

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



Alteridad y sentido: un diálogo entre Hans-Georg Gadamer y Emmanuel Levinas

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **CARLOS ALONSO GRANDE ALDANA**

Director: **MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE**

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto de 2019.

Agradezco a mis padres, por darme la historia que soy. A mis amigos, transeúntes que comparten este camino (ustedes saben quiénes son). A mis profesores de la maestría, por darme la filosofía con su propia vida. A mis alumnos y ex-alumnos del Instituto de Ciencias, quienes terminaron siendo mis más grandes maestros en esta travesía. A Eneyda Suñer y Bernardo García, que confiaron en mí, a mi propio pesar. A Rosa y a Jaime, quienes, probablemente sin saberlo, me enseñaron a no claudicar aun si el abismo toma dimensiones insospechadas. A los que ya no están. Finalmente, este trabajo está dedicado a mi tutor Carlos Sánchez y a mi director de tesis Miguel Fernández Membrive. De Carlos aprendí que, a pesar de que la vida puede tornarse en una constante despedida, la reconciliación y la gratuidad son posibles; de Miguel, que el mejor rigor hermenéutico consiste en aceptar que no se tiene la última palabra, y que transitar nuestros horizontes implica, siempre, la novedad de uno mismo.

Tabla de contenido

Introducción	6
I. Sentido	12
1.1. El concepto del sentido	12
1.1.1. Influencia de Husserl y el movimiento fenomenológico	13
1.1.1.1. Intencionalidad: Levinas y Gadamer	15
1.1.2. Influencia de Heidegger y el movimiento hermenéutico.....	16
1.1.2.1. Heidegger, Levinas y Gadamer	22
1.2. Sentido y lenguaje.....	26
1.2.1. El problema de la comprensión: posicionamiento de ambos pensadores	26
1.2.2. Comprensión y lenguaje.....	30
1.3. Sentido y verdad.....	37
1.3.1. El problema de la validez (introducción)	37
1.3.2. Sentido y temporalidad.....	40
II. Alteridad	44
2.1. Introducción al problema de la alteridad	44
2.1.1. Alteridad y fenomenología.....	46
2.1.2. Alteridad y hermenéutica	50
2.2. Alteridad e historia.....	56
2.2.1. Huella inmemorial y Diacronía	56
2.2.2. Historia efectual y conciencia histórico-efectual.....	59
2.2.3. Historia efectual y Diacronía: una temporalización del Otro	62
2.3. Alteridad y lenguaje	65
2.3.1. La universalidad del lenguaje.....	66
2.3.2. Hacia el Decir y lo Dicho: la Ética.....	70
III. Interlocución	78
3.1. Entre lo familiar y lo extraño: los interlocutores.....	78
3.1.1. La noción de subjetividad en Levinas	80
3.1.2. La noción de subjetividad en Gadamer	85
3.1.3. Gadamer y Levinas: hacia la noción de Interlocutor	89
3.2. El diálogo: el lenguaje de las cosas	92
3.2.1. El diálogo como convergencia entre la “finición” y la “infinición”	94
3.2.1.1. El Decir y lo Dicho.....	94
3.2.1.2. El <i>verbum interius</i>	99
3.2.2. La dialéctica de pregunta y respuesta	102
3.2.3. La Reducción y la fusión de horizontes.....	106
3.3. El problema de la verdad.....	110
3.3.1. La anticipación de la perfección y la Promesa de la verdad	111
3.3.2. Interlocución: verdad y validez	114
Conclusiones	116
Bibliografía:	127

El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo.

Hans-Georg Gadamer

A través de la máscara, penetran los ojos, el lenguaje indisimulable de los ojos. El ojo no brilla: habla.

Emmanuel Levinas

Introducción

Siempre he encontrado pueril la pretensión de explicar las razones que motivaron al autor a escribir tal o cual obra. Las palabras, por sí mismas, hablan, aun en la bruma del silencio. No obstante, dos razones en mí se sublevan. La primera tuvo lugar como una conmoción académica que pervive hoy en día; la segunda, como un recordatorio de uno de los momentos más difíciles de mi existencia.

Otoño del 2015. En cierta clase, realizamos un conversatorio en torno a una novela, con el autor incluido. En dicha ficción, se narran las diversas peripecias que los migrantes centroamericanos sufren en su camino a la frontera con Estados Unidos a través de lo que es, en términos nada exorbitantes, un infierno: nuestro país. Tuve, en ese entonces, la enmienda de escribir un ensayo sobre dicha novela. Mis compañeros, llenos de una inquietud digna de encomio, tomaron en cuenta para sus propias producciones a teóricos sociales que criticaban ciertas vetas de la novela, como el cerco y la manipulación informativa, la exclusión social y el poder. Aun el propio Derrida fue considerado a propósito de nociones tales como la “hostilidad” y la “hospitalidad” —que, huelga decirlo, tienen resonancia levinasiana.

Oscuridad. Luces estratégicas. Lectores como efigies iluminadas y, en el centro, el autor. Académicos, maestros, estudiantes. Esta faramalla me parecía una hipocresía. Sí, compañeros —pensaba—, teorizamos de los migrantes dentro de una institución sin migrantes. La turbación que me provocó el no poder hablar con propiedad del otro sin sentirme como un completo impostor es un derrotero que he decidido conservar en mi vida. El presente trabajo trata de rendir fidelidad a tal resquebrajamiento.

La segunda razón es más simple, pero más punzante. En los primeros meses del año 2016, una inesperada meningitis me tuvo al borde de la muerte. La hipérbole me causa conflicto, aunque hasta apenas hoy, un par de años después, me resulta posible aceptar la gravedad del asunto. Como consecuencia de mi enfermedad, sufrí una serie de convulsiones que, por fortuna, no dejaron rastro en mi memoria. Mi último recuerdo antes de perder el conocimiento, sin embargo, ha sido una de las experiencias más traumáticas de mi vida. Al salir de clases, el dolor de cabeza era insoportable, por lo que me senté con un amigo a conversar en la cafetería.

Él me había preguntado algo y, en mi intento de respuesta, empecé a tartamudear incontrolablemente. En este lapso, el mensaje a mi interlocutor se desvaneció en mi mente, y me quedé, en soledad, con mis palabras cercenadas. Un desierto de palabras es un desierto de sentido.

Gadamer me daría la razón si asevero que perder el lenguaje es equivalente a perder el mundo. Estos dos motivos, como tal vez muchos más en mi vida de los que no soy consciente todavía, me llevaron a las filosofías de Hans-Georg Gadamer y de Emmanuel Levinas.

Tanto Gadamer como Levinas tienen influencia de Husserl y, especialmente, de Heidegger; es decir, por establecerlo en términos de tradiciones filosóficas, de la fenomenología y de la hermenéutica. Ahora bien, el estudio de Husserl y de Heidegger, cúspides incontestables del pensamiento filosófico del siglo XX, y su radicalización, direccionan hacia las preocupaciones centrales de Gadamer y Levinas. En el caso del profesor de Heidelberg, la cuestión central es el lenguaje; mientras que el profesor de la Sorbona, tiene como problema filosófico principal la noción del otro. Y en ambos, estas cuestiones guardan una estrecha relación entre sí.

La fenomenología husserliana y la importancia del ego trascendental marcaron un hito irreversible en el pensamiento. Como se verá más a detalle en este trabajo, la fenomenología permitió la superación del problema del dualismo entre sujeto y objeto, concibiendo a la conciencia siempre dirigida hacia los objetos intencionales. Husserl encontraba la fundamentación de esta nueva filosofía en el suelo firme del ego trascendental.

Ahora bien, el propio Heidegger había erigido, a través de su hermenéutica de la facticidad, una crítica a la temporalidad de la subjetividad trascendental en Husserl. Esto dio pie a la necesidad de replantear la pregunta y el horizonte del ser, así como a la formulación de una ontología fundamental. Lo anterior no es una situación menor, pues pone sobre la mesa la relevancia que tendrán para las filosofías posteriores la consideración de la historia y del tiempo en conceptos fundamentales como la comprensión y el sentido.

Es evidente el cuestionamiento de Heidegger al ego trascendental. El estar-en-el-mundo es una crítica aguda a una filosofía de la conciencia. Sin embargo, ¿no recae Heidegger, en su elaboración de la analítica existencial del Dasein, en ciertas similitudes con una filosofía que prima a la conciencia?¹

¹ Esta crítica se aplica más a la etapa temprana de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, a pesar de que en su etapa tardía Heidegger desdibuja el recurso al Dasein y a la descripción de sus estructuras, el problema fundamental de su pensamiento sigue siendo

Una “filosofía de la conciencia” tiene la peculiaridad de partir en su proceder siempre *desde* la descripción y el desarrollo de sus propias estructuras; como lo son, por ejemplo, el ego trascendental en Husserl y las estructuras del Dasein, en el Heidegger de *Ser y tiempo*. Bajo esta perspectiva, los conceptos de comprensión y de sentido remiten a estos fundamentos constitutivos.

