

CONVERSACIÓN CON EMMANUEL LEVINAS. 20 DE JULIO DE 1992 EN PARIS

ERWIN DIRSCHERL
JOSEF WOHLMUTH

Preguntas como fundamentos de la charla

El fundamento de la conversación¹ fueron las siguientes preguntas, que pudimos entregar de antemano al profesor Levinas, según su petición, y que hacen alusión a su texto *Dios y la filosofía*.

1. En el apartado sobre “La idea del infinito” usted se refiere a Descartes y su discurso de la idea del infinito en la conciencia humana (*Bewußtsein*). ¿Qué papel desempeña Descartes para su pensamiento y cómo puede usted hacer fértil, en su discurso ético del infinito, esta concepción de una idea de infinito que no se encuentra en un contexto ético?
2. ¿Dónde se encuentra el punto de partida para la pregunta por Dios en su pensamiento? ¿Se encuentra acaso en la pregunta por la idea de infinito en la conciencia, que significa una fractura de esta conciencia y que se relega en la pasividad de un pasado inmemorial o en la relación con Otro,² el que se me aparece como rostro y me manda?
3. En el apartado IV, *Divina comedia*, n.º 14, se encuentra la frase: “Y a esa manera propia del Infinito, o de Dios, de remitir desde el seno de su misma deseabilidad a la proximidad no deseable de los otros la hemos designado mediante el término

1 La conversación con el profesor Levinas se enmarcó en una excursión de investigación a París que llevó a cabo el Dogmatisches Oberseminar en el semestre de verano de 1992. Afortunadamente, a pesar de su avanzada edad, Levinas acordó reunirse con nosotros. La conversación fue registrada y resumida por Erwin Dirscherl y Josef Wohlmuth.

2 Hay que advertir que en el lenguaje filosófico acuñado por Levinas los términos “otro” y “Otro” presentan distintos significados. En efecto, el uso de las mayúsculas describe al otro en cuanto que alteridad radical que se resiste a los poderes del Yo. Sin embargo, en la lengua alemana todos los sustantivos se escriben con mayúscula, por lo tanto, no es claro cuándo corresponde traducir en una u otra forma. Por esta razón, el término “Otro” se usará cuando el contexto indique que su sentido es estrictamente filosófico.

[N. del T.]

‘illeidad’...” (Levinas 1981 106).³ ¿Qué relación guardan entre sí la deseabilidad (*das Ersehnenwerte*) y la indeseabilidad (*das Nichtersehnenwerte*) (¿tiene que ver con la relación entre *Eros* y *Agape*?), y en qué sentido puede el Otro ser calificado como no-deseable (*nicht-ersehnenwert*)?

4. Poco después de esta cita, usted habla de la bondad del bien (*Güte des Guten*), de la *rectitude* e *irrectitude* en la relación con el bien, del bien que me obliga a la bondad. ¿Qué significa el bien y el ser-bueno (*das Gut-sein*)? ¿Cómo desvía el movimiento desde sí mismo hacia el Otro?
5. ¿Qué tan cerca se encuentra su pensamiento ético, como se muestra en el discurso del bien, de la responsabilidad (*Verantwortung*) y la sustitución (*Stellvertretung*), a una ética del deber como fue desarrollada por Kant?
6. En el apartado v, *Fenomenología y trascendencia*, n.º16, usted escribe: “Recurrencia del despertar que puede describirse como el estremecimiento de la encarnación por la cual el *dar* adquiere un sentido –dativo original del *para el otro* donde el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan” (Levinas 1981 114). ¿Qué comprensión tiene usted aquí de “encarnación” (*Inkarnation*) y en qué sentido se distancia de una comprensión cristiana de la encarnación?
7. ¿Diría usted que especialmente la teología cristiana se agota al hablar temáticamente de Dios y, por consiguiente, es incapaz de hacer justicia al pensamiento de su trascendencia? ¿Cómo evalúa usted que teólogos cristianos busquen, con ayuda de su filosofía, superar el discurso temático sobre Dios (*Gottrede*) en la teología?

Las preguntas, que no pretenden ocultar su sentido escolar (*schulmäßige*), fueron atendidas con diferente intensidad, ya que la conversación fue inherentemente dinámica y no fue entorpecida por una servil adhesión a un carácter de interrogatorio (*Frageduktus*). Levinas asentó sus propios puntos esenciales y abrió su propio horizonte de pregunta (*Fragehorizont*). Por ello también se llegó a discusiones sobre otros temas, que, por lo menos, fueron igualmente significativos. Desafortunadamente, la pregunta 6 fue omitida.

