

La proximidad del otro^{*}

(Entrevista con Emmanuel Levinas)

En Totalidad e infinito usted escribió que “La filosofía primera es una ética”. ¿Quería decir que la filosofía se dirige a lo que hay de más humanamente urgente en nosotros?

Cuando hablo de filosofía primera me refiero a una filosofía del diálogo, la que no puede dejar de ser una ética. Incluso la filosofía que cuestiona el sentido del ser lo hace a partir del encuentro de otro.

Esta sería una manera de subordinar el conocimiento, la objetivación, al encuentro de otro que está presupuesto en todo lenguaje.

Dirigirse a alguien expresa la perturbación ética que provoca en mí, en la tranquilidad de la perseverancia de mi ser, de mi egoísmo como etapa necesaria, la irrupción del “conatus essendi” (fórmula de la esencia del ser en Spinoza).

Salida de mí que llama al otro, al extraño. El encuentro sucede entre extraños, en caso contrario se trataría del parentesco. Todo pensamiento está subordinado a la relación ética, a lo infinitamente otro en otro, y a lo infinitamente otro de lo que tengo nostalgia. Pensar a otro muestra la irreductible inquietud por el otro. El amor no es conciencia. Es porque existe una vigilancia antes de despertar que el cogito es posible, de manera

^{*} “La proximité de l’autre”, en *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995.

que la ética está antes de la ontología. Detrás del venir de lo humano existe ya la vigilancia de otro. El yo trascendental en su desnudez viene del despertar para y por otro.

Todo encuentro comienza por una bendición, contenida en la palabra buenos días. Este buenos días que todo cogito, que toda reflexión sobre sí ya presupone y que sería la primera trascendencia. Este saludo dirigido al otro hombre es una invocación. Insisto así sobre la prioridad de la relación benevolente en relación al otro. Incluso si hubiera hostilidad por parte del otro, la atención, la recepción del otro, así como su reconocimiento, señala esta anterioridad del bien sobre el mal.

Su pensamiento sería una tentativa por salir de lo que usted llama lo informe o el “hay” /il y al, fenómeno del ser impersonal sin generosidad. ¿Cómo el ser pasa del no-sentido a “algo que es”?

Ese concepto de “hay” representa el fenómeno del ser absolutamente impersonal. “Hay” significa el simple hecho de ser sin que haya objetos. El ser en todo silencio, en todo no pensamiento, en toda manera de retirarse de la existencia.

“Hay” /il y al como “ello” /il/ “llueve”, “ello” hace buen tiempo. Ese “ello” señala el carácter impersonal de la etapa en que la conciencia impersonal ve que hay algo, sin objeto, sin sustancia -una nada que no es una nada, pues esta nada está plena de murmullo, pero un murmullo no nombrado. En esta experiencia aterradora de nulificación, la temática del “hay” enraiza la construcción de un sujeto que, de neutro, va a afirmarse, a ponerse. Del “hay”, presencia envolvente del anonimato, que pesa mucho sobre el ser humano, emerge la subjetividad a pesar de lo que la anula. Esta primera salida de sí, erupción del ser, se inicia mediante el reconocimiento de las cosas, pero también como etapa del goce de la vida, del bastarse a sí. Este amor de sí es un egoísmo que funda el ser y constituye la primera experiencia ontológica. Esta experiencia llama a la apertura y a la verdadera salida de sí. Lo humano pasará por otra etapa decisiva en donde el sujeto, pese a su satisfacción, fracasa en bastarse a sí

mismo. Toda salida de sí representa la fisura que se instaure en lo Mismo hacia lo Otro. Deseo metamorfoseado en actitud de apertura a la exterioridad. Apertura que es llamado y respuesta a otro. La proximidad del otro, origen de todo cuestionamiento de sí.

Así como Martin Buber concibió una relación de Yo y Tú completamente recíproca, ¿usted sostiene que este encuentro sea sobrepasado en la relación del sujeto con Otro que, pareciera, sería mucho más que un Tú? Otro sería la alteridad, e incluso una alteridad inalcanzable.

Martin Buber fue, en efecto, el primero en concebir la distinción entre una cosa que es y una cosa que es para mí “eso”, un objeto que puedo conocer. Opuesto al “eso” está la relación con otro, que no es un objeto, que no es una cosa, que es aquello a lo que yo digo tú. En consecuencia opuso a la relación del Yo-eso la relación del Yo-Tú. Pensó que la relación del Yo-Tú es irreductible al Yo-eso, y que la relación social con otro presenta una autonomía total frente a la constatación de las cosas y frente al saber. La relación social no podría ser un saber porque el correlativo de esta relación social es un ser humano al que yo digo “tú”.