Sin embargo, ¿alcanza una filosofía de la conciencia para dar cuenta del otro? Y, si se comprende al otro en términos del ego mismo, ¿no se suprime, acaso, al otro en tanto que otro? ¿No es esta alteridad radical una imposibilidad fenomenológica y, aun, ontológica? Más aún: ¿no será que el intento de radicalizar tanto a la fenomenología como a la ontología hace desembocar en el problema del otro?

Algo similar sucede con la cuestión del lenguaje. ¿Puede el sujeto ser totalmente consciente y tener control sobre lo que dice y escucha? Por cada palabra pronunciada, ¿no hay incontables palabras aún sin pronunciar? La conciencia es incapaz de abarcar la totalidad del lenguaje. En este sentido, tanto el lenguaje como el otro exceden a la conciencia. Estos cuestionamientos comulgan con los pensamientos de Gadamer y de Levinas y son, al mismo tiempo, una radicalización de las filosofías de Husserl y Heidegger.

Es menester hacer una aclaración: si he enfatizado hasta ahora el papel del lenguaje, es porque en su intimidad se alberga el fenómeno de la comprensión y, por ende, la noción de sentido. El hecho de que el sentido esté más arraigado al lenguaje que a una filosofía de la conciencia demanda inquirir sobre la posible relación que la alteridad guarda con éste. ¿Será una mera casualidad que tanto alteridad como lenguaje —y en éste, la consideración del sentido— rebasen al poderío de la conciencia? De este modo, ahora es posible explicitar la pregunta que orienta y motiva la presente investigación: *¿Cuál es el papel de la alteridad en la constitución del sentido?*

Como se puede notar, dos conceptos regulan a la pregunta anterior: alteridad y sentido. Ambos, *per se*, implican el cuestionamiento por los límites de la conciencia. ¿Qué características tendría una subjetividad que esté dispuesta a poner a prueba su propia capacidad de dar cuenta de la alteridad? ¿No sería una noción de subjetividad totalmente diferente aquella

el ser. El filósofo de la Selva Negra no dimensionó el lenguaje como centro de la reflexión filosófica; acción que, por el contrario, si llevará a cabo su discípulo Gadamer.

que aceptara en su seno la afectación provocada por el encuentro con el otro y la excedencia del lenguaje?

Por otro lado, si el sentido no parte necesariamente de la estructura de una conciencia, por ejemplo de una que permite la aprehensión de un objeto intencional dado a la conciencia o la comprensión de un ente bajo el horizonte del ser, ¿en dónde se sitúa el sentido mismo? ¿No tendrá cabida en el lenguaje que, como ya se dijo, excede la subjetividad? ¿Se puede dar la conciencia un lenguaje a sí misma o, por el contrario, habitar en el lenguaje es ya habitar con los otros interlocutores? De ser así, ¿no guarda entonces el sentido una estrecha relación con el encuentro con el otro? ¿Qué rasgos ha de tener el lenguaje para permitir el encuentro con el otro y, más aún, respetar su alteridad?

Antes se mencionó el papel fundamental que tienen la historia y el tiempo en la interpretación del fenómeno de la comprensión y, así, del sentido. Estas nociones servirán entonces de hilo conductor para horadar en la naturaleza misma del fenómeno de la comprensión a lo largo de la presente investigación. De este modo, se podrá averiguar si la comprensión es consecuente tanto con el papel preponderante del lenguaje como de la alteridad en los pensamientos de Gadamer y de Levinas.

El primer capítulo estará dedicado especialmente a la noción de sentido. En este lugar realizaré un recorrido por las diversas interpretaciones de este concepto al interior de las tradiciones más importantes que sirven como marco a esta investigación: la fenomenología y la hermenéutica. Asimismo, será importante realizar una “genealogía” que permita interpretar consistentemente el punto de partida de las filosofías de Gadamer y de Levinas en relación con Husserl y, más enfáticamente, con Heidegger. Sin embargo, el punto central del capítulo reside en el examen del fenómeno de la comprensión y su naturaleza histórica, lo cual servirá de hilo conductor para posicionar a nuestros dos pensadores, Gadamer y Levinas, en relación al fenómeno de la comprensión y, ulteriormente, al papel preponderante del lenguaje.

¿No implicaría esto el inicio de una profundización en la interpretación de los pensamientos de Levinas y de Gadamer? En el caso del filósofo lituano, tal vez sea el lenguaje el medio adecuado para respetar y entablar contacto con el otro sin suprimir su alteridad, a diferencia del acceso fenomenológico y ontológico. En Gadamer, por su parte, muchos pasajes dejan entrever que le preocupó más la cuestión de la validez, bajo la divisa del entenderse desde las cosas mismas, que el problema de la alteridad. Sin embargo, al ser este último imprescindible

para el examen de la comprensión, ¿no tendrá una relevancia equiparable al de entenderse desde las cosas mismas?

El segundo capítulo estará dedicado a la alteridad. Como en el primero, se preguntará sobre la importancia de la alteridad en la fenomenología y en la hermenéutica y, al momento de realizar una interpretación consistente sobre el papel del otro, se preguntará si la alteridad no conlleva la radicalización de ambas tradiciones. Del mismo modo, horadaré en el concepto, tan capital en la filosofía gadameriana, de la historia-efectual. Nuestra determinación histórica y nuestra pertenencia inexorable a una tradición están dadas por los prejuicios que actúan en toda comprensión. ¿Cómo comprender, sin embargo, a los otros interlocutores, ya sean contemporáneos o, bien, ajenos en la distancia temporal? A propósito y en lo que respecta a Levinas, ha de respetarse la máxima de pensar una temporalidad del otro que no se subsuma en el tiempo de la conciencia y del ser. Para él, si al otro se le comprende dentro del marco de la historicidad o del tiempo del ser, queda anulado en su alteridad. Sin embargo, ¿cómo es posible llevar a cabo la tarea de pensar al otro fuera de toda determinación histórica?

Los cuestionamientos anteriores permitirán establecer al lenguaje como medio de comprensión tanto de la historia como del otro. Es por ello que en la parte final del capítulo se pondrá en cuestión la importancia que tiene aquél en el pensamiento de nuestros dos pensadores. Finalmente, y como consecuencia de este examen, será necesario realizar una interpretación sobre la relación entre ética, filosofía primera para Levinas, y lenguaje. ¿Se puede llevar a cabo la ética en Levinas sin considerar el peso primordial del lenguaje?

¿Cuál es el modo efectivo en que lenguaje y alteridad encuentran relación? Esta pregunta apunta hacia el concepto de diálogo. Pero, ¿cuál es la naturaleza de este diálogo? ¿Qué características constituyen a los interlocutores? Y, asimismo, ¿cuáles son las características de lo que se dice en el diálogo? En suma, ¿a qué tipo de diálogo nos estamos refiriendo? Estas interrogantes ponen de relieve el corazón de la presente investigación, y se desarrollarán en el tercer capítulo.

Aquí importará mucho tematizar las cuestiones de lo que se dice en el diálogo y de los que participan en él. En el primer caso, porque lo dialogado corre el riesgo de ser una hipóstasis de una filosofía de la conciencia, subsumiendo a los interlocutores en una extensión de la misma. Por el otro lado, si se descuida lo dialogado y se pone atención solamente a los interlocutores, se corre el riesgo de tomar como verdad lo que es una mera opinión psicológica,

dejando de lado el entenderse en lo dicho sobre las cosas mismas. Lo dialogado, lo que se dice de la cosa, ¿no comporta, en su sentido, la incidencia de los otros a lo largo de la tradición? ¿Entenderse en la cosa no es acaso también comprender a los otros? Y, sin embargo, lo dialogado siempre tiene lugar entre interlocutores concretos, históricos, finitos. Si entenderse desde las cosas mismas es siempre dialogar con otros, ¿no supone esto una constante recreación de sentido a través de la incidencia de la alteridad? ¿Cómo podrían dialogar Gadamer y Levinas sobre estas cuestiones? En vistas de ello se resaltarán las nociones de la fusión de horizontes, en el caso de Gadamer, y del Decir y lo Dicho, en el caso de Levinas.

Son menester un par de aclaraciones más. La naturaleza de esta investigación, un diálogo entre Gadamer y Levinas, exige un doble esfuerzo: en primer lugar, realizar una interpretación consistente de ambos, pues en toda tarea hermenéutica se corre el riesgo de hacer callar a los autores en pos de nuestros propios prejuicios. El segundo esfuerzo consiste en no forzar semejanzas y oposiciones en nuestros dos autores. En uno y otro caso, son los prejuicios del autor de la presente investigación los que pueden distorsionar los pensamientos de Gadamer y Levinas para establecer relaciones ahí donde no las hay. Sin embargo, ¿no es éste, por el contrario, y tal vez un poco paradójicamente, el camino para desenvolver el propio filosofar? Lo que resta es permanecer fiel a ambos y, a pesar del posible riesgo de tergiversación, incidir en lo que se dialoga. De este modo, es posible abrir nuevas vetas de interpretación para ambos pensadores.

