

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 1988-2564

 EDICIONES
COMPLUTENSE<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.66211>Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986^{1, 2}

Rötzer Usted ha podido seguir las últimas décadas del desarrollo de la filosofía francesa. En el periodo de postguerra dominaron la fenomenología y el existencialismo, seguido por el estructuralismo. ¿Puede usted distinguir aun hoy una determinada tendencia del filosofar francés o existen enfoques totalmente heterogéneos que ya no son posibles de juntar bajo un solo techo?

Levinas En aquel entonces todo cobró vida: la filosofía tradicional en el sentido del idealismo alemán, estaban los alumnos de Hegel (*Hegel-Schüler*), la fenomenología era nueva. Esta ha tenido un cierto desarrollo en Francia. No hay que pensar que había movimientos obligatorios para todo filósofo. Evidentemente había pensadores distinguidos como Claude Lévi-Strauss. Él se leía con mucho interés, pero de ello no se seguía ninguna norma para el pensar. A mí me parece muy incorrecto formular así la pregunta, como si hubiera existido algún movimiento predominante. Naturalmente la introducción (*Hereinkommen*) de la fenomenología fue algo totalmente nuevo y como método algo muy necesario e iluminador. La personalidad de Heidegger tuvo aquí un gran peso. Aún ahora existen muchos que leen a Heidegger y lo interpretan. El lenguaje heideggeriano se generalizó. Esto es igual que en Alemania. La gente que conozco de Alemania, aun cuando atacan a Heidegger, siempre hablan el lenguaje heideggeriano.

Rötzer ¿Cuál ha sido en su opinión la idea central de Heidegger que usted ha continuado?

Levinas Yo admiré especialmente la manera (*Art und Weise*) en que se ha utilizado el método husserliano en *Ser y Tiempo*, así, por ejemplo, las consideraciones sobre la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en sentido teórico son algo extraordinario, un renacer del método husserliano. Obviamente también es importante –y esto es una verdad, una verdad eterna– la diferencia entre ser (*das Sein*) y ente (*das Seiende*), esto es, la sensibilidad³

para la diferencia ontológica. El regreso al ser como verbo. Había siempre una confusión en el francés, pues *être*⁴ significa el ente y el ser. Estos son momentos que también han sido aceptados por aquellos quienes no creen en el acontecimiento (*Ereignis*) o que no aceptan la cuaternidad (*Geviert*) como centro de todo pensamiento.

Rötzer Tomando como punto de partida el pensamiento de Heidegger usted ha buscado tematizar un ámbito que precede a toda experiencia y que también constituye el saber. Usted lo ha formulado como la experiencia del otro.

Levinas Yo no puedo decir que esto sea tan importante como el descubrimiento de la diferencia ontológica, pero me parecía que la relación con el otro también en Heidegger siempre estaba presente solamente como un momento del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Esta curiosa relación con la otra persona como comienzo de nuevos conceptos y de una nueva actitud y de una nueva finalidad del pensamiento se encuentra ausente en Heidegger. Lo ético puro siempre ha tenido una mala reputación. Siempre fue combatido o por la ontología o por la religión. Para la religión, sobre todo el cristianismo, lo ético parece ser sólo un acercamiento, un comienzo: lo religioso está por encima de lo ético, lo sacro aparece como algo que es considerablemente superior para el pensamiento y que pertenece a lo metafísico. Yo en cambio creo que lo ético es lo espiritual en sí (*das Geistige selbst*) y que no hay algo que supere a lo ético. Superar lo ético es el comienzo de toda violencia.

