la Universidad católica y en la Universidad hebraica, e incluso aunque no se conozca la diferencia entre alfa y beta.

La transformación de las categorías ontológicas en categorías éticas llega justo hasta la posición de la nueva pregunta fundamental: “¿Es que

tengo derecho de ser?”. ¿Esta pregunta pertenece a la conciencia del pecado original?

Creo que el discurso filosófico es independiente de esta culpabilidad, y que la pregunta “¿tengo el derecho de ser?” expresa ante todo lo humano en su preocupación por otro. Escribí mucho sobre este tema, y hoy sigue siendo mi tema principal: mi lugar en el ser, el *Da- de mi Dasein*, ¿no es ya usurpación, violencia en relación a otro? Preocupación que no tiene nada de etéreo, de abstracto: la prensa nos habla del Tercer Mundo, y nosotros estamos muy bien aquí, nuestra comida cotidiana está asegurada. ¿A costa de quién? -se puede preguntar.

Pascal decía: el yo es aborrecible. En la afirmación soberana del *yo* se repite la perseverancia de los seres en su ser, pero también la conciencia del horror que el egoísmo inspira a ese sí-mismo. También Pascal decía que mi lugar al sol es la imagen y el comienzo de la usurpación de toda la tierra.

No se puede decir, por cierto, que Pascal haya ignorado el pecado original, pero me pregunto si lo humano en cuanto tal no basta para ese supremo escrúpulo, si el escrúpulo no es ya un remordimiento.

Alguien ha dicho que la responsabilidad ética de la que usted habla es abstracta y desprovista de contenidos concretos. ¿Le parece esta una crítica válida?

Nunca he pretendido describir la realidad humana en su aparecer inmediato, sino aquello que la depravación humana no puede borrar: la vocación humana a la santidad. No afirmo la santidad humana, digo que el hombre no puede negar el supremo valor de la santidad. En 1968 -año de la contestación en las universidades y alrededor de las universidades- todos los valores estaban “en el aire”, salvo el valor del otro hombre, al cual era necesario consagrarse. Los jóvenes que durante horas se entregaban a todas las diversiones y a todos los desórdenes, al finalizar el día visitaban “a los obreros en huelga en la Renault” como si fueran a una oración. El hombre es el ser que reconoce la santidad y el olvido de sí. El

“para sí” se presta siempre a la sospecha. Vivimos en un Estado en que la idea de justicia está superpuesta a esta caridad inicial, pero es en esta caridad inicial donde reside lo humano; incluso la misma justicia se remonta a ella. El hombre no es sólo el ser que comprende lo que significa el ser, como quiere Heidegger, sino el ser que ha comprendido y comprende el mandamiento de la santidad en el rostro del otro hombre. Incluso cuando se dice que en el origen hay instintos altruistas, se reconoce que ya Dios ha hablado. Ha comenzado a hablar muy pronto. ¡Significación antropológica del instinto! En la liturgia judía cotidiana la primera oración de la mañana dice: “Bendito seas Dios, Señor del mundo, que le enseñó al gallo a distinguir el día de la noche”. En el canto del gallo está la primera Revelación: el despertar a la luz.

¿Hay un porvenir para la paz? ¿Cuál sería el aporte del cristianismo a su construcción?

Usted me pide una profecía. Es cierto que todos los hombres son profetas. Acaso Moisés no dice (*Números*, 11, 29): “Todo el pueblo de Dios puede ser profeta”; y Amos va más lejos al decir toda la humanidad -“El Eterno Dios dijo: ¿quién no profetizará? (*Amos*, 3, 8). No obstante me resulta difícil hacer predicciones -a menos que los versículos que acabo de leer no sean ellos mismos profecías favorables.

Pienso también que las experiencias vividas por la humanidad en el transcurso del siglo XX son, en su horror, no sólo la medida de la depravación humana sino un recuerdo renovado de nuestra vocación. Tengo la impresión de que las mismas han modificado algo en nosotros. Pienso particularmente que la Pasión de Israel en Auschwitz marcó a la cristiandad y que una amistad judeo-cristiana es un elemento de paz, y que en este sentido la persona de Juan Pablo II es una esperanza.

¿Cuál es el valor de la liturgia y de la oración?

No se ruega para sí. No obstante la plegaria judía, la plegaria cotidiana, reemplaza, según la teología judía, los sacrificios del Templo.

Pero desde entonces, como el sacrificio del Templo que era holocausto, ella fue totalmente ofrenda. Es distinto cuando se ruega por Israel perseguido. En este caso se ruega por la comunidad, pero es un ruego por el pueblo llamado a revelar la gloria de Dios. También aquí al rogar a Dios se ruega *por* Dios.

Cuando se tiene un verdadero dolor se lo puede mencionar en la plegaria. ¿Pero se va a suprimir de esta manera un sufrimiento que borra precisamente los pecados al expiarlos? Si se quiere escapar al propio sufrimiento, ¿cómo se expiarán las faltas? El problema es más complejo. En nuestro sufrimiento Dios sufre con nosotros. Lo dice el psalmista (*Salmos*, 91, 15): “Estoy con él en el dolor”. Dios es quien sufre más en el sufrimiento humano. El yo que sufre ruega por el sufrimiento de Dios, el cual sufre tanto por el pecado del hombre como por la dolorosa expiación del pecado. ¡Kenosis de Dios! La plegaria, íntegra, no es para sí.

No existen muchas almas que rueguen con este ruego del justo. Es cierto que hay muchos niveles. Yo le he presentado la concepción teológica más rigurosa. Tal vez sea importante conocerla. Creo que las formas menos elevadas de oración conservan mucho de su piedad.

Traducción de Alberto Drazul