No es que uno escape de sus propios prejuicios y se trague la falsa ilusión de superarlos. A toda comprensión le subyace un océano insondable de sentido. No se tiene jamás la palabra correcta y última, y bajo esta finitud hay que desenvolver el pensamiento. Empero, siguiendo este sendero, ¿no se es más fiel, en el fondo, a los dos pensadores que motivan este trabajo?

I. Sentido

1.1. El concepto del sentido

¿De qué hablamos cuando hablamos de “sentido”? Tematizar la concepción del sentido no es una empresa introductoria, sino uno de los propósitos cardinales que me propongo en las siguientes investigaciones. Si bien podría efectuar diversas interpretaciones acerca de lo que el sentido es a lo largo de la historia de la filosofía, me atenderé a dos tradiciones con una respectiva mirada crítica: la fenomenología y la hermenéutica. Sólo de este modo será visible el asidero primero y los puntos de partida de los dos pensamientos que encauzan estas palabras: Emmanuel Levinas y Hans-Georg Gadamer.

A manera de preludio, bien se puede interpretar a la “metafísica” como la adquisición del sentido de los entes y del ordenamiento del mundo a través de una idea o un ente suprasensible —ora de los artificios de la razón, ora de una interrelacionalidad ordenadora que subsume la totalidad bajo una óptica al ser—. Un ente es ente (o adquiere su ser) en función de este sistema; lo importante es el quehacer englobante del sistema que dota de sentido a lo demás. Lo anterior también se ha entendido como una dualidad, que hasta ahora he colegido como los entes y el sistema, en que uno de sus elementos adquiere su sentido por su contraparte, que está “más allá”. De este modo no sólo Dios queda por encima del mundo, sino que podría nombrar diversas dualidades para ilustrar este carácter “dialéctico” de la metafísica; como el sujeto trascendental que es condición de posibilidad para toda experiencia fenoménica, dicho kantianamente,² o bien la propia autosuperación de la conciencia a través de sus infinitas figuras negadas y encauzadas teleológicamente para llegar al concepto más universal y, por tanto, a la propia autoconciencia del Espíritu, dicho ahora hegelianamente. Dios sobre las creaturas; el sujeto cognoscente sobre los objetos de la experiencia; la conciencia sobre el mundo y sobre la historia.

² Es menester aclarar que lo que sí hace Kant con su *Crítica de la Razón Pura* es destruir la posibilidad de la metafísica como ciencia; en otras palabras, destruir la dogmática metafísica racional que, hasta él, había abarcado la reflexión filosófica —precisamente la crítica hace alusión a la demarcación de los límites de la razón—; empero, lo anterior no le quita valor a la interpretación de “metafísica” como la llevo aquí. Se podría decir, incluso, que ese “más allá”, dentro de la epistemología kantiana, es el carácter residual de la cosa en sí.

De un modo u otro, el aparente sustento “más allá” de los entes y de los asuntos del hombre no hace sino dar la ilusión ingenua de un terreno firme, cuando simplemente se está ante una hipóstasis inconsciente de esa “dialéctica”³ que todo lo manda. Dicho de otro modo, si lo importante es el devenir de las cosas y no las cosas mismas, ¿de dónde asirse? El pináculo de la filosofía especulativa que desembocó en Hegel, y la progresiva metodología y tecnificación de las ciencias positivas, no dejaron sustratos duraderos ni confiables.

Fue menester, entonces, recuperar el sentido, un sentido renuente, reticente a ser equiparado con este oleaje sistémico que todo lo define de antemano. Así se hicieron necesarias diversas tradiciones que buscaran justicia al sentido mismo. ¿Qué es, pues, el sentido bajo una panorámica fenomenológica y, asimismo, bajo una óptica hermenéutica? ¿Qué relación hay sobre la concepción del “sentido” en ambas corrientes?

1.1.1. Influencia de Husserl y el movimiento fenomenológico

Introduzco, de una vez por todas, una noción de capital importancia que servirá de hilo conductor en todo este camino: la cosa.⁴ ¿Hay algo más ambiguo que hablar de las cosas? ¿Qué es la “cosa”? Y, sin embargo, el lema de la escuela fenomenológica reza “volver a las cosas mismas”.⁵ Si la apuesta es volver a las cosas mismas es, precisamente, porque las cosas ya se han perdido; porque, en efecto, el sentido de la cosa se desvaneció. No por nada Heidegger, en clave similar, iniciará su obra filosófica replanteando la pregunta por el sentido del ser. Bajo este sentido, se podría interpretar la historia de la “metafísica” como la historia del ensombrecimiento de la cosa y de su sentido o, dicho con Heidegger, del ocultamiento del ser.

¿Dónde estriba el “sentido” dentro de la investigación fenomenológica? ¿Cómo reformula la fenomenología la cuestión de la pérdida de la cosa y, por decirlo de otra manera, de su “sentido”? Me guiaré, mientras, por las nociones fenomenológicas que, está demás decirlo, son primordiales para los pensamientos de Levinas y de Gadamer.

He aquí que comienza el filosofar, como Husserl diría, siempre principiante en búsqueda de una verdadera fundamentación no sólo de las ciencias sino de la filosofía misma, que, en

³ Hegelianamente, en esta “dialéctica” el devenir es ya él mismo el “más allá” que contiene, en sí mismo, las figuras superadas y negadas y que, siguiendo su teleología, alcanzará su última figura de conciencia.

⁴ Por ahora dejo este concepto sin un análisis pormenorizado y profundo puesto que, como se verá, no sólo funciona como hilo conductor y parte inherente del motor que mueve la presente investigación, sino que además es una concepción gadameriana relevante que abordaré a su debido tiempo. Por supuesto, en modo alguno la acepción fenomenológica de “cosa” tiene que ver con el pensamiento gadameriano.

⁵ *Zurück zu den Sachen selbst!* Que aquí el lema fenomenológico no tiene nada que ver con una suerte de “realismo”.

su caso, será la fenomenología.⁶ Es sabido que el joven Husserl, interesado en principio por la investigación matemática, se ve inmerso y lleno de inquietudes ya de índole filosófica en los cursos de Franz Brentano. De él heredará una noción que tiene raigambre escolástica: la intencionalidad. La *intentio* —que proviene del verbo *intendere*, “tender hacia”—, u “objetividad inmanente”, como la denominaba Brentano,⁷ era la característica distintiva de los fenómenos psíquicos en contraposición a los fenómenos físicos. Se bosqueja ya una noción esencial de la fenomenología, a saber, la conciencia: la “conciencia de”. La conciencia siempre es conciencia de algo, de aquello a lo que se orienta.

Ahora bien, retomar la noción de la intencionalidad tiene un papel fundamental, pues no sólo se tratará del problema de los objetos que la propia conciencia determinará, ni, por ende, de la consideración de la conciencia como un elemento separado de éstos. Más que describir a la conciencia y a sus objetos como algo separado, hay que describir los actos de la conciencia que constituyen a los objetos intencionales y a la conciencia misma. Esto supone la superación epistemológica dualista que había dominado hasta entonces.

De este modo, los noemas (objetos intencionales) y su relación con la noesis (actos de la conciencia) adquieren un sentido relevante, pues, de este modo, la evidencia del correlato noético-noemático es, a su vez, la evidencia del ego trascendental y, de esta manera, se entiende también que el objeto es objeto en tanto que objeto intencional. La conciencia no es algo separado de su objeto, sino que al mentar “objeto intencional” hago alusión ya a una identificación entre conciencia y mundo, a una estructura noético-noemática.

Ahora bien, para enfatizar la importancia de estas estructuras de la conciencia podría remitirme a la *epojé*:

Esta *epojé* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, ante una nada [...]. La *epojé* es, también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.⁸

Éste es el intento de volcar la mirada al acontecimiento originario del sentido: la síntesis noético-noemática. El sentido es sentido porque es correlación noético-noemática. Andrea

⁶ Cfr. Edmund Husserl. *Meditaciones cartesianas*, Tecnos: Madrid, 2006.

⁷ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder: Barcelona, 2002, p. 359.

⁸ Edmund Husserl, *op.cit.*, p. 28 y s.

Podestà dice: “Está en cambio la exigencia de salir de la mirada del juez o del ‘testigo universal’ (la razón abstracta), para ir ‘afuera’, al *mundo de la vida*, donde las cosas *tienen lugar* solamente en relación a una intencionalidad pensante”.⁹ ¿Qué papel adquiere la asunción de esta intencionalidad en los pensamientos de Levinas y de Gadamer?