A continuación, se expondrá el contenido del conversatorio, que englobó interesantes énfasis de interpretaciones filosófico-históricas, así como la auto-interpretación de una obra a través de su creador. Por lo tanto, el protocolo tampoco sigue la secuencia de las siete preguntas.

.....
 3 Las traducciones de las citas textuales son tomadas de la versión de Silvio Mattoni (cf. Levinas 1996 255). [N. del T.]

Lo que, desafortunadamente, no podrá ser presentado es la impresión (*Eindruck*) que transmitía la personalidad de Emmanuel Levinas. Su gran simpatía, su modestia en el actuar y su sabiduría en el pensar, dejaron en claro que la credibilidad de su discurso estaba fundamentada en la exitosa relación entre pensamiento y vida. Nos sentimos especialmente agradecidos de que el profesor Levinas haya dialogado con nosotros, en varias oportunidades, en alemán.

El desarrollo de la conversación

La conversación fluyó inicialmente en torno a las preguntas 1 a 4. Con relación a la primera pregunta, Levinas desarrolló la idea de que en Descartes y Malebranche se podía encontrar el así llamado “bien europeo” (*das europäische Gute*) filosófico. Esto significa que, en esta época de la historia europea, el Bien se convierte en universal. Esto es, para Levinas, una constatación empírica. El “bien europeo” significa una nueva manera de la reflexión sobre institución, justicia, Estado y política, a partir del hecho de que hay un primero, un segundo y un tercero. El discurso del bien en Descartes y Malebranche se habría distanciado de la referencia al *eros*, y sujetado al discurso del bien del infinito fuera de las relaciones eróticas. Es formulado el bien de un ser puro (*eines reinen Seins*), que no está orientado al placer de dedicarse a otro, sino que describe un anhelo que trata de aquel Ser-bueno que desea la felicidad del otro. Cada cual hace algo con el fin de que el otro sea feliz. Quiero que el otro sea feliz y actúo en consecuencia con esto. La idea del infinito en Descartes concierne al bien. Y, además, esto implica para él: lo infinito es lo divino (*das Göttliche*).

Lo divino, lo bueno, se muestra como exigencia e incluye especialmente el momento social (*soziale Moment*). Pues lo bueno es pensado universalmente por Descartes y Malebranche, y esto implica que la felicidad tiene que ser posible para toda persona. En esto insiste Levinas, también cuando le fue formulada la objeción de que Descartes normalmente se interpreta de otra manera, a saber, como el que habla solo en el contexto epistemológico de la idea de infinito.

Con relación a la segunda pregunta, Levinas remite, en primer lugar, a lo ya desarrollado. El punto de partida de la pregunta por Dios, para él, es la búsqueda en el rostro del Otro, en su grandeza (*Würde*). El rostro del Otro es su esencia, lo espiritual. Este rostro, así descrito, es la llamada: “¡no matarás!”⁴ Para el Yo que encara esta exigencia se da: Yo soy Yo en el sentido de la diferencia del idioma francés entre *Je*

4 En el original en alemán dice “*du sollst nicht töten!*” (tú no debes matar). Sin embargo, las traducciones españolas, que vienen del original en francés, traducen “no matarás”.
[N. del T.]

y *moi*. *Je* significa la unicidad (*Einzigkeit*) del Yo. Su responsabilidad para el Otro. La unicidad es constituida a través de aquel. El *moi* significa “a mí”, es acusativo, se refiere a la situación de la acusación, en este sentido, yo soy culpable de todo por el Otro. Aquí habló Levinas sobre culpa infinita y responsabilidad de cara al Otro que es primero. De ahí que la ética sea la filosofía primera. Naturalmente, el Yo también puede ser malvado. Eso es otra cosa. El mal ocurre cuando el Yo desprecia la mano extendida y la petición del Otro. El mal, el pecado, es el “no-querer-oír” (*Nicht-Hören-Wollen*) frente al llamado del Otro, el “no-ser-responsable” (*Nicht-Verantwortlich-Sein*).