Reconocer esto es especialmente importante luego de los eventos de 1933 a 1945. Pero esta no es una filosofía para alguna justificación del mal o para un nuevo ataque (*Angriff*), sino que esta es la doctrina fundamental (*Hauptlehre*), la primera verdad. En este punto, me parece muy importante que la relación con el otro no sea el coincidir de lo dual (*Zusammenfallen von Zweien*), sino que la dualidad, que la no-unidad (*Nicht-Einheit*) sea real en lo ético. La cercanía es un valor en sí mismo. De nuestra literatura todos estamos acostumbrados a que los amantes *desgraciadamente* aún estén separados, que el amor sólo se cumpliría entonces cuando esta dualidad (*Zweiheit*) sea superada. En esto habría una cierta tragedia de la soledad.

Yo pienso, al contrario, que el no-coincidir (*Nicht-Zusammenfallen*) de los amantes es una excelencia en sí, lo bueno en sí, el lugar de la bondad. De forma muy

¹ La presente traducción fue realizada del original “Emmanuel Levinas” publicado en *Französische Philosophen im Gespräch* (Florian Rötzer) por Boer Verlag. Grafrath en 2015 (2da edición), páginas 89 – 100. Agradezco a la editorial Boer por la autorización para publicar esta traducción. Asimismo agradezco a Sara Bertschik por su constante apoyo y amistad. Esta entrevista fue traducida al inglés con el título “Being-Toward-Death and ‘Thou Shalt Not Kill’” en *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Lévinas*. (edit. Jill Robbins). Stanford: Stanford University Press. 2002. 130 – 139.

² Rafael Stockebrand Gómez
Pontificia Universidad Católica de Chile-Chile
rstockebrand@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0003-1070-2826>

³ N. del T. “*das Gefühl*”.

⁴ N. del T. “ser”.

desvalorada se toma siempre la ética como moral de niños (*Kindermoral*), ser bueno. Se habla de esto con una sonrisa. Wassilij Grossmann, un escritor ruso, después de Stalin ha escrito un libro titulado: “Vida y destino”⁵. Él creía que llegaría el fin de los tiempos (*eschaton*), porque debido a Hitler y Stalin todo lo europeo está en la crisis final. Lo único que aún se mantiene es la bondad de una persona a otra. Su libro relata la deseuropeización (*Enteuropäisierung*) de Europa, esta deshumanización de las personas en todas las formas. Lo único que queda es la bondad. En los años de 1933 a 1945 era muy importante ser útil. Pido disculpas si esto se ve como si estuviera predicando.

Rötzer Usted dijo que la ética se despliega de la relación con la otra persona. Si mal no recuerdo usted también escribió que la ética no podría establecer normas por sí misma. Hegel ha desarrollado la dimensión ética desde la relación de reconocimiento (*Anerkennungsverhältnis*): se reconocen como reconociéndose mutuamente. ¿Podría estar usted de acuerdo con tal fórmula estructural de la relación ética?

Levinas Debo decir que para mí eso es la biblia. El Antiguo Testamento ya lo ha dicho totalmente. ¿Qué dice la Biblia en realidad? Dice: ¡No matarás!⁶ Pero esto también significa que hay distintas maneras del matar. No siempre se trata sólo de matar con el cuchillo. El matar cotidiano con conciencia limpia, el matar inocente –¡eso también existe! Tú debes amar al prójimo y no debes matar –eso es exactamente lo mismo. Para mí es algo extraordinario que el ser como tal siempre sea un *conatus essendi*, ser un esforzarse (*Sich-Anstrengen*). Y entonces viene la Biblia y dice –así se debe leer– que lo humano significa tener una responsabilidad por el otro. El otro en realidad para mí no es nada. En francés esto se expresa muy bien: *il n'est rien pour moi, il ne me regarde pas*. Él es indiferente “para mí”, él no “me” concierne. Este “no-concernirme-a-mí”⁷ es lo no-humano⁸. Lo humano entra al ser para decir el absurdo ontológico: El otro me concierne, la muerte del otro me concierne.