1.1.1.1. Intencionalidad: Levinas y Gadamer

Una de las obras de juventud de Levinas, a saber, *La teoría fenomenológica de la intuición*,¹⁰ es uno de sus primeros intentos de criticar y pronunciarse ante la fenomenología husserliana; sólo que esta obra tendrá, como es de suponerse, claros sesgos heideggerianos. Me daré la licencia de soslayar algunos de los puntos de inicio de aquella obra que maduran en *Totalidad e Infinito*.

En primer lugar, habría que decir que Levinas percibe un peligro en la intencionalidad husserliana que adecúa a la conciencia con su objeto. Toda adecuación presupone la reductibilidad de la alteridad del otro al ego trascendental, que siempre es punto de partida. Para Levinas “La relación metafísica [hablaré de esto más adelante] no podría ser, hablando con propiedad, una representación, porque entonces Otro se disolvería en Mismo: toda representación se deja esencialmente interpretar como constitución trascendental”.¹¹ Más que un aparecer, una representación, el Otro es una ausencia por excelencia y, en este sentido, la fenomenología que Levinas intenta desarrollar es una fenomenología de la ausencia y, como dirá en otros lados, de la huella, de lo que es “extranjero” a la conciencia.

A esta intencionalidad, Levinas antepondrá una “intencionalidad trascendente”, una inadecuación y, por tanto, una relación asimétrica, que pueda acoger al Otro en tanto que Otro. Esto lo podemos ver en una notable nota al pie de Miguel García-Baró en la que explica que el término *visage* (rostro, como se verá), que más que una vivencia intencional apuntando a un correlato, supone, por el contrario, la inversión en la direccionalidad de la intencionalidad. No se trata de mirar y tematizar, sino de descubrirse, primariamente, mirados por el Otro.¹²

Por su parte, Gadamer le cuestiona a Husserl, en un ensayo intitulado “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” (1983), si en verdad la percepción fenomenológica puede ser un

⁹ Andra Potestà. *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*, Metales pesados: Santiago de Chile, 2013, p. 30 y s.

¹⁰ Cfr. Emmanuel Levinas. *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme: Salamanca, 2004.

¹¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme: Salamanca, (Trad: Miguel García-Baró), 2012, p. 33.

¹² Cfr. *Ibidem*, nota no. 10, p. 50.

campo privilegiado para acceder a las experiencias más originales. ¿Puede la fenomenología reclamar el origen de todo conocimiento al proponer como fundamento de toda experiencia pura al ego trascendental? Gadamer dice:

Sin embargo, ¿había alcanzado Husserl, aplicando su lema de «hacia las cosas mismas», llegar a la fundamentación última? ¿No quedaba acaso enredada la autoconstitución de la conciencia y de su temporalidad —la presencia primera— en las mismas aporías en las que había tenido que habérselas San Agustín en sus análisis temporales? ¿Y qué pasaba en cuanto a la concreción de los campos fenomenológicos de investigación? Ahí tenemos el tema favorito de Husserl, la fenomenología de la percepción pura. ¿Qué es esto? ¿Existe siquiera una percepción pura?¹³

La validez de la fenomenología residía en la evidencia de cómo se me presentan las cosas y, para Gadamer, esto ya es polémico. Precisamente las diferentes nociones de juego que Gadamer adoptará en su filosofía son un claro intento de frenar la preponderancia de la subjetividad y de la conciencia. La percepción fenomenológica, en su pretensión de evidencias apriorísticas, presupone siempre la temporalidad anclada en la subjetividad. Si lo importante es el sujeto, ¿podría el ego trascendental soportar la temporalidad y la historicidad? Por ende, la dimensión hermenéutica se tornará en Gadamer en un continuo cuestionamiento a la conciencia fenomenológica, para así darle paso al lenguaje.

Estos análisis serán relevantes para Gadamer, puesto que la conciencia fenomenológica, en tanto que ocupa el lugar privilegiado del pensamiento, no considera en toda su extensión el problema de la historicidad que Heidegger asume de Dilthey y que en Gadamer toma un papel de suma importancia. Ambos pensadores, Levinas y Gadamer, estarían de acuerdo en que otorgarle el papel protagónico al ego no permite desarrollar en su dimensión adecuada los dos problemas que me propongo escudriñar en la presente investigación; a saber: la alteridad y el sentido. De este modo, la investigación sobre el sentido en clave fenomenológica impele a otro tipo de disquisiciones.

1.1.2. Influencia de Heidegger y el movimiento hermenéutico

La historia de la hermenéutica es tan antigua como la historia del pensamiento. En su acepción clásica, la hermenéutica es considerada como el arte de la interpretación de textos.¹⁴ Hay hermenéutica ahí donde los textos son ininteligibles, escurridizos y, por decir algo más,

¹³ Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico*, Cátedra: Madrid, 1998, p. 30.

¹⁴ Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder: Barcelona, 2008.

incomprensibles. En este sentido, la comprensión adecuada reclama el ardid del interpretar correctamente.¹⁵

Durante el romanticismo al problema hermenéutico le atañe una nueva dimensión, con la formulación de una teoría general de la comprensión por parte de Friedrich Schleiermacher. El problema de la comprensión ya no sólo alude a las obras escritas, sino que se lleva al diálogo vivo. Esta expansión del texto escrito a la palabra viva representa un verdadero punto de quiebre. Como bien señala Gadamer, no es mera casualidad que “Schleiermacher hable menos de incomprensión que de *malentendido*”.¹⁶ Esta noción de malentendido abre una veta importante: la vía psicológica para la interpretación de los textos. La correcta comprensión se da ahí donde se han evitado los malentendidos; el hecho de que el arte de la comprensión sea ya en sí mismo el meollo del asunto y no una mera herramienta subordinada a otras disciplinas, elevará la complejidad de la dimensión hermenéutica.

Ahora bien, lo importante sigue siendo la insubordinación del fenómeno de la comprensión al carácter de preceptiva. La comprensión empieza a tomar un peso propio que otro pensador, influyente para el desarrollo de las filosofías de Heidegger y Gadamer —e incluso, no tan explícitamente, de Husserl—, llevará más allá: Wilhelm Dilthey. Podríamos decir que en Dilthey encontramos una hermenéutica filosófica, propiamente hablando. El interés central del filósofo alemán se decanta en la fundamentación de una metodología para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), en contraposición a las ciencias naturales. ¿Cómo podemos conocer a la historia? Las ciencias del espíritu exigen una metodología y un conocimiento diferente al de las ciencias naturales. De ahí que Dilthey tenga la necesidad de introducir un concepto capital, como lo es el de vida. Dice:

Lo dado son aquí [en las ciencias del espíritu] siempre *manifestaciones de la vida*. Aparecen en el mundo de los sentidos, pero son *expresión de algo espiritual*; de modo que nos facilitan su conocimiento. Entiendo aquí por manifestaciones de la vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, *lo hace comprensible* para nosotros.¹⁷

¹⁵ Se entrevera ya una diferenciación entre comprensión e interpretación y que, durante la historia de la hermenéutica, adquirirá diferentes tematizaciones según los autores.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*, Sígueme: Salamanca, 2012, p. 238. El subrayado es mío.

¹⁷ Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo: Madrid, 2000, p. 155. El subrayado es mío.

Se puede elucidar, en primer lugar, una relación entre el concepto de vida y la nueva necesidad de reformular una metodología para fundamentar el conocimiento en las ciencias del espíritu; pero más importante es recalcar que las manifestaciones vitales conllevan cierta comprensibilidad que, de suyo, está implicada en la manera de conocer a la historia misma. El fenómeno de la comprensión, pues, toma un lugar de primer orden en la filosofía dilttheyana. ¿Cómo se desenvuelve la comprensión en su nuevo papel y qué implicaciones tendrá? Veíamos con Schleiermacher el desenvolvimiento de una teoría general de la comprensión a través de un psicologismo que, mediante un acto de adivinación, permitía reproducir la obra original. Sin embargo, el énfasis en la individualidad del genio dejaba de lado la importancia fundamental que jugaba el mundo y la historia en la conformación de los autores. ¿Se puede comprender a un autor sin navegar los ríos vitales de su tiempo y de su historia? Si la circularidad hermenéutica tomaba en Schleiermacher la fisonomía de una comprensión psicológica, en Dilthey adquirirá un espesor histórico. Somos seres que no escapan a su historia.