Me pregunté, entonces, si la verdadera relación con otro descansa sobre esta reciprocidad que Buber encuentra en la relación del Yo-Tú. Buber dice que cuando yo digo tú, sé que le digo tú a alguien que es un yo, y que éste me dice tú. En consecuencia en esta relación, Yo-Tú, estamos de golpe en sociedad, pero en una sociedad en que somos iguales los unos en relación a los otros, yo soy al otro lo que el otro es a mí.

Mi interrogación consistió en poner en duda esta reciprocidad inicial. El otro al que yo me dirijo no sería, en primer término, aquel hacia quien tengo la relación que se tiene frente al que es más débil. Por ejemplo: soy generoso hacia otro sin que esta generosidad exija que sea recíproca. Aun cuando Buber haya sido uno de los primeros pensadores en poner el acento sobre la relación Yo-Tú frente al Yo-eso, este concepto de reciprocidad me perturbaba porque desde el momento en que se es generoso esperando la

reciprocidad, la relación ya no es un ejemplo de generosidad sino de una relación comercial, un intercambio de buenos procedimientos. En la relación con otro el otro se me aparece como aquel a quien le debo algo, frente a quien tengo una responsabilidad. De allí la asimetría de la relación Yo-Tú, y la desigualdad radical entre el Yo y el tú, pues toda relación con otro es una relación con un ser hacia el que tengo obligaciones. Insisto, por lo tanto, sobre la significación de esta gratuidad del “para el otro” que reposa sobre la responsabilidad que preexiste ya. El “por otro” se levanta en el yo, como un mandamiento oído por él, como si la obediencia consistiera en estar a la escucha de la prescripción. Las maquinaciones de la alteridad nacen antes que el saber. Pero esta aparente simplicidad de la relación del Yo y del Tú, incluso en su asimetría, es perturbada por la aparición del tercer hombre, que se sitúa al lado del otro, el tú. El tercero es, también él, un prójimo, un rostro, una alteridad inalcanzable.

A partir del tercero se plantea la proximidad de una pluralidad humana. Entre el segundo y el tercer hombre pueden existir relaciones donde uno sea culpable en relación al otro. Yo paso de esta relación en que soy el obligado del otro, el responsable del otro, a una relación en la que me pregunto quién es el primero. Planteo la pregunta de la justicia, ¿cuál, en esta pluralidad, es el otro por excelencia? ¿Cómo juzgar? Aquél del que se es responsable, es único, y el que es responsable no puede delegar su responsabilidad. En este sentido también él es único. A la hora del saber y de la objetividad, por sobre y más acá de la desnudez del rostro, comienza la sabiduría griega.

Yo paso de una relación sin reciprocidad a una relación donde entre los miembros de la sociedad hay una reciprocidad, una igualdad. Mi búsqueda de justicia supone precisamente esta nueva relación, donde todo el excedente de generosidad que debo tener frente al otro se somete a una cuestión de justicia. En la justicia hay comparación y el otro no tiene privilegio en relación a mí. Entre los hombres que entran en esta relación es necesario establecer una relación que presuponga la comparación entre ellos, vale decir que presuponga una justicia y una ciudadanía. La justicia, limitación de esta inicial responsabilidad, marca siempre, no obstante, una

subordinación de yo al otro. A partir del tercero se plantea el problema de la justicia fundamental, el del derecho que inicialmente siempre es el del otro. Jankélévitch lo ha dicho bien: "Nosotros no tenemos derecho, siempre es el otro quien tiene derechos". Era indispensable saber lo que el nº2 es en relación con el nº3 y el nº3 en relación con el nº2. ¿Qué pasa antes?

Esta es la idea principal, yo paso del orden de la responsabilidad, donde incluso el que no me mira, me mira, de la misericordia a la justicia que limita esta inicial presencia de otro de la que hemos partido.

Para retomar mi pregunta sobre la relación con el otro, usted escribe que "las relaciones con la alteridad contrastan con aquellas donde lo mismo domina o absorbe o engloba al otro". ¿Qué es realmente, en este caso, la alteridad?

En la relación con el otro no hay fusión, la relación con el otro es considerada como alteridad. El otro es la alteridad. El pensamiento de Buber me ha impulsado a comprometerme en una fenomenología de la socialidad que es más que humana. Para mí la sociabilidad es lo mejor de lo humano. El bien y no el mal menor de una fusión imposible. En la alteridad del rostro el para-otro dirige el yo. Se trata así de fundar la justicia, que ofusca el rostro, sobre la obligación frente al rostro, exterioridad extraordinaria del rostro.