La ética occidental siempre partió de que el otro es una limitación para mí. Hobbes dice que justamente desde este odio mutuo (*Sich-Hassen*) se puede llegar a la filosofía. Podríamos entonces conseguir una mejor sociedad sin el amor al otro, en la que el otro sería tomado en consideración. Esta sería una política que podría guiar a la ética. Al contrario, yo creo que la política tiene que ser controlada por medio de la ética: el otro me concierne. Yo tengo un término bien moderno para esto: Yo soy el rehén (*Geisel*) del otro. Yo soy el rehén de mi otro. Se reconoce al otro en la medida en que uno se reconozca a sí mismo como rehén. Lo importante en esto es que yo soy el rehén. Esto también está relacionado con lo que para mí es muy importante y que no ha sido visto por el idealismo alemán, que el yo es sin reciprocidad. No se puede decir que nosotros somos yoes (*Ichs*) en el mundo. La yoidad (*Ichlichkeit*) de mi yo es algo totalmente

único en el mundo. Entonces soy responsable y no me debo preocupar de que el otro sea responsable por mí. Lo humano en grado sumo, en el sentido fuerte de la palabra, es sin reciprocidad.

Esto no lo he inventado yo, lo dice Dostojevski, esta es su gran verdad. Todos somos culpables de todo frente a todos los otros, y yo más que todos los otros. Este remate “más que todos los otros”⁹ es lo más importante aquí, aunque signifique en cierto sentido ser un idiota. Así pues, continúa mi sermón.

Rötzer Usted ata la ética con la relación con la otra persona. ¿No se trata hoy en día con respecto a los problemas ecológicos, vale decir, a las consecuencias destructivas de las tecno-ciencias, de la tarea de establecer una relación con la naturaleza como el otro frente al ser humano? ¿Su enfoque incluiría esto?

Levinas También he reflexionado sobre eso. Si fuéramos sólo nosotros dos en el mundo, usted y yo, entonces no cabría duda al respecto, por lo tanto, mi sistema funcionaría totalmente. Yo soy responsable del otro en todo. En esta antropología su muerte, su ser para la muerte (*Sein zum Tod*), es más importante que mi ser para la muerte. Como ser humano, seguramente no como animal, pero como humano que ha escuchado la palabra de Dios es así. Pero nosotros no somos sólo dos, somos al menos tres. Aún ahora estamos de a tres. Somos una humanidad. Entonces viene la pregunta, la pregunta política: ¿Quién es el prójimo? Entonces se debe reflexionar sobre esto. *Il faut délibérer*¹⁰. Y entonces todo es nuevo y diferente. Recién el otro era lo que yo llamo un rostro (*Antlitz*). Él es único para mí. Su unicidad se pone en duda cuando aparece el tercero. Yo también debo mirar al tercero en su rostro. Se debe entonces comparar lo incomparable. Para mí este es el momento griego en nuestra civilización. Sólo con la Biblia no podemos avanzar. Nos debemos volver hacia los griegos. De ahí procede la importancia del saber, la importancia de la comparación, a partir de ahí se considera todo lo económico, y entonces llegamos a algo distinto al amor.

En realidad, hasta ahora he hablado del amor. Esta responsabilidad por el otro es el momento fundamental del amor. No es primeramente una disposición afectiva, no es ningún sentimiento, sino que un deber. Lo humano es, en primer lugar, deber. ¡Todo sentimiento como disposición afectiva presupone el ser-rehén! Es falso que esta responsabilidad para el otro no sea una carga para mí, pero no es sólo una carga: se ha preguntado siempre cómo Kant pudo considerar el amor como deber. El amor es deber ante el rostro del otro. Sólo entonces viene una contemplación (*Betrachtung*) y uno compara. Recién con esto empieza la violencia, porque un juicio de la justicia es violencia. Europa es la Biblia y el helenismo.

Cuando nos volvemos al griego, esto es, hacia nuestro mundo en el que debe haber un estado, un tribunal, una norma económica, no desaparece, empero, esta relación de la bondad hacia el otro. En Europa esto se revela en la conciencia de la justicia misma: la justicia todavía no es del todo justa. Y esta justicia, que es mejor que la justicia, es nuestra conciencia europea. ¡Hay que hacerlo

⁵ N. del T. Obra publicada originalmente en ruso en 1980 titulada: *Zhizn i sudbá*.