El infinito de la responsabilidad del Yo ahora también se manifiesta en el hecho de que el Yo no solo debe ir por el Otro. Junto con el Otro también están los terceros (*die Dritten*). Así se abre la pregunta por la *ille*. El discurso de la ileidad (*Illeität*), que él acuñó –dice Levinas criticándose– en retrospectiva más bien le molesta, pues es demasiado abstracto. Se trata, al contrario, de que el Yo es culpable frente a todos estos Otros. Yo estoy entregado y soy culpable por *todos*. El ser-culpable (*Schuldig-Sein*) en este sentido es infinito. Esto plantea la pregunta por la justicia en las instituciones políticas que deben ejercer esta responsabilidad.

A la pregunta si todo esto no podría ser entendido también por un ateo, Levinas replicó con una leve ironía: entonces tendría que haberlo aprendido de él. Y remitió nuevamente al problema de la responsabilidad y la moralidad (*Sittlichkeit*) que está presente en la sociedad europea actual y, especialmente, en el desafío de la política. Pues el ser humano debe vivir feliz en el mundo. Este derecho le viene al hombre a causa de su dignidad. Para el Yo, esto significa lo siguiente: el otro tiene una exigencia de poder vivir dichosamente. No se requiere que todos sean felices, pero cada uno tiene el derecho de serlo. Este derecho vale para todos y, según Levinas, descansa en un *ethos* europeo, como el que se abrió camino por Descartes. De aquí viene la idea del “Bien europeo”, en el sentido en que cada uno desea lo mejor para el otro. Mas Pero esto presupone, así como en Descartes, la creencia en Dios. Y aquí Levinas destacó que él no trajo a colación o citó a Dios de la noche a la mañana, sino que la tradición europea ha fabricado y defendido este nexo (entre Dios y el Bien).⁵

En torno a las preguntas 3 y 4, Levinas manifestó su convicción de que el fenómeno de la condición humana (*Menschsein*) puede ser descrito a través de los puntos de referencia yo-tú-él/ella (*Ich-Du-Er/Sie*). El fundamento es el respeto por la dignidad de cada ser humano. Este no solo debe manifestarse de cara al otro con quien me encuentro concretamente. Especialmente en nuestro tiempo, es importante

5 El paréntesis es añadido del traductor. [N. del T.]

la responsabilidad por el tercero. Hay una relación hacia el otro como hacia el tercero, quien aparentemente no me concierne. La ileidad es la posibilidad de la afección por estos otros. Como ejemplos actuales Levinas nombró a Palestina o Serbia.

A la pregunta cómo algo que solo me es transmitido por los medios me puede concernir, Levinas dijo que se dan situaciones en donde yo, debido a mi conciencia ética (*Gewissen*), tengo algo que decir o hacer. Por lo tanto, periódicos y otros medios tienen una importante función en la formación de la conciencia. A la pregunta si esto no era demasiado ideal, Levinas replicó que, de hecho, hay personas que hoy se ven tan afectadas por el sufrimiento de los demás que van a la guerra de la ex-antigua Yugoslavia para ayudar. Ellos ponen en juego sus propias vidas. Existe el fenómeno del “para-otros” (*Für-Andere*) y este no fue creado primero por el filósofo. Junto con esto, es importante la virtud y la humanidad del alma (*Menschlichkeit der Seele*). Levinas respondió afirmativamente ante una consulta planteada desde una perspectiva psicológica, respecto de si la actitud y el desempeño de la exigencia ética a través del Yo es también una cuestión de carácter.

Toda la sociedad, desarrolló Levinas, existe como relación con el tercero. Vivir esta relación es la tarea de la vida. Esto pertenece a la condición humana.⁶ Levinas remitió al pensamiento bíblico de la justicia que tendrá un significado cada vez más central para nuestra sociedad.

La pregunta por la responsabilidad infinita por el Otro es la pregunta por lo divino. Esto tiene que ver con el fenómeno que hay justicia. Yo no puedo pasar por alto al Otro. El saludo o un *à-Dieu* (a-Dios) ya son una forma de responsabilidad. Pero –como agregó Levinas restrictivamente– el fenómeno de la responsabilidad universal no es una prueba de Dios, quien es el Bien.

