

Hermenéutica y Filosofía en Ricoeur y Levinas*

Michael Maidan (Miami, FL)

I.

Escrito está: "En el principio era la palabra"...Aquí me detengo ya perplejo ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor mas elevado a la palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu – Escrito está: "En el principio era el sentido" Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite ¿Es el pensamiento el que todo obra o crea? Debiera estar así: "En el principio era la fuerza"...Pero también esta vez en tanto que esto consigne por escrito, algo me advierte ya que no me atengo a ello. El espíritu acude a mi auxilio. De improviso veo la solución y escribo confiado: En el principio era la Acción
Goethe, Fausto

Desde sus orígenes griegos la filosofía privilegió al conocimiento como vía de acceso y modo de producción de una imagen bien ordenada de la realidad. En ciertas épocas la filosofía reconoció la existencia de una realidad supernatural que la razón humana solo podía vislumbrar en forma parcial, y de la cual solamente la fe y la revelación podían dar cuenta cabal. Pero esta renuncia fue táctica, puesto que a cambio de la misma quedó siempre implícito que en lo que realmente contaba, en el dominio de la realidad

(*) Versión revisada de la conferencia presentada en las II Jornadas Académicas de Integración Curricular, organizadas por La Fundación Auge (Mendoza) y el Centro Internacional de Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía, Universidad Hebrea de Jerusalem (Mendoza, Agosto 1999). Esta versión se benefició de los comentarios de su organizador, Dr. Leonardo Senkman, y de mi benévolo referente, Prof. Shalom Rosemberg, ambos de la Universidad Hebrea de Jerusalem. También quiero agradecer a los participantes en la discusión, y en particular a Ricardo Forster, Alejandro Kaufman y Diego Tatian. Por fin, quiero agradecer aquí los comentarios críticos del Prof. Oded Balaban, de la universidad de Haifa, cuya amistad no empaña su sentido crítico. Por supuesto de las posiciones aquí expresadas soy el único responsable.

natural, la razón era dueña y señora absoluta. Mas aún, en la medida en que la religión quiso sistematizar creencias y prácticas, no tuvo más remedio que aliarse con la razón. y tomar de esta en préstamo armas y equipajes.

A partir de la modernidad, el prestigio de la razón se acrecentó en la medida en que las ciencias naturales, aliadas de la filosofía, demostraron su superioridad, no sólo para desarrollar una explicación sistemática de la realidad, sino también para transformarla en formas hasta aquel momento inimaginables.

Pero, al mismo tiempo que se consolidaba su dominio, surgen las primeras dudas sobre el carácter absoluto de la razón teórica. La pregunta de Fausto, y su incapacidad de decidirse por una de las diversas posibilidades de traducir el logos, sea esta palabra, sentido, fuerza o acto, vuelve a plantearse en la crisis del pensamiento filosófico de comienzos del siglo XX. El síntoma mas evidente de esta crisis es el sentimiento, común a pensadores de diferentes escuelas, que la modernidad y el pensamiento científico que la caracteriza han avanzado sin haber establecido los cimientos y fundamentos necesarios para consolidar su obra y proseguir ésta con paso seguro.

Entre las respuestas que diversas escuelas procuraron ofrecer al problema del fundamento del conocimiento, nos interesa en este contexto destacar la influencia de la filosofía fenomenológica fundada por Edmund Husserl. Según Husserl, el problema de la modernidad es una crisis de

fundamentos, crisis que hay que superar mediante un estudio radical del núcleo de la modernidad, es decir, del conocimiento científico físico-matemático y por extensión del conocimiento en general. En sus conferencias parisinas, Husserl describe esta situación en estos términos: 'El estado de división en que se encuentra actualmente la filosofía, la actividad desordenada que ella manifiesta debe hacernos reflexionar. Desde el punto de vista de la unidad científica, la filosofía occidental está, desde mediados del siglo XIX, en un estado de decadencia manifiesta con relación a los períodos previos. La unidad ha desaparecido totalmente: en la determinación del objetivo, en la presentación de los problemas y en el método. En los comienzos de la época moderna la fe religiosa se transforma en una convención exterior, y una nueva fe tomó y levantó la humanidad espiritual: la fe en una filosofía, en una ciencia autónoma. De allí en mas la cultura humana debería ser guiada e iluminada por opiniones científicas y por lo tanto, reformada y transformada en una cultura nueva y autónoma'¹.