⁶ N. del T. „Du sollst nicht töten!“.

⁷ N. del T. „Mich-Nicht-Angehen“.

⁸ N. del T. „Nicht-Menschliche“.

⁹ N. del T. „mehr als alle Anderen“.

¹⁰ N. del T. “hay que deliberar”.

mejor! Esto significa que aún está el sentimiento de un resto de violencia.

Este resto de violencia provoca la búsqueda de una mejor justicia. A ella pertenece un progresismo de la justicia y además la posibilidad de inventar algo para el otro desde mi unicidad. La relación del uno con el otro no desaparece en la justicia, sino que el yo siempre escucha el llamado a inventar algo. Pero no puede convertirse en un principio general, pues si fuera un principio general, sería un momento de la justicia, una ley. En este sentido hay una *caritas*¹¹ junto a la ley. ¡Sólo después de Auschwitz ya no es posible predicar, porque la prédica tradicional, la europea, también la cristiana, es la prédica a la espera de un *happy end*! Cuando lo haga seremos redimidos. Ser-redimido (*Erlöst-Sein*) significa siempre que se llega a un mundo de equilibrio –casi con la satisfacción en sentido material. Pero también después de Auschwitz, cuando lo bueno no es recompensado o es mal recompensado, no se puede deducir de ello que no se debe ser bueno. Esto no es suficiente como para no seguir predicando el bien. No predicar, sino que el deber de expresar el bien, de querer el bien, de hacer el bien. Ahora, esto es una llamada de lo humano, en donde la humanidad se vuelve un asunto difícil. En este sentido no hay más prédica, porque ésta siempre tiene un *happy end*. Aun cuando el párroco no siempre lo diga siempre se sobreentiende.

Rötzer ¿De dónde surge el deber hacia el bien? ¿De dónde se deriva esto?

Levinas ¿De dónde surge? Es un principio. ¡El rostro del otro es el otro –la alteridad pura (*reine Anderheit*), la extranjeridad pura (*reine Fremdheit*), liberado de toda diferencia particular y así justamente obligatorio para el yo! En Deuteronomio 10,19 se dice que: “¡amarán al forastero!”¹². En la alteridad del otro yace el comienzo de todo amor. Siempre se piensa que el surgimiento de un deber en el mundo debe incluir el *happy end*. Cuando yo sostengo la pesada carga de la responsabilidad por el otro, obviamente no puedo deducir esto de alguna promesa. Esto no es agradable, no hay placer, pero es “bueno”. Es la experiencia del bien, el sentido del bien, de la bondad. Sólo la bondad es buena. Si no deduzco esto de la apariencia (*der Augenschein*), de la felicidad (*die Glückseligkeit*), eso no significa todavía que sea una violencia. Es el mandato de Dios.

Rötzer La experiencia del rostro del otro se da en relación con la experiencia de Dios y del infinito. ¿Por qué?

Levinas Yo escribí un pequeño libro titulado: *Quand Dieu vient à l'idée, De Dios que viene a la idea*¹³. He intentado decir de dónde viene el concepto de este Dios, del que hablamos y que es el verdadero Dios (*der wahre Gott*), aunque no pueda probar su existencia. ¿Cómo se me da? Yo no lo deduzco desde la causalidad o del primer fundamento del ser, del origen del ser, sino que del rostro del otro. Él se me da cuando yo me lo encuentro.

Rötzer ¿Puede desarrollar esto con más precisión?

