

Emmanuel Levinas

Cuatro
lecturas talmúdicas



— R I O P I E D R A S —

Para con el otro⁶

Se os ha distribuido el pasaje objeto del comentario. Quizá no debáis llevároslo. No hay nunca que separar de su comentario vivo los textos de la Ley oral fijados por escrito. Cuando calla la voz del exegeta —y ¿quién se atrevería a creer que resuena mucho tiempo en los oídos de los oyentes?—, el texto regresa a su inmovilidad, en la que vuelve a convertirse en enigmático, extraño e incluso, a veces, en algo estrafalariamente arcaico. Es verdad que muchos entre mis oyentes son ellos mismos excelentes comentadores. Ésos no se llevarán mi traducción, cuyo original conocen. Cuento con ellos, por otra parte, para que me ayuden en una tarea en la que no me afano más que a título de aficionado. Verán en seguida que al presentarme así no me entrego a una manifestación de falsa modestia. Sépase también que he tenido poco tiempo para preparar esta exposición, siendo así que los cuarenta y cinco minutos que me están reservados habrían exigido, precisamente, una elaboración menos apresurada, para que pudieran contener más.

Otra observación: estas líneas que leéis se refieren al perdón. No son, sin embargo, más que uno de los innumerables textos que el Talmud consagra a este tema; así que no hay que creer, tras haberme escuchado, que desde ahora los intelectuales judíos

6. En el marco de un Coloquio dedicado al perdón.

de Francia saben lo que el judaísmo piensa del perdón. Tal es el peligro de las explicaciones de textos talmúdicos que, como la nuestra, no pasan de ser esporádicas: el peligro de la buena conciencia prematura, que, nada menos, ya ha bebido de las fuentes mismas del pensamiento judío...

Última precaución del orador. Me pregunto con inquietud si al presidente de la Alianza Israelita Universal, vuestro anfitrión, el ingeniero general señor Kahn, no le incomodará ligeramente este regreso inminente a lo que acaba de llamar «el plano abstracto y conceptual». Que esté tranquilo. Es verdad que no nos encaminamos hacia un terreno que sea práctico y concreto de manera inmediata; pero basta con recorrer el texto que tenéis ante vosotros para darse cuenta de que no nos las hemos con abstracciones vacías. El texto es de un estilo bastante original. ¿Cómo lo leeremos?

Los que asisten por vez primera a esta sesión de comentarios talmúdicos no deben tropezar en el lenguaje teológico de estas líneas. Se trata de pensamientos de sabios, no de visiones proféticas. Mi esfuerzo consiste siempre en extraer de este lenguaje teológico significaciones que van dirigidas a la razón. El racionalismo del método no consiste, a Dios gracias, en reemplazar Dios por Ser Supremo o por Naturaleza o —como hacen ciertos jóvenes en Israel— por Pueblo judío o Clase obrera. Consiste, en primer lugar, en desconfiar de cuanto en los textos estudiados podría pasar por ser una información acerca de la vida de Dios, una teosofía. Ante cada una de esas aparentes informaciones sobre el más allá, consiste en preocuparse por qué pueda significar esta información en la vida del hombre y para su vida.

Desde Maimónides sabemos que todo lo que en el judaísmo se dice de Dios significa por la praxis humana. Como estimo que el nombre mismo de Dios —el más familiar a los hombres— permanece siendo también el más oscuro, expuesto a todos los abusos, intento proyectar sobre él una luz que procede del lugar

mismo que ocupa en los textos: de su contexto, que nos es comprensible en la medida en que habla de la experiencia moral de los hombres. Dios, sea cual sea su significación última y, de algún modo, desnuda, aparece a la conciencia humana (y sobre todo en la experiencia judía) «vestido» de valores; y este vestido no es ajeno a su naturaleza o a su sobrenaturaleza. Ideal, razonable, universal, eterno, altísimo, transubjetivo, etcétera. —naciones estas permeables a la inteligencia— son su vestido moral. Pienso, pues, que cualesquiera que sean la experiencia última de lo Divino y su última significación religiosa o filosófica, no pueden separarse de esas experiencias y significaciones penúltimas: no pueden no englobar los valores en los que resplandece lo Divino. La experiencia religiosa no puede no ser antes, al menos para el Talmud, una experiencia moral.

Mi empeño consistirá en mantenerme, sobre todo, en este plano moral. Ciertamente, no puedo discutir que los desarrollos racionales extraídos con este método no descansen sobre posiciones ya firmes; que no se refieran a actitudes ya tomadas de antemano. No puedo discutir que las actitudes no sean aquí anteriores a las categorías filosóficas en las que se exponen. Pero no es algo averiguado que haya venido al mundo alguna vez un pensamiento filosófico aparte de toda actitud; que haya habido alguna vez en el mundo una categoría que precediera a una actitud. Podemos, pues, abordar intrépidamente este texto religioso pero que se presta, de modo tan maravillosamente natural, al lenguaje filosófico. No es dogmático, sino que vive de discusiones y coloquios. Lo teológico recibe aquí una significación moral de una notable universalidad, en la que la razón se reconoce. En el caso del judaísmo, decididamente, se trata de una religión de adultos.

Nuestro texto abarca dos partes: un fragmento de la Mišná (se llama así a las enseñanzas orales reunidas por escrito por Rabí Yehudá ha-Nasí, hacia el final del siglo II) y otro de la

Guemará (enseñanzas orales del período subsiguiente a la consignación por escrito de la Mišná y consignadas, a su vez, por escrito por Rav Aši y Raviná, hacia el final del siglo V), que se presenta como el comentario de la Mišná.

La Mišná se refiere al Día del Perdón: el Yom Kippur. Esta mañana se habló de esta Mišná; incluso temí por un momento que no fuera a decirse lo que me disponía a decir luego yo mismo. Pero en el caso del Talmud siempre queda algo de «no-dicho», según la expresión hoy de moda entre los intelectuales.

... Las faltas del hombre para con Dios son perdonadas por el Día del Perdón; las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas por el Día del Perdón, a menos que, previamente, no haya aplacado al otro...