Para Husserl la crisis de la modernidad es una crisis del pensamiento, y la crisis del pensamiento es una crisis de fundamentos. Por lo tanto, el remedio consiste en poner en evidencia, mediante una exploración radical, los orígenes y principios del pensamiento. Esta exploración se asemeja al acto fundador de Descartes. Explorar la razón es explorar los actos intencionales que la constituyen, y los actos intencionales son explorados en

su objeto o contenido, en un régimen estricto de suspensión de toda valoración de los mismos.

Así Husserl espera llegar a una reconstrucción sistemática de la razón, y a reforzar de esta forma sus cimientos, volviéndola así apta no solamente para proseguir con la tarea de investigar y explicar la realidad, sino en particular, en su nueva tarea, como única garantía de un horizonte de sentido para el hombre moderno. En realidad, más bien ésta última que la primera.

Solamente en circunstancias excepcionales la crisis epistemológica afectó realmente la productividad de las ciencias y la tecnología. Esta parece depender solamente en términos muy generales de la aceptación general de los principios abstractos que pueden ser deducidos de las teorías científicas y de la práctica de los investigadores científicos.

Para los continuadores de Husserl, sin embargo, no estaba tan claro que la crisis de la modernidad y de la razón pudiera resolverse dentro del círculo de la misma razón, como lo pretende la interpretación idealista de Husserl de su propia filosofía. Se puede pensar en la evolución del pensamiento fenomenológico como una obra de restauración, en la cual, en medio de los trabajos, los arquitectos caen en cuenta que el edificio parece estar más débil de lo que parecía, y requerir una refacción más radical ².

Las obras de Ricoeur y de Levinas pueden ser interpretadas como desafíos a la interpretación idealista de la fenomenología. En el caso de Ricoeur nos encontramos con una demanda a incorporar la teoría de la

interpretación al seno de la reflexión filosófica. En el caso de Levinas, nos encontramos con una posición más compleja, que por un lado, otorga un valor importante a la interpretación, pero entendida como dominio separado de la filosofía. Levinas quiere mostrar, por la vía misma de la fenomenología y con sus propias herramientas conceptuales, la prioridad de la ética sobre el conocimiento.

De esta forma, estos dos pensadores, que se iniciaron a la filosofía en una misma dirección general, y que han mantenido a lo largo de sus respectivas obras preocupaciones filosóficas y extra-filosóficas muy similares, han desarrollado dos respuestas excluyentes a un común diagnóstico de las limitaciones de la fenomenología en su interpretación Husserliana.

II.

Paul Ricoeur ha dedicado numerosas intervenciones a reflexionar sobre el sentido de su obra, y en particular, sobre la legitimidad de otorgar a la teoría de la interpretación o hermenéutica un papel central en la reflexión filosófica. A los efectos de nuestra exposición, vamos a concentrarnos en un trabajo relativamente reciente, publicado originalmente en 1983, es decir, en el momento en que Ricoeur está concluyendo el desarrollo de su teoría de la temporalidad narrativa. Vamos a leer este texto a partir de la pregunta, que Ricoeur mismo formuló 20 años antes: 'cómo puede articularse una reflexión filosófica con una hermenéutica de los símbolos'³. A esta pregunta

podemos dividirla en tres problemas, que vamos a formular así: (a) que significa 'reflexión filosófica' en este contexto; (b) qué debemos entender por hermenéutica; (c) cómo pueden legítimamente articularse estos dos dominios.