Pero antes de profundizar en el concepto de la comprensión en Dilthey, es necesario considerar su concepto de sentido. El filósofo alemán retoma la figura de Heráclito y del río del incesante devenir del tiempo (y, de hecho, en este análisis Dilthey está muy cercano también a san Agustín). Dilthey apunta:

El presente nunca es; lo que vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de lo que, en sí, era precisamente presente. Entre otros momentos, el continuado efectuarse del pasado como fuerza en el presente, el significado del mismo para él, le comunica a lo recordado un carácter propio de presencia, por medio de la cual queda englobado en el presente. Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia.¹⁸

A partir de un análisis del tiempo es como Dilthey da con el concepto de vivencia, que, como se aprecia en la cita anterior, se entiende como la unidad mínima de sentido. Estrictamente, el presente nunca es dado en tanto que presente; para que haya vivencias es necesario el recuerdo y la conexión entre diferentes momentos que se sublevaran al devenir del río de Heráclito. Y asimismo, las vivencias implican, pues, una conexión con otras vivencias. Son unidades de sentido, precisamente porque están referidas a un todo. Dilthey dice: “La

¹⁸ *Ibidem*, p. 118 y s.

conexión de la vida nos es dada solamente porque la vida misma es una conexión estructural, en la cual las vivencias se hallan en relaciones vivibles”.¹⁹

¿Cómo se relaciona el concepto de comprensión con el concepto de sentido en Dilthey? Más adelante, el filósofo alemán asevera: “Nos comportamos frente a la vida, lo mismo frente a la propia que frente a la extraña, *comprendiendo*”.²⁰ Cuando se observa a la vivencia, entonces ésta ya no se vive en sentido estricto; la comprensión aparece en relación directa con la vivencia y, por lo tanto, con el sentido. Lo que la comprensión comprende es el sentido: sentido y comprensión son inseparables. Vivir algo es, necesariamente, comprenderlo. El sentido vendría a ser, pues, el terreno en donde se desenvuelve la comprensión. Pero en ello hay más elementos en juego, que explicitaré a continuación.

Dilthey define al espíritu objetivo como “las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos”.²¹ El espíritu objetivo es la fuente de sentido para todas las vivencias. Toda vivencia está impregnada del espíritu objetivo y, por este medio, es como se pueden entender las vivencias de los otros —ciertamente, en esto hay algo de psicologismo. El proceso del fenómeno de la comprensión implica al espíritu objetivo y la donación de sentido a mis vivencias, las vivencias de los otros y, finalmente, el vínculo de la expresión que permite ir y venir del todo a cada una de las posibles concreciones. Es importante hacer notar que este movimiento circular en Dilthey tiene el efecto de suprimir una distancia, ya que, a pesar de las discrepancias históricas y temporales, es posible comprender las vivencias de los otros y, en un movimiento muy parecido al de la dialéctica hegeliana, acumular el saber de la conciencia histórica. Este acrecentar es, para Dilthey, una liberación.

Este itinerario en la pregunta por el sentido en la tradición hermenéutica, llevó a recorrer el camino desde las preceptivas rudimentarias de la interpretación de textos difíciles hasta la circularidad hermenéutica y el fenómeno de la comprensión, que en Schleiermacher tiene preponderancia psicológica y en Dilthey un tinte historicista. Éste es el hilo conductor que posibilita hablar, sin más, de Martin Heidegger. En este punto de la investigación hermenéutica no es posible ya hablar de comprensión sin tener en cuenta que ésta se desenvuelve en el

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

²⁰ *Ibidem*, p. 127. El subrayado es mío.

²¹ *Ibidem*, p. 165.

movimiento de la historia y del tiempo. Todo lo que tiene sentido y puede ser comprendido es *per se* histórico y temporal.

¿Cómo se da la asunción heideggeriana de Dilthey? Pues bien, lo más riguroso sería comenzar precisando que la preocupación más importante de Heidegger —y que lo acompañó a lo largo de toda su obra a pesar de la discrepancia entre su etapa temprana y tardía— es el ser en general. Dice Heidegger en sus famosas conferencias de Kassel:

Se trata de elaborar el ser de lo histórico, es decir, la historicidad antes que lo histórico, el ser antes que el ente, la realidad antes que lo real. [...] Dilthey se abrió paso en esta realidad, que es propiamente en el sentido del ser histórico, a través de la existencia humana, y así logró traer esta realidad al ámbito de donación, determinándola como viva, libre e histórica. Sin embargo, no plantea la cuestión de la historicidad misma, la cuestión del sentido del ser, del sentido del ente.²²

El pasaje anterior es sumamente ilustrativo: no sólo deja al descubierto el papel que adquirió la filosofía de Dilthey en el pensamiento de Heidegger, sino que también deja ver la gestación ya propiamente heideggeriana: que a través del interrogatorio a un ente que tiene una primacía ontológica —puesto que tiene una precomprensión del sentido del ser— y el análisis de su existencia, podremos reformular la pregunta por el sentido del ser en general.²³ El fenómeno de la comprensión adquirió otra radicalización al ser co-originaria con la existencia dentro de la ontología fundamental.

Pero igual de importante es la radicalización del concepto de sentido en Heidegger, pues pasa a adquirir un estatuto ontológico-existencial. Heidegger apunta:

Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. [...] *Sentido es el horizonte del proyecto por el haber-previo [Vorhabe], la manera de ver previa [Vorsicht] y la manera de entender previa [Vorgriff], horizonte desde el cual sea hace comprensible algo en cuanto algo.*²⁴

La interpretación no “dona” sentido, sino que está fundada en el haber previo del existencial-formal de la aperturidad del estar-en-el-mundo, que es el sentido. Lo que posibilita

²² Martin Heidegger. “El trabajo de investigación de Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” (Conferencias de Kassel, 1925), en *Tiempo e Historia*, Trotta: Madrid, 2009, p. 65 y s.

²³ “De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*”. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, Trotta: Madrid, 2012, p. 34.

²⁴ *Ibidem*, p. 170. He decidido agregar las palabras en alemán, como se indican en la cita.

la interpretación es, pues, el sentido, y es donde se articula la comprensibilidad. Lo anterior también se puede vislumbrar al establecer la diferencia entre discurso [*Rede*] y lenguaje [*Sprache*]. El primero tendría un estatuto ontológico-existencial, mientras que el segundo se desenvuelve a nivel óntico. Heidegger menciona:

La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso [*Rede*], ha sido llamado el sentido.²⁵

El discurso es un existencial co-originario a la disposición afectiva y al comprender. Es visible, de este modo, que el sentido juega en la filosofía de Heidegger un papel ontológico-existencial que posibilita el nivel óntico, que es el lenguaje que nos encontramos como cualquier otra cosa a la mano. En resumen: la disposición afectiva, la comprensión y el discurso [*Rede*] implican ya al sentido.

Por ello, la fenomenología husserliana de la subjetividad trascendental no alcanzaba a dar cuenta, en toda su extensión, del peso de la historia en la formulación de la pregunta por el sentido del ser y de su comprensión. Ahí donde se ha tematizado el ser es porque éste ya se ha desvanecido. Lo anterior consueña con lo que dice Richard Palmer al afirmar de Heidegger: “[...]Su análisis liga la hermenéutica con la ontología existencial y con la fenomenología, y señala que la base de la hermenéutica no está en la subjetividad sino en la facticidad del mundo y en la historicidad de la comprensión”.²⁶

Podría decir que en Heidegger hay una fenomenología hermenéutica, una de cuyas características esenciales sería, como bien señala Andrea Potestà: “llama a la tarea de una interpretación infinita. Y esto no en el sentido de que simplemente se trataría de interpretar los fenómenos, sino que se trata de poner en discusión el lugar a partir del cual la interpretación del ser tiene lugar”.²⁷

²⁵ *Ibidem*, p. 179. De igual modo, he decidido respetar la traducción de Eduardo Rivera, que traduce *Rede* por “discurso”. Sin embargo, es necesario hacer alusión a la traducción de José Gaos que traduce *Rede* por “habla”. Cfr. Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*, F.C.E.: México, (Trad: José Gaos), 1971.

²⁶ Richard Palmer. “Contribución de Heidegger a la hermenéutica en *Ser y tiempo*”, en *¿Qué es la hermenéutica?*, Arco libros: Madrid, 2002, p. 173.

²⁷ Andra Potestà, *op.cit.*, p. 122. Esta cita bien puede dejar ver los contornos del concepto gadameriano de la situación hermenéutica, claro, sin el primado del ser de fondo.

Hasta este momento hago valer el peso y valor propio que adquiere una hermenéutica filosófica. El sentido, desde esta tradición, ya no puede ser enmarcado más que en el incesante porvenir y devenir de la historia y del tiempo, en su acontecer mismo. No hay sentido ahí donde no se considere el fenómeno de la comprensión, lo que éste conlleva e implica y que he puesto de relieve en este apartado. Esta investigación exige una puesta en cuestión y un intento de radicalización del fenómeno de la comprensión hasta este momento descrito, y que se logrará a través de una lectura crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas y de Hans-Georg Gadamer.

1.1.2.1. Heidegger, Levinas y Gadamer

Hice notar ya el parentesco y la influencia husserliana en los pensamientos de mis dos autores. Pero más influyente aún, sin lugar a dudas, es la relación que ambos sostuvieron con Heidegger. En los dos se da una asunción del pensamiento heideggeriano, mas en el caso de Levinas la separación y confrontación con Heidegger son más que evidentes; por el otro lado, Gadamer se separará de su maestro en cuestiones puntuales que no tienen esa traza de beligerancia declarada, como en el caso del filósofo judío.