Unas explicaciones de orden casi terminológico. El Día del Perdón permite obtener el perdón por las faltas cometidas para con Dios. No hay, sin embargo, nada de mágico en ello: no basta que irrumpa el alba del Yom Kippur para que esas faltas sean perdonadas. El Día del Perdón es, desde luego, una determinada fecha en el calendario; y el perdón —o sea la liberación del alma culpable— exige una fecha determinada del calendario, porque se necesita una fecha determinada del calendario para la obra penitencial. Para que esta obra pueda hacerse a diario, es preciso que haya también un día destinado especialmente a la penitencia. Por lo menos, ésta es la sabiduría judía. Pero el Día del Perdón no trae el perdón por la virtud que le es propia: el perdón no es, precisamente, separable de la contrición ni de la penitencia, de la abstinencia y los ayunos, de los compromisos con lo Mejor. Estos compromisos interiores pueden llegar a ser oración, oración colectiva o ritual. La interioridad del compromiso no se queda en ese estadio de la interioridad: se da formas objetivas, como fueron los propios sacrificios, en la época del Templo. Esta mutua dependencia de lo interior y lo exterior

también se encuentra en la sabiduría judía. Cuando la Mišná nos enseña que las faltas del hombre para con Dios se borran por el Día del Perdón, quiere decir que la celebración del Yom Kippur y el estado anímico que ella determina o expresa, nos llevan al estado de seres perdonados. Pero este método sólo vale respecto de las faltas cometidas para con el Eterno.

Evaluemos la enormidad de lo que acabamos de aprender. ¡Mis faltas para con Dios se perdonan sin que yo dependa de su buena voluntad! Dios es, en un sentido, lo otro por excelencia, lo otro como tal otro, lo absolutamente otro; y, sin embargo, el arreglo de mis cuentas con ese Dios no depende más que de mí. El instrumento del perdón está en mis manos. En cambio, el prójimo, mi hermano, el hombre, infinitamente menos otro que lo absolutamente otro, es, en cierto sentido, más otro que Dios: para obtener su perdón el Día del Kippur, debo antes obtener su aplacamiento. ¿Y si se niega? Desde que hay dos, todo peligra. El otro puede negarme su perdón y dejarme no perdonado para siempre. ¡He aquí algo bajo lo cual han de ocultarse interesantes enseñanzas a propósito de la esencia de lo divino!

¿Cómo se distinguen las faltas para con Dios de las faltas para con el hombre? En principio, nada más sencillo que esta distinción: todo lo que perjudica material o moralmente al prójimo, y también toda ofensa verbal que se le hace, constituyen una falta para con el hombre; las transgresiones de las prohibiciones y de los mandamientos rituales, la idolatría y la desesperación pertenecen a las faltas cometidas para con el Eterno. No respetar el Sábado y las leyes sobre la alimentación, no creer en el triunfo del bien y no poner nada por encima del dinero o hasta del arte, constituirían ofensas a Dios. Éstas, pues, son las faltas que borra el Día del Perdón por efecto de una sencilla contrición y de ritos penitenciales. Se sobrentiende que las faltas para con el prójimo son *ipso facto* ofensas a Dios.

Cabría, desde luego, detenerse aquí. Podría concluirse, un poco aprisa, que el judaísmo sitúa la moralidad social por enci-

ma de las prácticas rituales. Pero también cabe invertir el orden. El hecho de que el perdón de las faltas rituales no dependa más que de la penitencia —y, por consiguiente, exclusivamente de nosotros—, quizá proyecta una luz nueva sobre el significado de las prácticas. No depender de otro para ser perdonado, ciertamente es, por un lado, tener el asunto arreglado. Pero llamar a las transgresiones rituales «faltas para con Dios», ¿es acaso disminuir la gravedad de la enfermedad que contrae el Alma mediante tales transgresiones? Quizá los males que hay que curar en el interior del Alma, sin el auxilio de otro, sean precisamente los males más profundos, y quizá, entonces, por lo que hace a nuestras mismas faltas sociales, una vez aplacado el prójimo, quede por hacer lo más difícil. Al faltar para con Dios, ¿no habremos minado la conciencia moral como tal conciencia moral? La transgresión ritual que creo borrar sin recurrir a otro sería, precisamente, la que requiere toda mi personalidad: obra de *Teshuvá*, de Retorno, en la que nadie puede ser reemplazado.

Así, estar ante Dios equivaldría a la movilización total de sí. La transgresión ritual —y lo que es ofensa a Dios en la ofensa al prójimo— me destruiría más profundamente que la ofensa hecha al otro; pero, tomada en sí misma y separada de la impiedad que oculta, está en las fuentes mismas de mi crueldad, de mi nocividad y de mi complacencia en mí mismo. Que un mal exija una reparación de sí por sí mismo es, justamente, lo que mide la profundidad de la lesión. El esfuerzo que hace la conciencia moral para restablecerse como conciencia moral, la *Teshuvá*, el Retorno, es, al mismo tiempo, la relación con Dios y un acontecimiento absolutamente interior.

No habría, por tanto, más profunda interiorización de la noción de Dios que la que encontramos en la *Miśná* cuando afirma que mis faltas para con el Eterno me son perdonadas por el Día del Perdón. En mi más riguroso aislamiento, obtengo el perdón. Pero ahora comprendemos por qué hace falta Yom Kippur para obtener este perdón: ¿cómo queréis que una con-