(a) Por reflexión filosófica entiende Ricoeur básicamente la tradición que tomando su origen en el cogito cartesiano, y pasando por Kant y por sus continuadores franceses, plantea que el problema más radical de la filosofía es la comprensión de sí mismo, es decir, de 'sí mismo' como el sujeto de las operaciones de conocimiento, de volición, de valoración, etc. La reflexión constituye un 'retorno a sí' mediante el cual 'un sujeto recobra...el principio unificador de las operaciones en las cuales se dispersa y se olvida como sujeto'⁴. A Esta idea de filosofía en tanto que reflexión, cuyo representante contemporáneo más importante es la fenomenología de Husserl, está asociada la idea de una transparencia absoluta, de una perfecta coincidencia de sí con sí mismo, que haría de la 'conciencia de sí' un saber indubitable (incorregible, como se dice en filosofía analítica) y en tanto que tal, más fundamental que cualquier saber positivo.

La idea fundamental de la fenomenología es la caracterización de la conciencia por la intencionalidad, es decir, interpreta Ricoeur, la prioridad de la 'conciencia de algo' frente a la 'conciencia de sí'. Prosiguiendo con esta línea de pensamiento, Ricoeur quiere mostrarnos que existe una contradicción inherente a la fenomenología, entre la promesa de auto-

fundación en la certeza de la inmanencia, y la constatación práctica que cualquier análisis concreto de un objeto nos muestra que cada constitución de objeto nos refiere siempre a un nivel precedente de síntesis preexistentes. El ideal de absoluta transparencia parecería convertirse en la búsqueda de un Edén filosófico, y como tal, ilusorio como un espejismo.

(b) La hermenéutica y la reflexión filosófica son dos tradiciones originalmente separadas. La hermenéutica no tiene su origen en la filosofía sino en la síntesis entre exégesis bíblica, filología clásica y jurisprudencia. Esta síntesis de disciplinas técnicamente diferentes, o como las llama en otro texto Ricoeur, 'hermenéuticas regionales', en una teoría general de la interpretación es una revolución Copernicana, en la cual el foco pasa a ser, no más el sentido de tal o cual texto, sino la pregunta: ¿qué significa comprender?

La constitución de la hermenéutica en una teoría general de la interpretación ocurre en el contexto de una problemática fundante de las así llamadas ciencias humanas o ciencias del espíritu. Se trata de mostrar lo que disciplinas como la historia, la crítica literaria, la filología, etc., pueden de propio. La hermenéutica postula que lo propio de las ciencias del hombre es la interpretación, en oposición a las ciencias naturales, cuyo paradigma sería la explicación.

(c) Según Ricoeur el desarrollo de una hermenéutica de inspiración fenomenológica por Heidegger, Gadamer, y eventualmente Ricoeur, no es un

movimiento foráneo a la inquietud propia de la fenomenología y la de filosofía de la reflexión en general. En este sentido Ricoeur señala que si bien la reflexión filosófica pretende encontrar al origen del sentido en la inmanencia de la conciencia, podemos ver tanto del lado de la hermenéutica clásica como de la fenomenología un acercamiento mutuo. Así, Dilthey adoptaría en sus obras tardías la concepción, originalmente desarrollada por Frege y Husserl, del 'sentido' no como un contenido mental sino como un objeto ideal que puede ser identificado y re-identificado, por diferentes individuos, en diferentes momentos, como un mismo objeto ⁵. También del lado de la fenomenología de Husserl se pueden detectar argumentos que pone en juego una teoría de la interpretación, como por ejemplo en los análisis de Husserl sobre la 'constitución del otro' en la 5ta Meditación Cartesiana, o el uso del concepto de 'Mundo de la Vida' en la Crisis.