Levinas La relación con el rostro del otro, la visión del rostro del otro –no sé si la palabra visión cuadre precisamente aquí, siempre se ve un objeto– significa que yo me acerco al otro de modo que su cara (*Gesicht*)¹⁴ toma sentido para mí. Lo significativo del rostro es el mandato a la responsabilidad. Ahora hablo como Heidegger. Cuando Heidegger nos enseñó que los utensilios, por ejemplo, el cuchillo, el tenedor, también la calle, me caen a la mano (“*Hand fallen*”), me son a la mano antes de que los objetivice, esta posibilidad entonces no se funda en un saber. Tampoco se puede fundamentar en ningún sentido, porque aquí el sentido se fundamenta en la mano. Del mismo modo pienso el rostro. No es porque lo veo, porque conozco el color de sus ojos, la forma de sus labios. Esto no es la visión de la cara, el acercamiento al rostro. Cuando veo así el rostro ya soy muy moderno, muy desenvuelto. La nariz, yo conozco esa nariz. En occidente seguramente observamos a las personas así. Pero yo me refiero a aquello directo de preocuparse por su muerte, vale decir, de inmediato verlo como matable (*tödlich*), como mortal (*sterblich*).

Lo directo de la muerte es el rostro del otro, pues un rostro es visto desde la muerte. Esto es como el origen de la línea recta. No se puede demostrar, no se puede definir, es lo directo en sí, lo directo de la muerte. Y su muerte, la de usted, inmediatamente está presente para mí. Yo hago todo lo posible para olvidarlo. Aquello que permanece detrás de esto es lo ético, un originario estar entregado (*Ergeben-Sein*) al otro, un amar. Sólo la justicia puede difuminar esto, en tanto que ella mide o modera este entregarse (*Sich-Ergeben*) al otro a través del pensamiento en el tercero y el cuarto, que también son mis “otros”, pero la justicia ya es la primera violencia.

Rötzer ¿Existe entonces un conocer o un pensamiento que sea en sí pacífico, que no lleve en sí el germen de la violencia?

Levinas Seguro. Yo ya he dicho que siempre buscamos una justicia, una que sea más justa que la justicia. Esta es la gran trampa del europeo, a saber, remodelar toda la sociedad de manera ideológica. Esto es lo terrible porque todo cae preso de la deducción, de la administración y de la violencia. Soy muy cuidadoso con el socialismo ideológico. Pero estoy predicando cuando digo todo esto.

Rötzer Usted habla del otro como una experiencia originaria que se presenta a través de la muerte.

Levinas Soy muy cuidadoso con esa palabra. Experiencia es saber. La presencia (*das Anwesen*) del otro me toca. “Me toca” es mejor –*je suis touché*¹⁵–, porque entonces soy realmente pasivo. Yo soy afectado. En alemán dice muy bien: El otro me concierne¹⁶. Este concernirme de su muerte es el *éclatement*¹⁷, es el destruir (*Zersprengung*) del ser. Spinoza pensó que la primera verdad era que el ser está preocupado de esto en su ser. Esta también es la primera palabra de Heidegger, que yo no he olvidado. El *Dasein* es un ente para

¹¹ N. del T. Del latín “caridad”.

¹² N. del T. „Ihr sollt den anderen lieben!“.

¹³ N. del T. „Wenn Gott in das Denken einfällt“.

¹⁴ N. del T. En este punto Levinas parece usar los términos “cara” (*Gesicht*) y “rostro” (*Anlitz*) como sinónimos.

¹⁵ N. del T. “Soy conmovido”.

¹⁶ N. del T. “Der Andere geht mich an”.

¹⁷ N. del T. “estallido”.

el que se trata de su propio ser. Más tarde en la disputa con Beaufret, en la conocida carta, Heidegger dice que el *Dasein* es un ser para el que se trata del sentido de este ser. Yo leí a Heidegger cuando usted aún no nacía. Todo el libro *Ser y tiempo* era tan extraordinario, donde este estar expuesto al ser, preocupado por este ser, conduce sin embargo al sentido de todo. Sus oyentes no lo entenderán, son todos muy jóvenes. En el año 1927 nos parecía como si él estuviera comenzando la lucha darwiniana por el ser. El *Dasein* es un ser para el que se trata de este ser suyo. Más tarde Heidegger lo modificó un poco: el *Dasein* es un ente al que le concierne (*angehen*) el sentido del ser.