Debido a la naturaleza de la presente investigación y a la descomunal influencia heideggeriana en ambos autores, no efectuaré una interpretación pormenorizada a fondo sobre las asunciones, discrepancias y radicalizaciones sobre el filósofo alemán por parte de Levinas y Gadamer, sino que éstas y sus exigidos análisis se verán a lo largo de las páginas siguientes. Baste, al menos para este apartado, meditar la crítica levinasiana a la ontología fundamental de Heidegger, así como aspectos generales sobre las relaciones entre estos pensamientos. Eso sí, y como el mismo Levinas ha asegurado en algún lugar, “un hombre que, en el siglo XX, emprenda la tarea de filosofar no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso para salir de ella”.²⁸

La aportación heideggeriana de la estructura del estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein marcó un punto de inflexión en la filosofía contemporánea; porque con ello no sólo se abrían las puertas de la radical categoría ontológica de la historicidad del mismo, como vi ya con la asunción heideggeriana de Dilthey, sino que, sobre todo, se despojaba de su poderío al ego trascendental que dominaba mediante diversas facetas al

²⁸ Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*, A. Machado Libros: Madrid, 2008, p. 40.

filosofar mismo. Una fenomenología decantada y preocupada por el ser —que derivó en la noción de una ontología fundamental—, como la de Heidegger, y no tanto por la estructura de la conciencia, como en Husserl, implica el inicio de un cuestionamiento en reversa: ya no es tanto cómo la estructura de la conciencia es co-determinada con sus objetos intencionales,²⁹ sino cómo la conciencia misma empieza por ser una efectuación de algo que la excede, como lo es el ser y la historia, y que en Gadamer alcanzará un nivel de capital importancia con el concepto de la historia-efectual, y en Levinas, con la alteridad radical del Otro.

¿En qué consiste la crítica levinasiana a la ontología fundamental de Heidegger si ésta quiebra y delimita, en cierto sentido, a la conciencia como fundamento? Levinas dice:

Quizás la única tesis que *Sein und Zeit* sostuvo es que el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo); [...] El primado de la ontología heideggeriana no reposa en el truísmo: «Para conocer el *ente*, hay que haber comprendido el ser del ente». Afirmar la prioridad del *ser* respecto del *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía; es subordinar la relación con *alguien* que es un ente (la relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, siendo impersonal, permite la presa, la dominación del ente [...]³⁰

En tanto que el ente interrogado por la formulación de la pregunta por el sentido del ser en general, el Dasein, sea sólo un claro del ser, jamás se hará justicia a la irreductible alteridad del otro, por más que se considere como horizonte de interpretación del ser al tiempo. En tanto que la persecución del sentido del ser sumerja al ente interrogado en el anonimato, Levinas percibe el peligro de un naufragio en lo que él llama “Totalidad”. Al principio de la presente investigación sostenía una interpretación de la “metafísica” (entrecomillada intencionadamente) como un sistema de interrelaciones donde, precisamente, lo importante es el conjunto sistémico antes que cada una de las partes; o bien, que cada parte es parte precisamente porque, en relación con las demás, da sentido al conjunto de la Totalidad. Todo lo que “es” es en función de la Totalidad. Y en opinión de Levinas, Heidegger no escapa de esta visión totalizante de la filosofía occidental y, ultimadamente, de esta sombra hegeliana. El resultado de la Totalidad es el anonimato, el sometimiento del ente al ser en general y, mejor dicho para mis propósitos, el peligro de clausurar al diálogo y a los interlocutores.

²⁹ Siendo justo con Husserl, habría que decir que la posibilidad misma de la estructura existencial del estar-en-el-mundo que Heidegger desarrolló en *Ser y tiempo* nunca hubiera sido posible sin la superación epistemológica que logró la fenomenología al establecer la relación noético-noemática, y que ésta, por sí misma, implica ya la apertura y el germen del estar-en-el-mundo. Como veré en su momento, es también necesario reconocerle a Husserl que es quien abre las puertas de la reflexión sobre la alteridad radical y, sobre todo, en su quinta meditación cartesiana.

³⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*..., *op.cit.*, p. 41 y s.

A pesar de que en Heidegger el problema de los otros está ya incrustado en la misma estructura existencial del Dasein, el modo de ser de éste, el con, en apertura al mundo e, intrínsecamente, éste es un mundo en común [*Mitwelt*]³¹, que termina por sumergir a los otros y a sí mismo (al Dasein) en la Totalidad.

Ahora bien, una lectura aventurada de Levinas llevaría a pensar que la misma crítica que éste esgrime contra Heidegger, acusándolo de que la estructura del estar-en-el-mundo recae en la Totalidad, se puede aplicar a Gadamer en el sentido de que la consabida máxima gadameriana, “la historia-efectual que siempre es más ser que conciencia” —sobre la cual horadaré mucho más profundamente—, en vez de ser una denuncia contra los absolutismos teóricos que obnubilan la condición de la finitud humana y su indefectible “no saberlo todo”, es, antes que otra cosa, otro criterio más de validez que, por sí mismo, establece los parámetros de medición del ser y del sentido de todo lo abarcado bajo la desbordante historia.

Decir que Gadamer no escapa a la Totalidad, como la he venido interpretando mediante la crítica levinasiana, es no hacerle justicia ni a Gadamer ni a Levinas; en todo caso, la misma crítica a la historia-efectual de Gadamer como criterio de validez, aun apelando al modo de ser de la historia que desborda al ego trascendental, podría aplicarse a Levinas, al denunciar que el filósofo judío establece como criterio de validez la alteridad del Otro, también desbordante del ego. Como si el sentido fontanal de la Totalidad fuera, en este caso, el Otro. ¿La Totalidad no seguiría siendo tal aun si ésta apela a la otredad como manantial del sentido?

Sin embargo, tengo precaución con lo anterior, pues en muchas maneras representa el corazón de lo que me propongo con estas disquisiciones. Baste enfatizar, por ahora, algunas relaciones de pensamiento entre estos tres filósofos.

Es visible que la crítica levinasiana a Heidegger está en el marco de *Ser y tiempo*. Como bien declara Levinas en las entrevistas que le realizó Philippe Nemo en 1981, a él le interesaba mucho más el Heidegger temprano, pues en la etapa tardía heideggeriana Levinas nota completamente la desaparición de la fenomenología y, sobre todo, una observación del lenguaje: “para él [para Heidegger], el lenguaje encierra una sabiduría, que hay que hacer explícita. Pero esa manera de pensar me parece mucho menos controlable que la de *Sein und*

³¹ “El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*]”. Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *op.cit.*, p. 139. Habrá que ver si esta crítica levinasiana le hace justicia al pensamiento de Heidegger. Como se verá poco a poco en esta obra, probablemente la radicalización tanto de Levinas como de Gadamer lleve a una conciliación con la influencia heideggeriana.

Zeit".³² En esa misma entrevista, hablando sobre Heidegger, Nemo lanzó una pregunta, primordial para mis intereses, a Levinas: ¿El lenguaje no tiene esa importancia originaria? A lo que Levinas respondió: "En efecto, para mí lo *dicho* no cuenta tanto como el mismo *decir*. Éste me importa menos por su contenido en informaciones que por el hecho de que se dirige a un interlocutor".³³

Gadamer, por su parte, en un bellísimo ensayo en homenaje a Heidegger por su 75 cumpleaños, defiende que la penuria del lenguaje del Heidegger tardío, esos balbuceos consecuentes con un pensamiento ingente que trata de hablar del ser, no representan una dislocación del pensamiento global de Heidegger, sino su irresoluble consistencia. Sin embargo, Gadamer lanza, al final del escrito, un cuestionamiento lacerante: "¿No ofrece el lenguaje natural en su versatilidad universal siempre un camino para decir lo que uno tiene que decir?".³⁴

De este modo, a diferencia de Levinas, a Gadamer sí que le interesó el Heidegger tardío — además de asumir, por supuesto, al Heidegger temprano—. Gadamer dice:

El hecho de emplear el concepto de conciencia [hablando de la conciencia histórico-efectual], cuya parcialidad ontológica mostró Heidegger en *Ser y tiempo* con tanta claridad, significa por mi parte únicamente la adaptación a un uso verbal que me parece natural. Esto hizo creer que yo quedaba anclado en la problemática del primer Heidegger, que parte del «estar ahí» preocupado por el ser y caracterizado por la comprensión del ser. Pero mi objetivo al introducir el concepto de conciencia histórico efectual era precisamente preparar el camino del Heidegger tardío. [...] Mi hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo.³⁵

Y un poco más adelante, Gadamer continúa: "tengo que afirmar, frente a Heidegger, que la metafísica no tiene un lenguaje propio".³⁶ He aquí el cuestionamiento. A diferencia de Heidegger, para Gadamer el lenguaje ordinario (esas palabras que nos conferimos los interlocutores en un diálogo, demarcado y provisto de situaciones y contextos particulares e

³² Emmanuel Levinas. *Ética e infinito...*, *op.cit.*, p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 40. La distinción entre el Decir y lo Dicho implica de suyo una preocupación fundamental en todo lo que sigue, asimismo por lo que el propio Levinas entiende como lenguaje. Como se expondrá, es exigencia de esta investigación radicalizar la noción levinasiana sobre el lenguaje mismo que, a ojos de una lectura común, y como aparentemente se exhibe en este pasaje de las entrevistas hechas por Philippe Nemo, el lenguaje en Levinas no tendría una preponderancia radical como la tendría en Gadamer. Reformularé esta interpretación.