Levinas planteó la pregunta de por qué no es bueno que el hombre esté solo. Con referencia al comienzo del libro del Génesis, señaló que Adán no recibe a Eva a su lado porque él estaba aburrido solo. Más bien, lo humano ha de comenzar recién con el Otro, con el rostro. El Otro es más importante que yo. Este es el fundamento de la cultura europea. El Otro es más valioso que yo; en efecto, el Otro es mejor que yo. Fue el deseo de Dios que el sujeto devenga en su ser por medio de la relación con el Otro. Aquí ha de plantearse la pregunta por Dios. Aquella surge donde el sujeto solo puede ser a través del misterio⁷ del Otro.

6 Si bien el original dice “*Menschheit*” (humanidad), se ha traducido como “condición humana”, para escapar, así de una interpretación histórica, la cual no parece ser a la que se está refiriendo aquí. [N. del T.]

7 El original “*Geheimnis*” se tradujo por “misterio” debido al gran peso filosófico de este término en la obra de Levinas. [N. del T.]

Con esto quedó planteada la siguiente pregunta central. ¿Qué es lo divino? Aquí se preguntó reiteradas veces. Lo divino, respondió Levinas, se encuentra en el camino del amor. Aquel se muestra en el hablar. A la objeción de que entonces lo divino está muy en riesgo cuando se observa la realidad, Levinas respondió que este peligro de hecho es el pecado, que es universal. Y remitió a los mandamientos de Dios: Dios ha hablado, esto quiere decir, viene un llamado de él. A través de él se nos dirige la palabra. Por lo tanto, lo divino también significa la creación (*Schöpfung*) que implica todas las relaciones éticas que ya fueron mencionadas. Este es el fundamento del ser. En este contexto, Levinas señaló que –visto fenomenológicamente– la plegaria y el culto tendrían un gran significado. Él mismo planteó las preguntas: ¿qué sentido tiene hablarle a Dios de esta manera?, ¿se puede rezar?, ¿es importante el culto?, ¿qué se muestra en esos actos?, ¿tienen algún sentido? Estas preguntas son significativas, dijo Levinas, porque hay, como en la Sagrada Escritura, una manera concreta de rezar, lo que muestra que se puede rezar.

Con respecto a la pregunta 7 –la diferencia entre nuestras reflexiones teológicas sobre Dios y el discurso de Dios de nuestro interlocutor estuvo presente constantemente–, Levinas explicó que el discurso sobre Dios solo dice que él es la forma y manera de ser él mismo. En nuestra insistencia por la relevancia de la tematización del discurso sobre Dios, Levinas encontró un vestigio de escolástica, que no se quería conformar filosófica y teológicamente con su intento de hablar sobre Dios. “¿Qué más quieren?”, fue su amistosa respuesta a intensos interrogantes sobre la posición y contenido de su concepto de Dios. El discurso sobre Dios es significativo filosóficamente, aun cuando no haya un concepto de Dios que pudiera mostrar qué es o qué no es Dios exactamente.

En un interesante comentario al margen sobre la pregunta 5, Levinas confirmó la gran cercanía de su filosofar con Kant. Kant también habla del bien universal y de lo universal como lo infinito. Él ve diferencias entre su propio pensamiento y el de Kant en el discurso de Dios como postulado.

Reflexión posterior a la conversación y los acentos planteados por Levinas

La conversación fue un vívido testimonio de cómo un filósofo, hacia el final de su vida, mira su propia obra en retrospectiva, destaca lo conocido y muestra lo demasiado conocido desde una nueva perspectiva. Precisamente en las retrospectivas destellan énfasis interesantes. Levinas parecía querer enfatizar que su obra no es un diálogo inofensivo que no se adjudica un peso político. Fue sin duda sorprendente el discurso frecuentemente dominante sobre el mal, el pecado y la culpa. El fuerte énfasis del tercero en el contexto político-social, así como la

crítica del propio concepto de ileidad, fueron, al menos, acentos llamativos, incluso si se pueden entender en el contexto de las obras escritas de Emmanuel Levinas publicadas hasta la fecha. Particularmente, se trata de esas contribuciones que se ocupan del pasado reciente y de la pregunta por el judaísmo en nuestros tiempos, y que, frente a este horizonte, introducen al Yo en su intransferible (*unvertretbar*) responsabilidad por la vida del Otro y los otros seres humanos. La radicalidad de la responsabilidad, en la que el Yo está instalado de cara al Otro y de la sociedad, fue planteada por Levinas de una manera fenomenológica. Así, él remitió a los seres humanos que son afectados por el sufrimiento del Otro y son llamados a obrar, por lo que esto no solo tiene que ver con los otros en el contexto más próximo. Son las personas que vemos en los medios y que, la mayoría de las veces, observamos a la distancia. Sin embargo, esta distancia no debe tener lugar. Por lo tanto, para Levinas los medios poseen una tarea ética no menor, pues estos despiertan la responsabilidad por los terceros, por toda la sociedad, al relatar situaciones que llaman a actuar. Aquí Levinas formula –lejos de toda crítica hacia los medios– una gran reivindicación.