Rötzer ¿Pero el ser heideggeriano es anónimo, no es personal como la experiencia originaria del rostro del otro?

Levinas Eso lo inventó él. No se lo voy a reprochar. Pero el ser para el otro (*Sein-zum-Anderen*) no es una relación anónima. El estar uno con otro heideggeriano (*das Heideggersche Miteinandersein*) siempre me ha parecido como un marchar juntos (*Zusammen-Marschieren*). Esta no es mi manera, no hay una cara.

Rötzer ¿Cómo relaciona usted un concepto filosófico de Dios con un Dios religioso, sea cristiano o judío?

Levinas Yo reconozco al cristianismo como lo bíblico. Lo que yo como judío tengo que decir del cristianismo es un poco complicado. ¡En el cristianismo —o a causa del cristianismo— nunca ha desaparecido la crueldad de la historia, vale decir, la enemistad hacia el judaísmo y la guerra entre los pueblos! Entonces vino algo nuevo que es llamado holocausto. La gran “vivencia del judaísmo”. Yo la llamo *passion* en el mismo sentido como se habla de la pasión de Cristo bajo los romanos.

Ahora, *la passion des juifs sous Adolf Hitler*¹⁸ para mí todavía pertenece a la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), pero en ella sucedió algo nuevo. Obviamente los suplicios y los homicidios en Auschwitz fueron llevados a cabo por personas que todas habían leído el catecismo. Eso no se puede olvidar. Pero en ese mismo tiempo fue un momento en el que se les presentó a los judíos lo que se llama *charité* cristiana, el amor al prójimo. En todas partes donde se veía una sotana negra se sabía que ahí se encontraría respuesta y protección. Mi mujer y mi hija fueron puestas a salvo en un convento.

Todo eso produjo una nueva relación con el cristianismo. Lo que pasó en Auschwitz también ofende a los mismos cristianos de forma perpetua, de eso estoy convencido. Esto es un nuevo sufrimiento, y para la iglesia, un nuevo camino. Europa, eso es la biblia y los griegos. Se ha acercado a la biblia y a su verdadero destino. Todo lo demás en el mundo debe ser tomado desde fuera¹⁹. Yo no tengo, empero, nostalgia por lo exótico. Para mí Europa es central.

Rötzer ¿Usted se refiere a que nosotros también deberíamos permanecer en esta tradición, en esta tradición de pensamiento?

Levinas Sí, a eso me refiero. Todo se puede expresar en griego, por ejemplo, se puede decir el budis-

mo en griego. El hablar griego (*Griechisch-Sprechen*) siempre estará en Europa, este es nuestro lenguaje universitario²⁰. Con esto no pienso ni en las raíces griegas de las palabras ni en la gramática griega. La forma de hablar en la universidad es griega y cosmopolita. En este sentido, seguramente se habla griego en la universidad de Tokyo. Esto es central, pues no todo lenguaje es griego²¹.

Rötzer Su pensamiento ético se distancia de una filosofía de la reconciliación, de la unidad, tal vez también de la fusión. Usted aboga por la multiplicidad y, en este sentido, quiere romper con lo parmenidíaco en la tradición filosófica europea. ¿No es la invención del pensamiento de la unidad una tradición europea crucial?