³⁴ Hans-Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger*, Herder: Barcelona, 2002, p. 38.

³⁵ Hans-Georg Gadamer. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica", en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 17 y s.

³⁶ *Ibidem*, p. 19.

históricos), más que balbucear al tratar de hablar del ser, dice simplemente lo que puede ser dicho con las posibilidades y las herramientas del momento de la tradición en que nos encontramos.

Poco a poco hemos visto que la cuestión del sentido, pasando desde las intravenosas fenomenológicas hacia el corazón hermenéutico del fenómeno de la comprensión, exige preguntar por la cuestión del lenguaje. Hasta este punto, ¿se puede decir que puede haber sentido sin lenguaje? O, por el contrario, ¿el sentido es, de suyo, lingüístico?

1.2. Sentido y lenguaje

1.2.1. El problema de la comprensión: posicionamiento de ambos pensadores

Es necesario recordar lo que Heidegger dice sobre el círculo hermenéutico:

No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus* [...] En él se encierra una positiva posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad *a partir de las cosas mismas*.³⁷

Como señala bien Gadamer, Heidegger indica el sentido ontológico positivo de esta circularidad que, dicho sea de paso, no es algo de lo que podamos escapar, sino el modo existencial en el cual acontece el constante proyectar del Dasein. La condición de arrojado, el carácter proyectivo del fenómeno de la comprensión como modo de ser del Dasein, implica que siempre estamos comprendiendo, incluso cuando no nos damos cuenta de ello. Nos movemos siempre en una precomprensión que, así de simple, es nuestra manera de habérnoslas con el mundo. (Uno nunca llega al mundo desnudo de sentido). El proyecto histórico que somos implica que no podemos escapar de haber sido moldeados por la historia y, en ese sentido, moldeados por un entramado de sentido. Ahora bien, eso no quiere decir que el andamiaje de sentido en el que nos movemos sea siempre el correcto. De ahí que Heidegger aseverara poco antes, en la cita anterior, que “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta”.³⁸

³⁷ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *op.cit.*, p. 172. El subrayado es mío.

³⁸ *Ibidem*, p. 171.

Cara a estas precomprensiones que pueden derivar en ocurrencias que nos alejen de entrar de manera correcta en el círculo, Gadamer asegura —y esto es esencial para su filosofía hermenéutica y para mis intereses— que “este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión”.³⁹ En Gadamer, tenemos prejuicios porque éstos son la marca ineludible de nuestra pertenencia a la tradición. La noción de prejuicio en la clave hermenéutica que Gadamer desarrolla, y que tiene su origen en Heidegger, da la “materia prima” para el concepto del diálogo: Somos nuestros propios prejuicios, tanto de los que somos conscientes como de los que nos determinan ciegamente.

Antes de ahondar en la noción fundamental de diálogo que he introducido, es menester precisar que los prejuicios, en Gadamer, jamás deben entenderse en un sentido peyorativo; un prejuicio es justamente eso: pre-juicio, un juicio previo a la determinación de validez del mismo.⁴⁰ Así, según Gadamer, hay prejuicios legítimos. ¿Cómo desentrañarlos y descubrirlos, cómo someterlos a examen? He aquí el inicio de la crítica hermenéutica. Este examen supone una radicalización del círculo de la comprensión:

El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une a la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación [...] participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos.

41

La interpenetración de sentido entre tradición e intérprete es, pues, el diálogo.⁴² Gadamer traslada la circularidad hermenéutica de Heidegger a la dialéctica de pregunta y respuesta del diálogo. La tradición siempre está operando en nosotros y, asimismo, es la fuente de donde emergen todos nuestros prejuicios; más aún, la tradición, como nosotros, acontece, está en continua formación (cambio), como reza el pasaje anterior. La manera de poner en suspensión

³⁹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 337.

⁴⁰ Cfr. El apartado de la depreciación del prejuicio en la Ilustración, donde Gadamer rehabilita la noción de autoridad. *Ibidem*, pp.338-344.

⁴¹ *Ibidem*, p. 363.

⁴² Al menos una de sus muchas vertientes. Para Gadamer, el diálogo es también leer y, como se verá más adelante, es también el pensamiento entendido, de una manera muy platónica, como el diálogo del alma consigo misma.

nuestros prejuicios para someterlos a prueba es a través del encuentro con la tradición y del constante esfuerzo de “entenderse en la cosa”.⁴³

En todo esto hay una peculiaridad básica para la presente investigación: la interpenetración de sentido entre tradición e intérprete supone que nosotros, intérpretes, en nuestra propia situación hermenéutica de la que forzosamente tenemos que partir, somos un momento de la tradición y de la historia. Gadamer admitiría que nuestros prejuicios son parte de nuestro modo de ser histórico, un modo que no hacemos valer a la manera del empoderamiento de una conciencia, sino que la propia historia hace valer sobre nosotros mismos. La historia sobrepasa nuestra conciencia y determinación histórica.

Este desbordamiento, este no poder abarcar la historia, tiene una implicación que susurra, como es característico en Gadamer. El hecho de que nuestro ser histórico consista en no agotarse en la historia misma conlleva que la mayor preocupación de Heidegger, el sentido del ser en general, en Gadamer se convierta en el problema del ser de las cosas, de aquello de lo que se habla. Hay aquí, entonces, una irrupción importante, pues el ser en general ya no tiene el papel preponderante que implica una ontología fundamental, sino que en todo caso hablaríamos de ontologías regionales.⁴⁴ Sin embargo, si se escudriña la esencia del planteamiento del diálogo como modo de comprensión fundante de una filosofía hermenéutica, como Gadamer propone, tal vez haya algo aún más recóndito. En este punto es cuando Levinas alza la voz.

Retomo la crítica levinasiana a la ontología fundamental de Heidegger. En su obra *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, emite su pronunciamiento sobre el fenómeno de la comprensión de Heidegger y que pulirá en obras como *Totalidad e infinito*:

La comprensión del ser en general, la significación de este verbo, tal es el esbozo primordial de un horizonte en el que despunta cada ser particular o cada una de sus esencias. La condición suprema de la comprensión de los seres particulares es la comprensión del ser en general, relación que a primera vista parece más abstracta, pero que es también la más familiar, pues siempre ya la hemos comprendido. La condición de todo conocimiento es una ontología, una comprensión del ser.⁴⁵

⁴³ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 364. A la cosa apunta el sentido.

⁴⁴ Pero Gadamer, en modo alguno, privilegia a alguna de estas ontologías.

⁴⁵ Emmanuel Levinas. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis: Madrid, 2009, p. 125 y s.

Veía que, en opinión de Levinas, la comprensión del ser en general jamás puede dar cuenta de la alteridad del Otro y que, por el contrario, la ontología no es una filosofía primera, sino que toda filosofía primera debería considerar el acontecimiento original y fundante de la alteridad del Otro. La comprensión del ser presupone *per se* un ente, aun si éste “resurge tras el tema en que se ofrece”.⁴⁶ El Otro como interlocutor precede a toda ontología y, por ende, a cualquier circularidad hermenéutica que ahogue a los interlocutores del diálogo en la óptica del ser en general.

Si bien Heidegger explicita la primacía ontológica del Dasein para ser interrogado sobre el ser, se toma precisamente al Dasein no como interlocutor sino como mediación misma para acceder al ser. Si bien Levinas le reconoce a Heidegger la “verbalidad” del ser, su dinamismo fuera de toda interpretación del ser como substancia, el problema que encuentra es que la pregunta por el ser sigue siendo más importante que el ente interrogado a través de la analítica existencial.

Es por esto que no podría decir propiamente que Levinas se pronuncia tajantemente en cuanto al problema de la comprensión, puesto que la comprensión no considera al fenómeno fundamental de la alteridad; por el contrario, el filósofo judío acusaría que éste es el modo del erigirse de la Totalidad. ¿Acaso se le podría aplicar la misma crítica levinasiana al tratamiento de la comprensión que hace Gadamer en la dialéctica de pregunta y respuesta?