La sociabilidad es esta alteridad del rostro, del para-otro, que me interpela, palabra que asciende hacia mí antes de toda expresión verbal, en la mortalidad del yo, desde el fondo de mi debilidad. Esta voz es un mandato, el mandato de responder por la vida del otro hombre. No tengo el derecho de dejarlo solo en su muerte.

El acceso al rostro se vive de un modo ético. Sólo el rostro tiene un sentido. ¿Qué le ofrece a mi mirada? ¿Qué dice?

El rostro es el señorío y lo indefenso al mismo tiempo. ¿Qué dice el rostro cuando lo abordo? Ese rostro expuesto a mi mirada está desarmado. Cualquiera que sea la apariencia que él mismo se da, ya sea que el rostro pertenezca a un personaje importante, distinguido, o que sea en apariencia más simple, siempre es el mismo rostro, expuesto en su desnudez. Bajo la apariencia que él se da se manifiesta toda su debilidad y al mismo tiempo surge su mortalidad. A tal punto que puedo querer suprimirlo completamente, ¿por qué no? No obstante es aquí donde reside toda la ambigüedad del rostro, y de la relación con otro. Ese rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y su mortalidad, es también el que me ordena: "Tú no matarás". Hay en el rostro la suprema autoridad que ordena, y yo siempre digo que es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra de Dios. Existe la palabra de Dios en el otro, palabra no tematizada.

El rostro es esta posibilidad del homicidio, esta impotencia del ser y esta autoridad que me ordena "tú no matarás".

Lo que distingue el estatuto de todo objeto conocido es su carácter contradictorio. El es toda debilidad y toda autoridad.

Este orden que expone al otro muestra también la exigencia de responsabilidad de mi parte. En un sentido este infinito, que se ofrece a mí, marca una no-indiferencia para mí en relación con el otro, en la que nunca he terminado con él. Cuando digo: "Cumpló con mi deber", miento, pues nunca soy libre en relación al otro. Y en ese nunca soy libre está la "puesta en escena" del infinito, responsabilidad inagotable, concreta. Imposibilidad de decir no.

Pero es esta anarquía la que me hace decir: "Aquí estoy", o "Envíame", hacia otro. Responsabilidad nunca satisfecha y siempre nuevamente futura, que no es algo que llegará, sino algo que adviene. Responsabilidad anterior a la deliberación a la que estuve expuesto, consagrado antes de ser consagrado a mí mismo.

Usted escribe: "Únicamente soy para mí en la medida en que soy responsable", pero incluso va aún más lejos porque expresa el Yo como

rehén de la viuda, del pobre, del huérfano. Ese Yo, interpelado, ¿no sería ante todo el rehén de todo rostro que se ofrece a él?

Esta manera de ser para el otro, es decir, de ser responsable por el otro, es algo terrible, pues significa que si el otro hace algo soy yo quien es responsable. El rehén es aquel a quien se encuentra responsable de lo que no ha hecho. El que es responsable de la falta de otro. En principio soy responsable, y lo soy ante la justicia que juzga, ante las medidas de la justicia. ¡Es algo concreto! ¡No es algo inventado! Cuando usted encuentra un ser humano no puede dejarlo caer. La mayor parte del tiempo se lo deja caer, se dice, ¡ya hice todo lo posible! Ahora bien, ¡no se ha hecho nada! Es este sentimiento, esta conciencia de que no se ha hecho nada la que nos da el estatuto de rehén, con la responsabilidad de quien no es culpable, que es inocente. El inocente, ¡qué paradoja!, es el que no hace daño. Es el que paga por otro.

Otro nos compromete en una situación en que se está obligado sin culpabilidad, pero la obligación no es menor. Al mismo tiempo es una carga. Es algo pesado, y, si usted quiere, la bondad es eso.

La huella del infinito se inscribe en mi obligación frente a otro, correspondiendo, en ese momento, al llamado.

Usted acaba de evocar la bondad. No es un lenguaje filosófico, ¡y sin embargo! Sé que usted fue conmovido por el testimonio de Vassili Grossman en su libro Vida y destino. ¿Podría decirnos algo de él?