Levinas No. Cuando yo hablo de Europa pienso en la reunión de la humanidad. ¡En el sentido europeo se puede reunir el mundo! Esto es, al menos, mi opinión. En este sentido también el budismo puede ser dicho de manera griega. Hay mayor encuentro en el pensamiento europeo que los particularismos de los pueblos, en el “*génie national*” de los pueblos. Hablar al modo griego significa hablar como en Platón, donde se objeta la objeción, y donde no se puede olvidar lo que se ha dicho. Lo que se ha dicho ayer también hoy debe ser verdadero e importante. Se deben usar las palabras cuyo significado más profundo no sólo está presupuesto: se le puede conservar y siempre llegar a él. Las palabras griegas son dichas sin prejuicio, no están cargadas de ningún prejuicio. Se comienza en la claridad de un signo unívoco y sólo entonces puede aparecer el camino hacia lo oculto. Esta es la eterna juventud y la gran vejez del griego. Heidegger encontró todo lo demás ahí, pero él partió de la base de un signo unívoco.

Rötzer Heidegger criticó el pensamiento desde Platón por olvidar el ser²². ¿No hay para usted ningún momento crítico en el pensamiento europeo?

Levinas Para mí el helenismo no es presocrático. Lo presocrático se vuelve comprensible recién a través de lo socrático.

Rötzer Usted dijo por cierto que al menos algunos de sus estímulos intelectuales (*Denkanstöße*) vienen de acontecimientos históricos, pero en general su filosofía aparece como un tipo de filosofía del origen (*Ursprungphilosophie*) que apunta a verdades eternas y las encuentra en la situación ética.

Levinas Yo considero la situación ética con seriedad. Aquí yace el comienzo de la seriedad. Para mí en el “¡no matarás!” resuena el reconocimiento originario del otro y el comienzo de lo significativo. La palabra es muy importante: La preocupación por la muerte del otro es el comienzo del reconocimiento del otro. Él es el mortal por antonomasia —yo, en mi yoidad, en su presencia soy libre del ser para la muerte!

Cuando usted lee los comentarios judíos sobre todo lo que se ha dicho en la Biblia y luego lee lo que se ha dicho sobre estos, entonces encontrará, entre otras cosas, una pregunta: ¿Cómo estaban los 10 mandamientos en

²⁰ N. del T. lit. “nuestro lenguaje de la universidad”.

²¹ N. del T. La traducción en inglés traduce de otra manera, esta dice: “because Greek is not one language among others”.

²² N. del T. “als seinsvergessen”.

¹⁸ N. del T. “La pasión de los judíos bajo Adolf Hitler”.

¹⁹ N. del T. “Alles andere auf der Welt muß hereingenommen werden”.

las dos tablas? Esto es, si se quiere decir en alemán, una pregunta loca (“*meschugge*”)²³. Sobre la pregunta y la respuesta hay dos interpretaciones en un comentario del primer siglo después de Cristo. En las dos tablas estaban dos veces los 10 mandamientos. Una vez en una y otra vez en la otra. ¡Esta es una posible interpretación! Tiene sentido: No se debe interpretar el mundo de los 10 mandamientos siempre y únicamente del mismo modo. Los 10 mandamientos pueden construir distintos mundos que no se excluyen, pero que son distintos uno del otro. La otra interpretación es que hay cinco mandamientos en una tabla y cinco en la otra tabla. ¿Por qué? Porque así no sólo se puede leer de arriba abajo, sino que tam-

bién horizontal. Entonces usted lee: “Yo soy el eterno”²⁴ y “¡no matarás!”.

Nosotros estuvimos en Holanda en un monasterio, y ahí vi dos tablas. En una tabla habían tres mandamientos y en la otra siete. Los mandamientos con respecto a Dios y los mandamientos frente a las personas –¡separados unos del otros! Yo le dije a mi querido vecino que yo había visto las tablas escritas de otra manera. Él preguntó por qué yo criticaba el orden de tres y siete. Le conté mi historia de las dos tablas: la de “dos veces 10” y la de “5 y 5”. ¡Tuve gran éxito!²⁵

[La entrevista fue realizada en idioma alemán]

²³ N. del T. Préstamo lingüístico de la palabra hebrea *meshuggah* (loco).

²⁴ N. del T. “*Ich bin der Ewige*”.

²⁵ N. del T. Suponemos que se refiere a éxito de persuasión.