ciencia moral que ha sido alcanzada en su médula encuentre en ella misma los apoyos necesarios para comenzar este camino hacia su propia interioridad y hacia la soledad? Para conseguir esta intimidad de la liberación hay que recurrir al orden objetivo de la comunidad. Se necesita un día fijo del calendario y todo el ceremonial de la solemnidad de Kippur para que la conciencia moral «dañada» pueda alcanzar su intimidad y reconquistar la integridad que nadie puede reconquistar por ella. Obra esta que equivale al perdón de Dios. Esta dialéctica de lo colectivo y lo íntimo nos parece muy importante. La Guemará conserva, incluso, una opinión extrema: la de Rabí Yehudá ha-Nasí, que atribuye al día del Kippur como tal —sin *Teshuvá*— el poder de purificar a las almas culpables; hasta tal punto es importante en el pensamiento judío la condición comunitaria de la regeneración interior. Quizá ofrece ella un indicio general acerca del sentido del rito judío y del aspecto ritual de la propia moralidad social: de origen comunitario, ley y mandamiento colectivo, el rito no es en absoluto exterior a la conciencia, sino que la condiciona, le permite entrar en sí misma y mantenerse despierta. La conserva; prepara su reparación. ¿No habría que pensar que el sentido de la justicia que vive en la conciencia judía —esta maravilla de maravillas— se debe al hecho de que, por siglos, han ayunado los judíos en Kippur, han respetado el Sábado y las prohibiciones sobre alimentos, han esperado al Mesías y han sentido el amor al prójimo como un deber de piedad?

¿Hay que llegar, por este camino, a pensar que el desprecio de la *Mitsvá*⁷ compromete el misterioso sentido judío de la justicia en nosotros, y que, siendo judíos sin vida ritual ni piedad, si aún nos vemos llevados, por efecto de la velocidad acumulada, hacia la justicia incondicional, nada nos garantiza que aún vayamos a vernos movidos en esta dirección por mucho tiempo?

7. *Mitsvá* es el precepto. El plural de esta palabra es *mitsvot*. (N. del T.)

Paso ahora a la Guemará. La idea de que nadie puede obtener de Dios el perdón por una falta cometida para con otro sin haber aplacado antes al ofendido, choca con un versículo de la Biblia. Digamos, de pasada, que a veces las discusiones talmúdicas se presentan como la búsqueda de acuerdo entre una idea y un texto; cuando, tras esta búsqueda, un tanto escolástica y que desanima a los espíritus frívolos pero prontos a la crítica, se disimulan pasos mucho más osados. Sea de ello lo que quiera, Rabí Yosef bar Habo objeta a Rabí Ibhú (quien probablemente pensaba como nuestra Mišná) lo siguiente:

¿Cómo puede decirse que las faltas del hombre para con el otro no le son perdonadas por el Día del Perdón, cuando está escrito (1Sam 2): «Si un hombre ofende a otro, Elohim concilia»?

¡En oposición formal con nuestra Mišná! Si creemos a este versículo bíblico, la ofensa hecha a otro se repara sin más por la gracia de *Elohim*, de Dios, sin previa reconciliación con el hombre ofendido.

A lo que el interlocutor replica: ¿qué quiere decir *Elohim*? ¿Estás seguro de que *Elohim* equivale a Dios? ¡*Elohim* se traduce por juez! La respuesta no carece de base. *Elohim* significa, de manera general, autoridad, poder, y, por consiguiente, muy a menudo, juez. Siendo así, todo se arregla en conformidad con la Mišná: si un hombre comete para con otro hombre una falta, Dios no interviene. ¡Es preciso que entre hombres haga justicia un tribunal terrenal! Hacen falta aún más elementos que la mera reconciliación entre el ofensor y el ofendido: hacen falta la justicia y el juez. Y la sanción. El drama del perdón no implica sólo a dos personajes, sino a tres.

Rabí Yosef bar Habo, sin embargo, no se siente derrotado. Si *Elohim* se traduce por juez, y si la palabra del versículo que acabamos de traducir por «concilia» ha de significar «hace justicia»; si en vez de «Dios concilia» hay que leer «el juez hará justici-

cia», ¿qué haremos con el final del versículo? Este final, en la traducción del rabinato francés, dice: «Si es a Dios mismo a quien ofende (el hombre), ¿quién intercederá por él?» En esta segunda parte del versículo, a Dios ya no se le designa con el término *Elohim*, sino con el Tetragrama, que, desde luego, designa a Dios mismo, y no solamente al Juez; y el término que acabábamos de traducir por «hará —o hace— justicia» se convierte en «intercederá». Si insistimos en leer este final acordándolo con el principio, terminaríamos por comprenderlo así: «Pero si se ofende al mismo Eterno, ¿quién hará justicia?» Traducción absurda, dice el comentarista: ¡como si el Eterno no tuviera servidores capaces de hacer su justicia!

Rabí Yosef bar Habo, a fin de conservarles a todos los términos el mismo sentido a lo largo de todo el versículo, mantiene, pues, su postura, que consiste en prestar a Dios el papel de quien borra la falta del hombre que ha ofendido a un hombre.

Pero la Guemará se niega con decisión a aceptar esta posición. Ésta es la versión que propone:

«Si un hombre comete una falta para con un hombre y *lo aplaca*, Dios perdonará. Pero si la falta se ha cometido para con Dios, ¿quién podrá interceder por él? *Solamente el arrepentimiento y las buenas acciones.*»

La solución consiste en intercalar en el versículo bíblico las palabras en cursiva, para plegarlo al espíritu de la Mišná. ¡No es posible estar menos apegado a la letra y amar más el espíritu! Así que es gravísimo haber ofendido a un hombre. El perdón depende de él. Uno está en sus manos. ¡No hay perdón, como no lo haya pedido el culpable! Es necesario que el culpable reconozca su falta; y es preciso que el ofendido quiera aceptar las súplicas del ofensor. Mejor aún: nadie puede perdonar si el perdón no le ha sido pedido por el ofensor, si el culpable no ha procurado aplacar al ofendido.

Pero Rabí Yosef bar Habo, que sabe tanto de exégesis, ¿va a ser partidario del sentido literal de los versículos? ¿Es que no tiene él también sus segundas? «Si un hombre ofende a otro hombre, *Elohim* perdona, o *Elohim* los arregla entre ellos, o *Elohim* concilia...» ¿No sucede que Rabí Yosef bar Habo piensa, seguramente, que los problemas entre los particulares no conmueven el equilibrio de la creación? ¿Interrumpiríais, por ejemplo, esta sesión porque uno salga de la sala ofendido? ¿Qué es todo esto ante la Eternidad? En el plano superior, en el plano de *Elohim*, en lo absoluto, en el nivel de la historia universal, todo se arreglará. Dentro de cien años no se pensará en nuestros pequeños dolores, en nuestros pequeños líos y nuestras pequeñas ofensas.