El libro describe la situación de Europa durante la época de Stalin y de Hitler. Vassili Grossman presenta esta sociedad como una sociedad completamente deshumanizada. Por supuesto que está la vida de los campos, fue igual bajo Hitler que bajo Stalin. La vida parecía orquestarse sobre el desprecio total de la persona humana, del respeto por el hombre, pero, en lo que se refiere a Stalin, dicha sociedad había surgido de la búsqueda de una humanidad liberada. Que el marxismo haya girado hacia el stalinismo fue la mayor ofensa hecha a la causa de lo humano, pues el

marxismo era portador de una esperanza para la humanidad, y tal vez este fue uno de los más grandes conflictos psicológicos para el Europeo del siglo XX. Esas ochocientas páginas ofrecen un espectáculo completo de desolación y deshumanización. Ese libro es absolutamente desesperado y no veo horizonte ni salvación para la raza humana.

Pero en esta decadencia de las relaciones humanas, en esta miseria sociológica, persiste la bondad. En la relación de un hombre con otro hombre, la bondad es posible. Hay un largo monólogo donde Ikonnikov, personaje que plantea las ideas del autor, duda de toda prédica social. Es decir de toda organización razonable, con ideología, con proyectos. Imposibilidad de la bondad como régimen, como sistema organizado, como institución social. Toda tentativa de organizar lo humano fracasa. La única cosa que permanece viva es la bondad de la vida común. A ésta Ikonnikov la llama la pequeña bondad.

Efectivamente, ese pasaje es muy importante y si usted me lo permite desearía citarlo: Mostovkoi está en prisión y emprende la lectura de los escritos de Ikonnikov. Lee estas palabras: "La mayoría de los seres que viven sobre la tierra no tratan de definir el bien". ¿En qué consiste el bien?... El bien no está en la naturaleza, no está tampoco en la predicación de los profetas, ni en las grandes doctrinas sociales, ni en la ética de los filósofos... Pero la gente común lleva en su corazón el amor por todo lo que es viviente, ellos aman naturalmente la vida, protegen la vida. Y un poco más adelante agrega: "Es así que al lado del gran bien, tan terrible, existe la bondad humana en la vida de todos los días. Es la bondad de una anciana que a un lado del camino le da un trozo de pan a un preso que pasa, es la bondad de un soldado que le tiende su cantimplora a un enemigo herido, la bondad de los jóvenes que tienen piedad de los viejos, la bondad de un campesino que oculta en su casa a un viejo judío, etcétera."

El libro es espantoso, y entre todas sus páginas esa es la única cosa positiva. Aclara, además, que esa pequeña bondad de uno hacia el otro, es

una bondad sin testigos. Esta bondad escapa a toda ideología, dice “se la podría calificar de bondad sin pensamiento”. ¿Por qué sin pensamiento? Porque es una bondad fuera de todo sistema, de toda religión, de toda organización social. Gratuita, esta bondad es eterna.

Son los espíritus débiles los que la defienden y actúan para que ella se perpetúe de un ser en otro. Ella es totalmente frágil ante la potencia del mal. Grossman escribe que sería como si todos esos espíritus simples quisieran apagar el incendio mundial con una granada.

Ese libro nos deja en la confusión. Pues a pesar de todos los horrores engendrados por el hombre, esa pequeña bondad se mantiene en pie. Es esta “bondad loca” lo que hay de más humano en el hombre. Ella lo define al hombre a pesar de su impotencia, e Ikonnikov utiliza otra bella imagen para calificarla: “Ella es bella e impotente como una rosa”. ¡Qué fresca en esta desesperación!

Pero es cierto también que desde el momento en que esta bondad se organiza, ella se extingue. Pese a la podredumbre, a la amplitud del mal realizado en nombre del bien, subsiste lo humano bajo la forma del uno para el otro en la relación del uno con el otro. El otro como rostro, testigo extraordinario de mi libertad, que me envía la alteridad en el infinito, que me elige para su servicio y que representa la perturbación ética del ser y va a llevarla sobre el camino del desinterés ético. La venida de lo humano a la ética pasa por este sufrimiento ético, perturbación que aporta todo rostro, incluso en un mundo ordenado. Esta santidad del hombre no puede decirse a partir de ninguna categoría. ¿Entramos en un momento de la historia en que el bien debe ser amado sin promesa? Tal vez sea el fin de toda predicación. ¿Estaremos en el amanecer de una nueva forma de fe, una fe sin triunfo, como si el único valor indiscutible fuera la santidad, cuando el único derecho a la recompensa fuera el de no esperarla?

La primera y la última manifestación de Dios sería la de ser sin promesa.