Pero, más allá de estas coincidencias, ciertamente muy parciales, una conexión entre una filosofía de la conciencia intencional y una disciplina de la interpretación de textos aparece cuando, dejando de lado el sentido estricto de interpretación o comprensión, caemos en cuenta que 'comprensión' (Verstehen) no es una disciplina técnica que se ejerce en horario de oficina, cuando nos inclinamos sobre textos filosóficos, históricos, literarios, etc., de los que tratamos de destilar un sentido que creemos entrever en ellos. Por el contrario, y esto según Ricoeur se lo debemos a Heidegger, comprender es 'la respuesta de un ser arrojado al mundo que se orienta proyectando sus

posibles los mas propios' ⁶ . La interpretación, en el sentido técnico de la interpretación de textos no es sino el desarrollo de este comprender ontológico. Incluso la relación sujeto-objeto, que Husserl no supera, se subordina a una pertenencia más primitiva que toda relación de conocimiento.

A partir de esta concepción ampliada de la comprensión Ricoeur rechaza toda tentación de una comprensión inmediata de si. Toda 'comprensión de si' tiene que proceder por vía de la interpretación de signos, símbolos y textos ⁷.

Por interpretación por la vía de los signos entiende Ricoeur que toda interpretación está necesariamente mediatizada por el lenguaje. Aun las formas más elementales, como el deseo, tienen un carácter lingüístico. El signo se carga en ocasiones de un doble sentido, en las que un sentido aparente arrastra un segundo sentido oculto. El signo así se convierte en símbolo. Algunos de estos símbolos tienen un carácter casi universal, mientras que otros proceden de un creador individual. Pero la interpretación de los símbolos no parece ser la escala adecuada para una hermenéutica general, como lo había pensado Ricoeur originalmente. Por un lado, el simbolismo tradicional no despliega la pluralidad de sus significados sino en un contexto, es decir, al nivel de un texto. Por otro lado, el símbolo puede dar lugar a interpretaciones concurrentes y hasta totalmente opuestas, ya sea que tratemos de interpretarlo por el lado de su sentido literal, de sus

orígenes inconscientes o de sus motivaciones sociales, o por otro lado, por el lado de potencia de sus múltiples significados. Así tenemos por un lado una hermenéutica que Ricoeur llama 'negativa', que busca desenmascarar las fuerzas ocultas e inconfesables que se disimulan en el símbolo, y otra hermenéutica, que Ricoeur llama 'positiva', que recupera o recolecta los sentidos más ricos, más elevados, más espirituales del signo. La existencia de estos dos tipos de hermenéutica no es arbitraria. En su dualidad y en su necesidad reflejan la dualidad del símbolo. El intento de mostrar que estos dos tipos de hermenéutica constituyen momentos necesarios de la interpretación ha sido una de las contribuciones centrales de Ricoeur al desarrollo de la hermenéutica, especialmente en el periodo que precede a sus investigaciones sobre la metáfora y la teoría narrativa.

En fin, en el texto, el discurso se independiza de las intenciones del locutor, de su recepción por los auditores originales, y de las condiciones económicas, sociales y políticas de su producción. El trabajo de la interpretación de textos está constituido por una dialéctica de la comprensión y la explicación – términos que recubren los conceptos de hermenéutica positiva y negativa que ya hemos introducido – o en otros términos, la tarea de la hermenéutica es:

'Buscar en el texto mismo, de una parte, la dinámica interna que preside a la estructuración de la obra, y de otra parte, a la

potencia de la obra a proyectarse fuera de si misma y engendrar un mundo que sería propiamente la cosa del texto' ⁸.

Ricoeur rechaza, por un lado, la pretensión a una comprensión inmediata, intuitiva del texto. Toda comprensión del texto requiere un estudio de su estructura interna, y podríamos agregar, de las disciplinas críticas (filología, estructuralismo, psicoanálisis, teoría de la ideología, y en general, todo estudio que trata de reducir un texto a las condiciones de su génesis). Al mismo tiempo rechaza de plano la reducción del sentido a la génesis. Es hermanando ambas orientaciones que podemos llegar a develar el sentido que el texto proyecta. Esta actitud tiene además, según Ricoeur, la ventaja de permitir un dialogo fructífero entre la filosofía y las ciencias humanas.