Así, pues, Rabí Yosef bar Habo opone a la tesis de la Mišná una tesis apropiada por su naturaleza para seducir a muchos hombres modernos. Esta doctrina severa a propósito de lo subjetivo y particular, de las pequeñas historias privadas, pero exaltadora del exclusivo valor de lo universal, despierta ecos en nuestra alma prendada de la grandeza. Las lágrimas y las risas de los mortales no cuentan mucho; lo que cuenta es la avenencia de las cosas en lo absoluto. Y ved hasta dónde llega finalmente la exégesis de Rabí Yosef bar Habo: la ofensa irreparable es la ofensa hecha a Dios; lo que es grave es atentar contra un principio. Rabí Yosef bar Habo es escéptico acerca de lo individual: cree en lo Universal. Un individuo contra otro es algo que carece de toda importancia; lesionar un principio es lo catastrófico. Si el hombre ofende a Dios, ¿quién podrá arreglar el desorden? No hay una historia que pase sobrevolando la historia; no hay Idea capaz de conciliar al hombre en conflicto con la razón misma.

Contra esta tesis viril, demasiado viril, en la que se perciben anacrónicamente ecos de Hegel, contra esta tesis que pone el orden universal por encima del orden interindividual, es contra la que se levanta el texto de la Guemará. No. El individuo ofen-

dido debe siempre ser aplacado, abordado y consolado individualmente. El perdón de Dios —o el perdón de la historia— no puede ser acordado sin que se respete al individuo. Quizá Dios no sea sino este permanente negarse a una historia que se las compone perfectamente con nuestras lágrimas privadas. La paz no se instala en un mundo sin consolaciones. Al contrario: el acuerdo con Dios, con lo Universal, con el Principio no puede establecerse más que en la privacidad de mi interioridad, y, en cierto sentido, está en mi poder.

Hasta aquí lo que se refiere a la primera parte de mi texto. ¿No guarda relación inmediata con el problema del perdón que plantea la culpabilidad alemana? No estoy seguro de ello.

El siguiente párrafo justifica la gravedad de la ofensa verbal.

Rabí Yitsjak ha dicho: «El que inflige pena a su prójimo, aunque sea de palabra, debe aplacarlo (para ser perdonado)», porque se ha dicho (Prov 6, 1-3): «Hijo mío, si has salido garante de tu prójimo, si has empeñado tu palabra por un extranjero, has caído en el cepo de tus promesas, te has vuelto prisionero de tu palabra. Haz esto, pues, hijo mío, para recobrar tu libertad, ya que has caído en poder del otro. Ve, insiste enérgicamente e importuna a tu prójimo (o a tus prójimos).» [Y la Guemará añade su interpretación de la última frase:] Si tienes dinero, ábrele generosa mano, y, si no, acósale con amigos.

«Insistir enérgicamente» querría decir «abrir el monedero»; «importunar al prójimo», «enviar al ofendido amigos que intercedan». ¡Extraña interpretación! Estamos en general, se diría, en plena incoherencia. El Talmud, en efecto, quiere mostrar la gravedad de la afrenta verbal: por decir una palabra de más a vuestro prójimo sois tan culpables como si le hubierais causado un perjuicio material. No hay perdón antes de haber obtenido el aplacamiento del ofendido. Pero resulta que, para probarlo, se nos cita un pasaje del libro de los Proverbios en el que no se trata de

injurias, sino de dinero. Juan presta dinero a Pablo y tú has garantizado que el préstamo será reembolsado. Quedas, desde luego, prisionero de la palabra que has dado. Pero ¿en qué concierne este principio del derecho comercial a las palabras injuriosas?

A no ser que se nos quiera enseñar la identidad entre la ofensa y la «herida en el bolsillo»...

A no ser que se nos quiera enseñar la esencia de la palabra. ¿Cómo podría herir la palabra si no fuera más que *flatus vocis*, palabras vanas, «nada más que palabrería»? Este recurso a una cita que parece absolutamente ajena al tema y con el que la vincula de lejos únicamente una lectura aparentemente forzada, nos enseña que la palabra, en su esencia original, es un compromiso por nuestro prójimo delante de un tercero: acto por excelencia, institución de la sociedad. La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje.

Ahora entendemos los «contrasentidos» cometidos por la interpretación talmúdica: «insiste enérgicamente e importuna a tu prójimo» significa en principio, claro está, insistencia ante el deudor del que habéis salido garantes, para conseguir que cumpla. Pero ¿qué significa insistir, sino la disposición a pagar del propio bolsillo? Que se cuente en metálico la amplitud del compromiso, que, en cierto sentido, el sacrificio de dinero es el que más cuesta, es una constante del Talmud. Lejos de expresar esto no sé qué sórdido materialismo, denuncia la hipocresía que está oculta en el etéreo espiritualismo de los que poseen. El «insistir ante el deudor» y el «importunar al prójimo» de que habla el libro de los Proverbios son necesarios para la reparación del daño causado al acreedor, si es que esta reparación no ha de quedarse en cosa gratuita o espiritual. No exige menos la ofensa verbal: sin la dura labor de la conciliación de muchas volun-

tades, sin el sacrificio material, la petición de perdón y hasta la humillación moral que comporta se avienen con la abulia y la pereza. Son fáciles los deseos piadosos. El esfuerzo del acto comienza cuando uno se despoja de sus bienes y cuando se movilizan voluntades.