La pregunta de hasta qué punto es capaz el Yo de realizar la vida ética descrita por Levinas dominó nuestras conversaciones más allá del coloquio. ¿Acaso sabe Levinas qué tan en peligro está lo que dice? Sin duda, lo sabe, de lo contrario no sería comprensible su notable énfasis en que existe el peligro de la maldad y del pecado, que las personas pueden cerrarse y no acatar el llamado del Otro, no comprender. Pero, en oposición a esto, Levinas siempre dio contraejemplos de cómo y dónde personas, en la vida real, muestran que, el que para ellas es otro (*der Andere ihnen*),⁸ es más importante que la propia vida. No obstante, esta bondad siempre está en peligro.

También nos parece especialmente llamativo el discurso del así llamado “Bien europeo”. ¿Acaso esta no es una perspectiva demasiado bella de la historia europea que amenaza con sepultar esos abismos de los cuales la historia *también* debe hacerse responsable? ¿Cómo puede un hombre, que, como es sabido, tuvo que sufrir tantas atrocidades, hablar de “bien europeo”? La respuesta a esto es evidentemente la persona de Emmanuel Levinas y sus raíces en una tradición que considera el triunfo del bien como su convicción fundamental. Ya la sola simpatía de Levinas hacia nosotros como interlocutores alemanes fue una prueba impresionante de que su respuesta a la experiencia del terror nacionalsocialista no era el odio.

Además, como reiteró la conversación, Levinas sabía que era impulsado filosóficamente por la herencia positiva del bien platónico

.....
8 “*su Otro de ellas*” en el original. [N. del T.]

continuada por Descartes y Malebranche, y la conexión en desarrollo con la idea de Dios –elementos que constituyen el núcleo del “bien europeo”–. Ciertamente, también pertenece a este contexto el énfasis de la universalidad de la razón, con la que Levinas asimismo se refirió a Kant en nuestra conversación.

Con todo, durante la conversación fue indudable que el pensamiento de Emmanuel Levinas está profundamente orientado a poder buscar un sentido y pensar sensatamente frente a las catástrofes de la violencia y, a pesar de todo, superar la injusticia en la vida de los hombres. Por este motivo, este pensamiento no debe presuponer que el Yo ve, ante todo, la afirmación de sí (*Selbstbehauptung*) como su tarea principal. Para Levinas, el “no matarás” y el llamado a la posible justicia social universal significan un deber. En este punto se muestra nuevamente su cercanía con la ética kantiana y, aún más, con el lugar central de la Torá, la que nos amarra al mandamiento de Dios.

Se había vuelto aún más claro para nosotros, después de dos horas de conversación, que un pensamiento como el de Emmanuel Levinas dirige inconfundibles demandas a los debates contemporáneos en metafísica, a la ontología, la ética, la filosofía de la religión y, naturalmente, también a la teología cristiana. ¿Puede el pensamiento sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt-Denken*) en categorías de epistemología ontológica ser superado por el Otro y la voluntad de Dios? Si es así, entonces esto requiere un pensamiento y un discurso que no esté marcado por la afirmación de sí, sino por la prioridad del Otro, el segundo y el tercero. ¿Se dejarán arrastrar la teología y la filosofía por este impulso que se sitúa de un modo nuevo frente a la pregunta por la trascendencia, una trascendencia, sin embargo, *más allá del ser*?

Bibliografía

Levinas, E. „Gott und die Philosophie.“ *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Hrsg. Bernhard Casper. Freiburg; München: Alber Editorial, 1981. 81-123.

Levinas, E. “Dios y la filosofía.” Trad. Silvio Mattoni. *Revista de filosofía* 6.8-9 (1996): 239-269.