Prosiguiendo este movimiento, Ricoeur va a desarrollar ulteriormente una teoría de la función narrativa, que culminará en su ultimo gran libro, Soi-même comme un autre, donde el modelo de la función narrativa es utilizado para dilucidar el concepto de identidad personal, en un texto donde Ricoeur dialoga críticamente con la filosofía analítica, tratando de aunar lo mejor de las tradiciones continentales y anglosajonas. Pero no nos es necesario proseguir su pensamiento hasta ese punto. Nos interesa solo mostrar como entiende Ricoeur que una hermenéutica o teoría de la interpretación puede ser reclutada para superar las aporías de una filosofía fenomenológica que según su diagnóstico esta irremediabilmente extraviada en el espejismo de la auto-fundación.

III.

El dominio de la interpretación y el dominio del pensamiento filosófico aparecen netamente separados en Levinas. Aparentemente contribuye a ello el hecho que en el caso de Levinas la hermenéutica o interpretación se presenta exclusivamente aplicada a textos clásicos del judaísmo, y en particular, del Talmud. El problema se complica así, porque el eje filosofía/interpretación tiende a confundirse con el eje universal/confesional. Respecto de este último Levinas es enfáticamente claro:

yo hago siempre en mis escritos una clara distinción entre textos filosóficos y textos confesionales...Jamás, por ejemplo, traeré un versículo bíblico o talmúdico en alguno de mis textos filosóficos, para tratar de probar un argumento fenomenológico⁹.

En este punto, coinciden completamente Levinas y Ricoeur. Y sin embargo, sus posiciones acerca de la relación entre interpretación y filosofía son exactamente opuestas. Mientras que Ricoeur propone 'injertar' la interpretación en la reflexión filosófica, Levinas propugna un divorcio total entre ambas. Según Levinas, lo que caracteriza la filosofía es un modo 'específicamente griego' de pensar y hablar, que constituye el fundamento del pensamiento Occidental. Este modo de pensar es un horizonte infranqueable y necesario. Nada mas lejano del pensamiento de Levinas que una condena unilateral de la tecnología y la ciencia que constituyen la

prolongación del 'modo griego'. Sin desconocer los peligros que estas comportan, Levinas las saluda así:

La ciencia y las posibilidades de la técnica son las primeras condiciones que permitan asegurar en los hechos el respeto de los derechos del hombre. El desarrollo de las técnicas gracias a la expansión del saber a través del cual la humanidad europea marchaba a su modernidad, es probablemente, en sí, la modalidad esencial bajo la cual el pensamiento de los derechos del hombre...se inscribe o se exige como base de toda legislación humana¹⁰.

Esta es una disciplina racional, nacida en Europa, pero cuyo valor es universal.

Nada es más comprensible a los hombres que la civilización occidental en sus matemáticas, sus técnicas, su ateísmo o su secularización...valores occidentales absolutamente exportables¹¹.

Levinas, a diferencia de Ricoeur, no desarrolló en forma sistemática una teoría de la interpretación o hermenéutica. Sus observaciones, generalmente relacionadas con ejercicios concretos de interpretación, vienen a preparar al lector o al auditor, mas que a ofrecer un estudio sistemático. Más aún, éstas se refieren exclusivamente a la interpretación de textos de la

Biblia y del Talmud, y no pretenden ser una teoría general de la interpretación. Aunque alguna de sus observaciones evocan el pensamiento de autores contemporáneos sobre estos temas, Levinas no se refiere a ellos explícitamente, a excepción de Ricoeur, a quien nombra en varias oportunidades en el contexto de la discusión con el estructuralismo.