Saquemos una lección general de nuestro comentario: los doctores del Talmud, cuando parece que están peleando unos con otros a golpes de versículo y partiendo pelos en cuatro, están lejos de tales escolásticos ejercicios. La referencia al versículo no tiene por objeto apelar a su autoridad —como imaginan ciertos espíritus inclinados a las conclusiones apresuradas—, sino a un contexto que permite elevar el nivel del debate y percibir el verdadero alcance de los datos de los que extrae su sentido. Al transferir una idea a un clima distinto —que es, por otra parte, su clima original—, se le sacan nuevos *posibles*. Las ideas no se fijan por un procedimiento de conceptualización que apagaría muchas de las chispas que bailan ante la mirada absorta en lo Real. Ya he tenido aquí ocasión de hablar de otro procedimiento, que consiste en respetar esos *posibles*, y que he llamado método paradigmático: las ideas nunca se separan del ejemplo que las sugiere pero que las fija.

Apliquemos esta lección de metodología a lo que sigue. «Ofender de palabra»: se nos acaba de enseñar el peso real de la palabra. Ahora se nos va a decir cuál es el sentido último de toda afrenta. El texto que pasamos a abordar nos enseña que hay que solicitar el perdón del ofendido, pero que queda uno en paz con el que se niega tres veces a conceder su perdón.

... Rav Yosi bar Hanina ha dicho: «El que pide a su prójimo que lo disculpe, no debe solicitárselo más de tres veces», porque está dicho [cuando, después de la muerte de Jacob, los hermanos de José imploran perdón] (Gen 50, 17): «¡Ah, perdona graciosamente la ofensa de tus hermanos y su falta y el mal que te han hecho! Perdona, pues, ahora sus culpas a los servidores del Dios de tu padre...»

En este pasaje habría tres súplicas, o un ritmo ternario que justificaría la tesis de Rav Yosi bar Hanina. Los comentadores discuten si ello está bien fundado. ¿Qué más da? Yo me voy a atener a la opción del versículo. ¿Qué ejemplo de ofensa ha ido a buscar la Biblia para esta circunstancia? La historia de los hermanos que quisieron vender como esclavo a su hermano. Así, la explotación del hombre por el hombre sería el prototipo de la ofensa, imitado por todas las ofensas (incluso las verbales).

Podemos aplicar el mismo método al pasaje comentado ya al principio, en el que se trataba de la falta para con el hombre y para con Dios. «Si un hombre ofende a otro hombre, *Elohim* concilia...; pero si se ha cometido la falta para con Dios...» La frase la dice el sumo sacerdote Helí amonestando a sus hijos. Éstos eran sacerdotes indignos, que seducían a las mujeres que se presentaban en el Tabernáculo y se llevaban una parte excesiva de las ofrendas de los fieles. «Hijos míos —les dice Helí—, dejad de obrar así: si un hombre comete una falta para con un hombre, Dios perdona; pero si se ha cometido la falta para con Dios, ¿quién intercederá?» Ahora bien, la falta de los hijos de Helí parece que se ha cometido para con los hombres. Luego la ofensa hecha a Dios es el abuso de poder al que se entrega el que, precisamente, está encargado de velar por el principio. ¿Quién podrá interceder? ¿Quién puede intervenir? ¿En nombre de qué ley? Los que están al cargo de la aplicación de la Ley la niegan e invierten la escala de valores.

La última parte del texto que comento es, en cierto modo, anecdótica. La he abreviado. He conservado aquí dos de las cuatro anécdotas que se encuentran en la página 87a; he conservado dos para no sobrepasar el tiempo que se me ha concedido. Las historias que se nos relata desarrollan la dialéctica del perdón partiendo de los principios que se acaba de asentar.

«Rav tuvo un día cierto roce con un sacrificador de reses...» El texto no nos dice quién tenía razón y quién no; los comen-

tadores le dan unánimemente la razón a Rav. Pero el sacrificador de reses no vino la víspera de Yom Kippur a pedirle perdón a Rav. Rav pensó entonces que era su deber, en interés del ofensor, suscitar la petición de perdón, y se decidió a presentarse ante el que le había insultado. Hay aquí una inversión de la obligación: es el ofendido quien se preocupa por el perdón del que el ofensor se despreocupa. (En un pasaje que he dejado al margen, el ofendido se dedica a pasearse una y otra vez ante el ofensor para darle ocasión de pedir perdón.) Rav se toma molestias con el fin de provocar una crisis de conciencia en el sacrificador de reses. La tarea no es fácil. Así lo entiende el discípulo de Rav con el que éste se encuentra de camino. El discípulo, Rav Huna, pregunta: «¿Dónde va el maestro? — A reconciliarme con uno.» Y replica Rav Huna, hombre que no se hace ilusiones: «Abbá (nombre familiar de Rav) va a cometer un asesinato.» Rav Huna está convencido de que el sacrificador de reses no se va a inmutar por el paso dado por Rav, el cual no hará sino empeorar la falta del matarife. El exceso de delicadeza se va a convertir en causa de una muerte. Estamos lejos del perdón generosa y soberanamente concedido *urbi et orbi*. El juego de la ofensa y el perdón es un juego peligroso. Pero Rav pasa por alto la advertencia de su alumno. Encuentra al matarife ocupado en su profesión. Está sentado dando golpes con un martillo a la cabeza de una res. Pero levanta los ojos para volver a insultar al que acude humildemente a él. «Vete, Abba, no tengo nada que ver contigo.» La expresión es admirablemente precisa y subraya uno de los aspectos esenciales de la situación: la humanidad está dispuesta en diferentes niveles; está hecha de múltiples mundos cerrados recíprocamente a causa de su desigual altura; los hombres aún no forman una humanidad. Como el matarife se mantiene rigurosamente en su nivel, sigue dando golpes a la cabeza aquella, de la que salta bruscamente un hueso que lo mata. Lo que se nos quiere contar no es, por cierto, un milagro, sino la muerte en el interior de los sistemas en los

que se encierra la humanidad; y esta pureza que puede matar en medio de una humanidad que aún está en diferentes niveles de progreso; y la enormidad de la responsabilidad que asumió Rav por su prematura confianza en la humanidad del Otro.