a) Rechazo del método histórico-crítico: Levinas rechaza, o limita estrictamente, el uso de los métodos histórico-críticos en la lectura de los textos sacros. Dentro de esta categoría Levinas incluya todas las disciplinas que Ricoeur clasifica como 'hermenéutica negativa', comenzando por la filología, el criticismo bíblico, y todos los otros métodos reductivos que reducen el sentido de un texto a su génesis (sicoanálisis, estructuralismo, marxismo, etc.). Para Levinas, el sentido es todo, la génesis, nada.

b) Igualmente rechaza la mera interpretación edificante, homilética, moralizante. Esta puede tener su lugar en el contexto del culto, pero no caracteriza la lectura talmúdica del texto bíblico, ni la lectura que Levinas quiere presentarnos del texto talmúdico.

c) Según Levinas, el Talmud es mucho más que un mero 'comentario' de la Biblia. El Talmud, y en general la literatura rabínica de la cual el Talmud constituye una transcripción y compilación parcial, son la verdadera base del judaísmo. En una fórmula lapidaria, Levinas resume su punto de vista así: 'el judaísmo, es la Biblia y el Talmud a través de Rashi'¹². Rashi es un comentarista medieval de la Biblia y el Talmud en el siglo XI de nuestra

era, cuyo comentario forma parte de la edición clásica del Talmud. Levinas es consciente de la magnitud y la gravedad de su aseveración, y agrega inmediatamente: esto no es una exageración (boutade). Por eso mismo Levinas critica a Martin Buber, a quien reprocha haber centrado sus escritos ya sea en la Biblia, o en el Hasidismo, desconociendo la importancia del Talmud ¹³.

d) No solamente el Talmud es el Judaísmo, sino que el Talmud no pertenece a nuestro pasado sino a nuestro presente, a la historia moderna del Judaísmo. La contemporaneidad del Talmud esta basada en una continuidad interpretativa, que se extiende como un puente y nos enlaza directamente, por el intermedio de una yuxtaposición de comentarios, y comentarios de comentarios.

e) Los objetos del comentario talmúdico y de la reflexión judía hasta nuestros días constituyen 'signos perfectos', signos que tienen el privilegio de revelar el mismo sentido o nuevos aspectos del mismo sentido, preservando una capacidad inesperada para renovar su significado¹⁴. Levinas compara la relación entre las Escrituras y su comentario a las cuerdas de un violín tendidas sobre su caja de resonancia ¹⁵. El sentido del texto no es producido por el comentario. Pero el comentario amplifica y concentra el sonido potencialmente dormido en las cuerdas. Si bien la metáfora puede prestarse a diversas interpretaciones, el sentido que Levinas le presta es

realista. El texto sacro contiene en si las posibilidades que el comentario pone en evidencia.

f) Esta tradición es posible por el carácter pluralista del comentario. El Talmud está formado por una miríada de voces, opiniones, puntos de vista divergentes, que el texto recoge en su heterogeneidad. Sólo en materia de preceptos rituales (Ley=halacha) hay toma de decisiones, y éstas son obligatorias. No así en áreas de credo, moralidad, etc. Y, aún donde el texto refleja la existencia de ganadores y perdedores, la voz de la parte perdedora es reflejada. El proceso que llevó a la adopción por parte de los rabinos de una decisión es preservado en el texto, y el lector puede reconstruir los argumentos, como si él mismo hubiera asistido a la discusión.

g) Según Levinas, la lectura talmúdica de la Biblia constituye un proceso de interiorización y de racionalización del texto bíblico que conserva integralmente el contenido de la escritura al punto de derivar enseñanzas incluso de las aparentes contradicciones del texto¹⁶.