Paso a la segunda historia. «Rav (el hombre del que se acaba de tratar: este hombre tan delicado y tan peligroso) comentaba un texto ante Rabí (ante el célebre Rabí, el redactor de la Mišná), en la escuela de Rabí. Cuando entró Rav Hiya (era el tío de Rav), retomó el texto desde el principio. Entró Bar Kappara, y volvió a empezar; vino Rav Simón, hijo de Rabí (el hijo del director), y de nuevo recomenzó. (Esto ya era como una charla de parroquia: durante la primera mitad de la sesión van reuniéndose las gentes, y la mitad del acto señala el momento en que empiezan a marcharse.)

Llegó entonces Rav Hanina bar Hama, y Rav dijo: «¿Cuántas veces habrá que volver atrás y repetirse?» No volvió al principio. Esto ofendió a Rav Hanina. Por trece años, la víspera de *Kippur* iba Rav (a pedir perdón) y Rav Hanina no se aplacaba.

Jamás perdonó. Ahí acaba la historia.

¿Será la ofensa más irreparable la que un intelectual le hace a otro? Quizá éste sea uno de los significados del texto. Hay órdenes de cosas en que la ofensa sería irremisible. Lo que quiere decir, sobre todo, que hay órdenes de cosas en que hemos de atenernos a la mayor circunspección. Rav, el justo, no pudo obtener su perdón. Luego más vale —y esto es algo que se dirige contra las facilidades prometidas por la redención graciosa—, más vale, digo, no ofender que buscar después la avenencia. Al lado del célebre texto talmúdico que promete a los arrepentidos lugares a los que ningún justo está admitido, figura otro texto, no menos digno de fe: allá donde están los justos que jamás pecaron no podrá entrar ningún pecador que haya hecho peniten-

cia. Más vale no pecar que hacerse perdonar: verdad ésta primera, verdad necesaria, sin la cual se abre la puerta a todas las perversiones.

Y, sin embargo, cabe plantear algunas preguntas. Y el Talmud las plantea. Acabamos de enterarnos de que el que pide a su prójimo disculparlo de la falta que ha cometido para con él, no debe repetir su solicitud más de tres veces. ¿Por qué suplicó Rav trece veces? Respuesta: para Rav las cosas son muy distintas. Es un ser excepcional. O, si se quiere, es que la situación es excepcional: ha ofendido a su maestro. La ofensa hecha al maestro es diferente de todas las demás ofensas. Pero ¿es que el otro no es siempre, en algún grado, vuestro maestro? Podéis comportaros como Rav. Por otra parte, ¿es que se termina alguna vez de pedir perdón? Nuestras culpas van mostrándonos a medida que hacemos actos de humildad. La búsqueda del perdón no se acaba nunca. Nada está nunca consumado.

Pero ¿cómo pudo ser tan duro Rav Hanina como para negar trece veces el perdón que se le pedía humildemente? Sólo trece veces, porque al decimocuarto Yom Kippur, Rav, no perdonado, se fue a enseñar a Babilonia. Es tanto menos explicable la actitud de Rav Hanina, cuanto que Rabah había enseñado: «Todos los pecados se perdonan al que deja pasar su derecho». En efecto, el que deja pasar su derecho sin hacerlo valer se comporta como si no tuviera más que deberes y como si la caridad bien entendida comenzara y acabara no por sí mismo, sino por el otro. La intransigencia de Rav Hanina, ¿acaso no ponía a Rav en la posición de aquel a quien le son perdonados todos los pecados?

La explicación que da la Guemará de la conducta de Rav Hanina me pone en dificultades: Rabí Hanina tuvo un sueño en el que Rav aparecía colgado de una palmera; ahora bien, todos los que así aparecen en sueños están destinados a la soberanía. Rav Hanina pudo vislumbrar la próxima soberanía de Rav, o sea su acceso al rango de jefe de escuela (¿hay para un judío otra

soberanía?). Por esto es por lo que Rav Hanina adivinó que Rav le sucedería, y prefirió hacerlo marchar. ¡Una historia banal!

Lo cual es absurdo. Hay que entender nuestro texto de otra manera. Me ha costado mucho conseguirlo. He consultado con mis amigos las dificultades. El Talmud pide discurso y sociedad. ¡Ay del autodidacto! Claro que también hay que recibir ayuda de la suerte y encontrar interlocutores inteligentes. Le hablé precisamente de mi decepción a una joven poetisa judía, la señora Atlan. La solución que ella propone es que, una vez que se trata de sueños, se trata de psicoanálisis y de inconsciente. Evidentemente, de psicoanálisis *avant la lettre*: el Talmud —espíritu que lucha con la letra— no habría podido llevar adelante su lucha si no fuera toda la sabiduría del mundo *avant la lettre*. Pero ¿de qué se trata en esta historia que nos pone en aprietos? Rav reconoce su falta y pide perdón a Hanina. El ofendido puede conceder el perdón cuando el ofensor se ha concienciado de su culpa. Primera dificultad: la buena voluntad del ofendido. De ella no nos cabe duda, siendo cual es la personalidad de Rav Hanina. ¿Por qué se muestra intratable? Y es que hay otra dificultad: ¿es capaz el ofensor de medir la extensión de sus culpas? ¿Sabemos hasta dónde llega nuestra mala voluntad? Pero, entonces, ¿tenemos de veras el poder de pedir perdón? Rav pensaba, sin duda, que había estado demasiado impulsivo al negarse a recomenzar la lectura de su texto cuando Rav Hanina bar Hama, su maestro, entró en la escuela. Ahora bien, Rav Hanina sabe gracias a un sueño más de lo que sabe el propio Rav acerca de sí mismo. El sueño revelaba las ambiciones secretas de Rav, más allá del gesto inofensivo que había originado el incidente. Rav deseaba, sin saberlo, el lugar de su maestro; por esto Rav Hanina no pudo perdonar. ¿Cómo perdonar, si el ofensor, ignorante de sus pensamientos profundos, no puede pedir perdón? Desde que entráis en la vía de las ofensas, quizá entráis en un camino sin salida. Dos condiciones para el perdón: la buena voluntad del ofendido y la plena conciencia del ofensor. Pero el ofensor

es esencialmente inconsciente: la agresividad del ofensor es, quizá, su misma inconsciencia. La agresión es la inatención por excelencia. El perdón sería, por esencia, imposible. Agradezco a mi joven Diótima haberme guiado bien —aun cuando el sueño revelador no estaba, en nuestra historia, soñado por el paciente—.