Estos conceptos se aplican también a la lectura e interpretación que Levinas mismo nos ofrece del texto talmúdico. No se trata de aplicar al texto Talmúdico una metodología histórico-crítica ni estructuralista. Menos aún de ofrecer una lectura piadosa, edificante, ritual. Una formulación moderna del Talmud: 'debe hacer éste accesible a los hombres cultos que, sin adherir a las respuestas que el judaísmo aporta a las cuestiones vitales de la humanidad, tienen voluntad de conocer la auténtica civilización de Israel'¹⁷.

¿Y a los judíos, que nos aporta la interpretación de Levinas? La respuesta es hesitante, quizás porque Levinas no se consideraba un auténtico talmudista, sino un principiante, que tuvo la suerte de haber sido iniciado a su estudio por un maestro de nota. Es sobre a todo a los judíos que no pueden realizar su propia experiencia talmúdica que Levinas parece dedicar sus intervenciones. Y de todas formas, en su pensamiento, este estudio no puede separarse de una practica tradicional de las enseñanzas del judaísmo en sus aspectos rituales y en su moralidad práctica.

Si el lenguaje interpretativo no puede ser más que inspiración, no cabe duda para Levinas que toda discusión acerca de estos principios sólo puede conducirse en el lenguaje de la filosofía, en el lenguaje argumentativo, en definitiva, en griego ¹⁸. ¿Cuál es entonces el rol de la interpretación?

Si el Talmud no es filosofía, sus tratados `son una fuente eminente de aquellas experiencias de las que los filósofos derivan su nutrición'¹⁹. O en otras palabras, fuente de inspiración para Levinas y para nosotros, fuente extra-filosófica, de aquello que en otro orden de discurso, Levinas desarrollará en Totalidad e Infinito y en Autrement qu'être. Pero, si el Talmud no es filosofía, su contenido no es totalmente heterogéneo con la filosofía. Tanto por el lado de la filosofía, que es percibida por Levinas como un movimiento de desacralización y racionalización del mundo, de iconoclasticismo en sentido estricto, como por la infiltración de elementos griegos en el mundo del pensamiento judeo-rabínico. La fe y la razón no

aparecen aquí como opuestos irreconciliables. Si la razón abandonada a sus solas fuerzas puede degenerar en misticismo e idolatría, si la filosofía no fue capaz de entender ni prevenir la barbarie nazi y los totalitarismo que asolaron y siguen asolando la humanidad, una razón iluminada por una filosofía éticamente inspirada puede aspirar a realizar un verdadero 'humanismo del otro hombre'.

IV.

Caminos comunes, que se bifurcan y se alejan. Ricoeur y Levinas comienzan en una misma dirección, aquélla inaugurada por la fenomenología de Husserl y Heidegger. En forma similar, se enfrentan a un límite de este pensamiento. Pero mientras que Ricoeur, como hemos visto, continúa la noción de hermenéutica y la prolonga hasta convertirla en una vía fundamental de acceso a la reflexión filosófica, Levinas ha seguido otro camino. La interpretación en Levinas es una forma de acceder a un 'mundo de la vida' (Lebenswelt), a una inspiración pre-filosófica, a la cual hay que buscar una traducción al lenguaje 'griego'. Esta 'traducción' consiste en replantear el problema de la fundación de la filosofía, y mostrar que ésta, en realidad, procede de una raíz más profunda, de la experiencia ética, del encuentro con el Otro, de la responsabilidad. Si la interpretación nos proporciona la dirección general en la cual tenemos que movernos, el movimiento en si no es interpretativo. Levinas adhiere a la fenomenología,

pero subvierte su contenido gnoseológico original, para descubrir en ella otra dimensión.