Pero quizá haya en todo esto algo enteramente distinto. En rigor, puede perdonarse al que ha hablado sin conciencia; pero es muy difícil perdonar a Rav, que era plenamente consciente y se hallaba rumbo a un gran destino, revelado proféticamente a su maestro. Se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger. Si Hanina no podía perdonar a Rav, que era justo y humano, porque era también el genial Rav, aún menos puede perdonarse a Heidegger. Y heme aquí devuelto a la actualidad, a las tentativas nuevas de disculpar a Heidegger, de borrar su responsabilidad; tentativas que no cesan y que se hallan, hay que confesarlo, en el origen del presente coloquio.

Y esto es todo, por lo que hace a la página del tratado *Yoma*. Pero ya que todavía me concedéis unos minutos, voy a poner en relación con esta página, en la que no se hablaba de asesinatos, sino de ofensas verbales, una situación más trágica, en la que el perdón se obtiene a un precio más alto, si es que aún cabe obtenerlo.

No figura este año, en efecto, en el programa del coloquio —y yo lo siento mucho— el habitual comentario de la Biblia por André Neher. Sé que con esta parte final de mi exposición, consagrada a la Biblia, no voy a llenar esta laguna, sino que haré que aún se la note más. Pero, por lo menos, relacionaré mi comentario con el tema principal de este encuentro: los problemas que nos plantean las relaciones con los alemanes y con Alemania.

El capítulo XXI del segundo libro de Samuel cuenta que

hubo tres años de hambre en los tiempos del rey David. El rey le preguntó al Eterno, y supo así que «esto es por causa de Saúl y de esta ciudad de sangre, y porque mató a los gabaonitas». Un versículo misterioso como un oráculo. Los gabaonitas eran una población cananea de la que se habla en el libro de Josué. Salvaron en aquella ocasión la vida porque se presentaron a los conquistadores de la Tierra Prometida vestidos de falsos harapos y como si fueran oriundos de un país lejano y no cananeo. Con esta estratagema consiguieron un juramento de alianza. La estratagema fue descubierta, y se les redujo a la condición de aguadores y leñadores. Así se respetó el juramento; pero el viejo texto bíblico no cuenta ninguna violencia que hubieran de sufrir estos hombres de parte de Saúl. El nuestro dice misteriosamente: «Saúl, en su celo por Israel, procuró afligirlos». Es verdad que, mil años después, el Talmud nos explica las culpas de Saúl. Pero, sin esperar tanto, David hace venir a los gabaonitas para oír sus quejas, que se refirieron a que el rey Saúl les había hecho imposible la presencia en la tierra de Israel, que los había perseguido y había intentado exterminarlos. No quieren oro ni plata. Nada de reparaciones. Ningún odio hacia los hijos de Israel. Pero que se les entregue a siete descendientes de Saúl. Los matarán clavándolos a la roca en la Montaña de Saúl. Y David respondió: Os los daré.

El libro de Samuel sigue contando que David fue a coger a Ritspá, hija de Ayyá, concubina de Saúl, dos de sus hijos; y que fue luego a coger cinco hijos a Mical, hija de Saúl (había sido su propia mujer, pero Saúl, durante la desgracia y el exilio de David, la había vuelto a casar. La dificultad está en saber cómo podía tener cinco hijos, pero lo esencial es que los tenía.) De Mefibóshet, hijo de Jonatán, tuvo David piedad. Los siete desgraciados príncipes, entregados a los gabaonitas, fueron clavados a la pared de la roca. Pero Ritspá, hija de Ayyá, se quedó junto a los cadáveres desde la estación de las primicias de la cebada (desde el día siguiente a la Pascua) hasta las primeras lluvias

(el tiempo de la fiesta de los Tabernáculos). Cada atardecer cubría con saco los cuerpos de los torturados, protegiéndolos de los pájaros del cielo y las bestias de los campos...

Admirad la salvaje grandeza de un texto cuya extrema tensión no reproduce bien mi resumen. Su tema es claro: se trata de una exigencia del talión, que trae consigo la efusión de sangre, se quiera o no. Y no hay duda de que la grandeza de lo que llamamos Antiguo Testamento consiste en permanecer siendo sensible a la sangre vertida, en no poder negar justicia a quien pide venganza, en experimentar horror por el perdón que se concede por procuración, cuando es únicamente a la víctima a la que corresponde el derecho de perdonar. Pero ved lo que dice el Talmud (tratado *Yebamot*, 58b - 59a):

David no habría esperado tres años para investigar las razones del hambre que hería a su país. Pensó primero que la causa de la desgracia estaba en la corrupción de los hombres. ¿Castigaba el hambre la idolatría? Pero no se halló culto extranjero en Israel. ¿Era un castigo del desenfreno? No había en todo el país ni siquiera una mujer de mala vida. Se pasó entonces a suponer que había en Israel —cosa que parece ser tan grave como la idolatría y el desenfreno, aunque más secreta— gentes que prometían y no cumplían: hermosos discursos sin actos, comités de acogida sin acogida. Pero, por lo visto, no se encontraron tales comités de acogida en Israel.

Entonces David se dijo: la desgracia no depende de las costumbres; debe de haber una culpa política, una injusticia que no depende de ningún particular. El rey le pregunta a Dios y obtiene una respuesta doble. El misterioso versículo sobre la culpa de Saúl denunciaría dos injusticias aún no reparadas: una culpa para con los gabaonitas exterminados por Saúl; y una culpa cometida con Saúl, a quien no le había sido concedida sepultura real. Sus huesos no fueron enterrados con los honores que se debían al rango de rey.

Pero el Talmud también conoce la culpa de Saúl contra los

gabaonitas, cuya huella buscamos en vano en la Biblia. Habría sido indirecta: al ejecutar a los sacerdotes de la ciudad de Nov, Saúl habría dejado sin subsistencias a los gabaonitas que les servían. El Midrás pretende que el crimen de exterminio empieza antes de los asesinatos: que la opresión y el desarraigo económico señalan ya sus comienzos; que las Leyes de Nuremberg contienen ya en germen los horrores de los campos de exterminio y la «solución final». Pero también pretende que no hay culpa que borre el mérito: hay a la vez una queja contra Saúl y el recuerdo de sus derechos. Los méritos y las culpas no entran en una anónima contabilidad en la que se anulan mutuamente o se suman. Existen como personales, o sea inconmensurables, y cada uno exige su propia liquidación.

¿Cómo pudo David dejar que se librara Mefibóshet? ¿Es que la piedad no lleva a hacer excepciones, a lo arbitrario, a la injusticia? El Talmud nos tranquiliza: David no fue parcial a la hora de escoger a las víctimas. Fue el Arca Santa la que separó, entre los descendientes de Saúl, a los hijos culpables de los inocentes. Un principio objetivo. ¿Qué se hace entonces de la piedad de David, que, sin embargo, menciona el texto bíblico? Fue una oración para salvar a Mefibóshet. Generalicemos este texto piadoso: reconocer la prioridad de lo objetivo no excluye que las personas desempeñen un papel: no hay corazón sin razón, y no hay razón sin corazón.

Segunda pregunta: ¿hay derecho a castigar a los hijos por la culpa de los padres? Respuesta: vale más que se estropee una letra de la Torá, que no que se profane el nombre del Eterno.

Castigar a los hijos por las culpas de los padres es menos horrible que tolerar la impunidad cuando el extranjero ha sido ofendido. Que lo sepan cuantos pasan: en Israel los príncipes mueren con una muerte espantosa porque los extranjeros fueron ofendidos por el soberano. El respeto al extranjero y la santificación del nombre del Eterno forman una extraña ecuación. Y todo lo demás es letra muerta. Todo el resto es literatura. La

búsqueda del espíritu más allá de la letra es el judaísmo mismo. No hemos esperado para esto hasta los evangelios.

Última pregunta: ¿cómo se pudo exponer, contra la prohibición formal de la Torá, tantos meses unos cadáveres humanos y profanar así la imagen de Dios de la que son portadores? La respuesta es la misma: «Vale más que se estropee una letra de la Ley, que no que el nombre de Dios sea profanado». Se respeta mejor la imagen de Dios en la justicia que se hace al extranjero que en los símbolos. Prima el universalismo sobre la letra particularista del texto; o, más exactamente, hace estallar la letra, ya que dormía, explosivo, en esta letra.

He aquí, pues, un texto bíblico que el Midrás espiritualiza e interioriza, pero conservándolo en su potencia insólita y en su dura verdad. A una víctima que clama justicia, incluso si esta justicia es cruel, no sabría David resistirle. Al que exige «vida por vida», David le contesta: «los daré». Y, sin embargo, la Guemará enseña más. Un versículo (21,2) del texto nos indica, a título de simple información histórica, según parece: «los gabaonitas no formaban parte de los hijos de Israel, sino del resto de los amorreos...» A este versículo preliminar la Guemará le da el sentido de una sentencia. Es David quien habría excluido a los gabaonitas de la comunidad de Israel y los habría relegado entre los amorreos. Para pertenecer a Israel hay que ser humilde (situar a algo o a alguien por encima de uno mismo); hay que conocer la piedad y ser capaz de actos gratuitos. Los gabaonitas se excluyeron de Israel.

¿Qué diferencia estableceremos entre piedad y acción generosa? ¿No se presuponen mutuamente? Cabe dudar de que sea así. Hay corazones que no se abren hasta que el prójimo corre peligro de muerte; como hay generosidades que rechazan a los hombres que han caído hasta el nivel de animales acorralados. Aprendimos estas distinciones en la Ocupación, como asimismo

conocimos almas llenas de humildad, de piedad y de generosidad: almas de Israel más allá de Israel. Los gabaonitas, que carecían de piedad, se colocaron fuera de Israel.

Cabe aún entender de una manera más precisa los tres signos por los que se reconoce a Israel. A la humildad se añaden el sentido de la justicia y el impulso de bondad gratuita. Pero la justicia estricta, aunque vaya flanqueada de bondad gratuita y de humildad, no basta para hacer de alguien un judío. Es necesario que la propia justicia vaya ya mezclada con bondad; y esta mezcla es lo que quiere decir la palabra *Rahamim*,⁸ que hemos traducido malamente por piedad. Se trata de esa forma especial de piedad que va dirigida al que sufre los rigores de la Ley. Esta piedad fue, indudablemente, lo que faltó a los gabaonitas.

Tengo la impresión de que he tocado el tema evocado por el señor Jankélévitch en la apertura de este coloquio, aunque nadie de esta sala haya pedido que se clave a una roca a los descendientes de nuestros verdugos. El Talmud nos enseña que no puede obligarse al perdón a los hombres que exigen la justicia del talión. Nos enseña que Israel no disputa a los demás este derecho imprescriptible. Pero, sobre todo, nos enseña que, si bien Israel reconoce este derecho, no lo demanda para sí: que ser de Israel es no reivindicarlo.

Y lo que queda también, tras esta sombría visión de la condición humana y de la misma Justicia, lo que se eleva por encima de la crueldad inherente al orden racional (y quizá, sencillamente, al Orden), es la imagen de esa mujer, de esa madre, de esta *Ritspá bat Ayyá* que por seis meses monta guardia junto a los cadáveres de sus hijos, mezclados con los cadáveres de quienes no son sus hijos, para preservar de los pájaros del cielo y de las bestias de los campos a las víctimas de la implacable justicia de los hombres y de Dios. Lo que queda después de tanta sangre

8. Literalmente, el seno materno, las entrañas. (N. del T.)

y de las lágrimas vertidas en nombre de principios inmortales, es la abnegación individual, que, entre los saltos dialécticos de la justicia y todos sus contradictorios virajes, encuentra sin vacilar un camino derecho y seguro.