Notas

- 1 Edmond Husserl, Méditations Cartésiennes: Introduction a la phénoménologie, Vrin, Paris, 1969. Husserl presentó estas conferencias en 1929, y fueron publicadas en 1931. Levinas fue el encargado de revisar la traducción previa a la publicación.
- 2 Escapa a los límites de este trabajo considerar la influencia de la obra de Martin Heidegger en el pensamiento tanto de Ricoeur como de Levinas. Sin duda esta influencia fue importante, y sin embargo ambos pensadores tienen una actitud sumamente crítica sobre la obra de Heidegger. En el caso de Levinas, su filosofía es prácticamente la antítesis de la de Heidegger. Un comentarista llega a comparar la confrontación entre Heidegger y Levinas al conflicto entre un paganismo del ser (Heidegger) y un monoteísmo del Otro (Levinas). Cf. Ami Bouganim, La rime et le rite: Essai sur le prêche philosophique, Paris, 1996, p. 10
- 3 Paul Ricoeur, The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection, International Philosophical Quarterly, vol II, 1963, 192; traducción española en: Paul Ricoeur, Introducción a la Simbólica del Mal, Buenos Aires, 1976, p. 25
- 4 Paul Ricoeur, De l'interprétation, Du texte à l'action: Essais d'hermeneutique, II, p. 25
- 5 Paul Ricoeur, Appropriation, Hermeneutics and the Human Sciences, edited and translated by John B. Thompson, Cambridge University Press/Editions de la Maison desd Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris, 1984, p. 184
- 6 De l'interpetation, 28; Un analisis mas detallado sobre la contribución de Heidegger se encuentra en: La tâche de l'hermeneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey, Du texte à l'action: Essais d'hermeneutique, II, 88-95. La contribución mas importante de Heidegger a esta cuestión es haber desplazado la interpretación psicológica de la interpretación. Al respecto señala Ricoeur que Heidegger trata de la interpretación no en el contexto del lenguaje sino en el contexto del 'ser en el mundo'. Ya en las primeras paginas de El Ser y el Tiempo, Heidegger identifica fenomenología e interpretación. Cf. Martin Heidegger, El Ser y el Tiempo, traducción de Jose Gaos, Fondo de Cultura Economica, Buenos Aires, 1980, p. 48.
- 7 De l'interprétation, p. 29
- 8 De l'interprétation, p. 32
- 9 Emmanuel Levinas and Richard Kearney, Dialogue with Emmanuel Levinas, in, Richard A. Cohen, ed., Face to Face with Levinas, Albany, State University Press, 1986, p. 18; Ricoeur dice similarmente: 'si yo defiendo mis escritos filosóficos contra la acusación de cripto-teología, me abstengo, con igual vigilancia, de asignarle a la fé biblica una función criptofilosófica' Paul Ricoeur, Introduction, Oneself as Another, translated by Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, London and Chicago, 1992, p. 24
- 10 Emmanuel Levinas, Les droits de l'homme et les droits d'autrui, Hors Sujet, Fata Morgana, Montpellier, 1987p. 163

- 11 Secularisation et Faim, Cahiers de l'Herne: Emmanuel Levinas , dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abenssour, L'Herne, 1991, p. 24
- 12 Emmanuel Levinas, La Lettre Ouverte, Cahiers de l'Herne: Emmanuel Levinas, p 410
- 13 "La exégesis de Buber tuvo un rol considerable en re-establecer una conciencia de la espesura judía de la Biblia. Si nosotros vemos en su obra sin embargo una invitación mas que una culminación, es que un punto esencial la obra de Buber...afronta el texto bíblico sin recurrir a la literatura rabínica que representa justamente la forma en la cual el texto ha sido leído a lo largo de la historia judía creativa". E. Levinas, La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain, Hors Sujet, p. 25
- 14 Emmanuel Levinas, Introduction, Four Talmudic Readings, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, p. 8
- 15 Emmanuel Levinas, Les cordes et le bois: sur la lecture juive de la bible, Hors Sujet, p. 174
- 16 Hors Sujet, La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain, p. 25
- 17 Introduction, Four Talmudic Readings ,9
- 18 Emmanuel Levinas, La Bible et les Grecs, A L'heure des nations, Les Editions du Minuit, Paris, 1988, p. 156
- 19 Introduction, Four Talmudic Readings , p. 4