Una actitud poco crítica probablemente me haría decir que incluso Levinas renegaría de la preocupación gadameriana por el ser de las cosas, y ya no por el ser en general, y de lo que mencionaba como ontologías regionales. Levinas diría que, en tanto la filosofía considere su primacía en el concepto de horizonte (que viene tratándose desde Husserl, pasando por Heidegger y que alcanza una importancia desmesurada en Gadamer con la fusión de horizontes), jamás podríamos romper con la Totalidad, porque el fondo —que en Heidegger es el ser mismo— es lo que posibilita a los interlocutores. Por su parte, Gadamer probablemente llamaría dogmático a Levinas por el hecho de que, si en efecto la alteridad irreductible del Otro exige que no sea tematizada mediante una mirada fenomenológica o una comprensión del ser, entonces parece que la propuesta de Levinas es escapar de la historia misma y, por ende, de la tradición y de los prejuicios que nos constituyen. Gadamer diría que

⁴⁶ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 44.

jamás podremos escapar de una situación hermenéutica particular y que, consecuentemente, un verdadero encuentro con la alteridad es *per se* una fusión de horizontes.

Sin embargo, ni lo uno ni lo otro, la insubordinación del fenómeno de la comprensión por parte de Levinas así como la respuesta gadameriana acusando ceguera de Levinas al no asumir el indefectible peso de los horizontes, les confieren justicia a ambos. ¿Qué tipo de importancia tiene el lenguaje en todo esto? ¿No será que el lenguaje concilie y haga justicia a la relación con lo absolutamente Otro y, al mismo tiempo, asuma el papel ingente de la historia? Es menester ser fiel a los pensamientos de ambos pensadores y no andarse a la ligera al momento de interpretarlos. Sin embargo, eso no me amedrenta para buscar la radicalización de ambos. ¿No es ésta, en el fondo, la manera más fiel de abordar a los filósofos?

1.2.2. Comprensión y lenguaje

Antes de continuar con lo que discutía arriba, es menester realizar algunas precisiones sobre cómo estoy asumiendo al pensamiento de Emmanuel Levinas. Comencé con la asunción y crítica levinasiana de Husserl, y sobre cómo, profundamente, Levinas parte del planteamiento fenomenológico para toparse con el problema del Otro. Estos análisis fenomenológicos son aún patentes en *Totalidad e Infinito*, pero la lucha de Levinas siempre ha sido una lucha a contracorriente. Sería muy impreciso aseverar que Levinas desarrolla no sólo una fenomenología consistente, sino también una hermenéutica. El lenguaje que usa Levinas intenta salirse del lenguaje ontológico para darle cabida al Otro. *Totalidad e Infinito* todavía se ve permeado por el lenguaje de la ontología, pero será hasta *De otro modo de ser o más allá de la esencia* donde alcanzará con mejores resultados dicho propósito. Lo que me interesa, empero, es hacer notar que la radicalización de la fenomenología de Husserl y Heidegger que emprende Levinas, estimulada por el problema de la alteridad, alcanza su suelo en el lenguaje.

Como se verá, Gadamer hace lo propio y, en su caso, la hermenéutica propiamente filosófica es la que considera al lenguaje como el pivote central del estar-en-el-mundo y no como un mero instrumento. El concepto de lenguaje en los pensamientos de ambos pensadores no tiene el papel sojuzgado de herramienta de la conciencia. En ambos pensadores el lenguaje alcanza su dimensión plena. Sobre esto Gadamer es más explícito al hablar, muy en clave heideggeriana de un olvido del ser, de un olvido del lenguaje; Levinas, por su parte, no es tan explícito.

Una lectura regular de Levinas diría, en efecto, que la relación que exige el problema del Otro en tanto que Otro es la ética como filosofía primera, y en esto Levinas estaría más que de acuerdo. Yo también lo estoy, pero tendré que agregar un pormenor. El acontecimiento originario, fundante de cualquier otra filosofía, es la ética. La primacía, en Levinas, la tendría la alteridad, incluso sobre el lenguaje: es la alteridad la que exige lenguaje. Esto tiene el peligro de que el lenguaje, como mencionaba arriba, sea interpretado no como medio universal de la comprensión, sino como un mero medio accesorio. La interpretación de Levinas que me propongo defender dice lo contrario: *el lenguaje ya es él mismo la realización de la ética como filosofía primera*.

¿Cómo romper con la Totalidad? El concepto de Totalidad, capaz de envolver incluso al planteamiento heideggeriano que había superado la fenomenología husserliana con la constitución del estar-en-el-mundo del Dasein bajo la estela del anonimato del ser, se vuelve mordaz. ¿Cómo decantarse por una filosofía cuyo fenómeno originario no sea el problema del ser, sino la revelación del Otro? Para Levinas, la posibilidad de la ruptura con la Totalidad está en lo que él llamará Infinito. El Infinito es el Otro y, por su misma condición de alteridad radical, exige cierto tipo de relación. Para identificar a todo lo que podría quedar englobado en la esfera de la Totalidad Levinas usa el término “Mismo”: dentro de éste entrarían no sólo todo el idealismo trascendental kantiano, sino sobre todo Hegel, Husserl y Heidegger (de cuya crítica he ahondado ya un poco). El Mismo, se podría decir, es la hipóstasis de la Totalidad. La salida del Mismo es, necesariamente, una salida hacia el Otro. Por ello, dirá Levinas, la relación metafísica es una relación que rompe con la Totalidad y, por ende, da cabida al otro. Pero éste es el problema, ¿cómo relacionarme con el Otro sin suprimir su alteridad radical? Levinas la llama “relación metafísica”. La noción del Otro implica de suyo la trascendencia,⁴⁷ tanto de cualquier tipo de conciencia, como del ser mismo. Dice Levinas:

El lenguaje, en efecto, cumple una relación de tal tipo que los términos no son limítrofes en esta relación; que Otro, a pesar de la relación con Mismo, permanece trascendente a Mismo. La relación de Mismo y Otro (o metafísica) se pone en juego originalmente como *discurso* en que Mismo, recogido en su ipseidad de «yo» (de ente particular único y autóctono) sale de sí.⁴⁸

⁴⁷ Pero en modo alguno se debe entender aquí la trascendencia al modo kantiano de un idealismo trascendental, sino de una salida de sí hacia la exterioridad radical del Otro.

⁴⁸ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 34. El subrayado es mío.

Ahora bien, he de enfatizar un poco que los términos que utiliza Levinas, a pesar de que cumplen con su intención de remar a contracorriente de un lenguaje ontológico, ¿bien podrían ser considerados de error programático? Cuando se dice metafísica en Levinas, jamás se debe malentender el sentido que esta palabra ha tenido, como medio dogmático de donación de sentido. Ante todo, la metafísica es la salida de sí del Mismo, que, como acabo de mostrar, es ya lenguaje, discurso y, en términos ulteriores, diálogo.⁴⁹ El lenguaje, pues, posibilita la relación ética, y en este sentido encuentro una primacía y una preocupación por el papel del lenguaje compartida por Gadamer.

Existen varias consecuencias interesantes que hay que hacer notar: hay que decir que la noción del Otro, en tanto que lenguaje, implica una distancia. Es inherente a la alteridad una distancia y, como dice Levinas, una “separación”. El Otro es Otro porque me es extraño, lejano, extranjero... y, al tiempo, el Otro implica que no se le puede pensar, no en términos de categorías del pensamiento o bajo cualquier mirada fenomenológica tematizante del ser. Como dice Levinas: “*el pensamiento consiste en hablar*” y, yo agregaría, en responderle al Otro.⁵⁰

Es menester, al igual, hacer una breve introducción a uno de los conceptos más importantes en Levinas; a saber: la noción de rostro. De momento lo introduzco para hacer notar la función de expresión que Levinas resalta del lenguaje: “A la manera en que se me presenta Otro sobrepasando la *idea de Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro [...] No se manifiesta por estas cualidad sino καὶ ὁ αὐτο [por sí mismo]. Se *expresa*”.⁵¹ Se verá con más calma, pero el rostro del Otro jamás puede ser dispuesto bajo una mirada fenomenológica ni una comprensión del ser; tal vez no me equivocaría al decir que éste es el concepto más original de Levinas, por ser el más consistente con su filosofía fundada en el Otro. La única manera de abordar al otro es dejar que su rostro se me revele. “Abordar a Otro en el discurso es acoger su expresión”.⁵² Por ello, para Levinas la relación originaria, anterior a cualquier apertura del ser en general, es el recibimiento del Otro, la afectación que el Otro tiene en mí, su interpelación. “Lo inmediato es la interpelación y, si cabe decirlo así, lo imperativo del lenguaje [...] Lo inmediato es el

⁴⁹ Respetaré en lo que sigue este concepto levinasiano de relación metafísica. Empero, debo enfatizar que lo estoy interpretando como la relación ético-lingüística en la que Levinas establece el diálogo con el Otro y en el que éste sólo es posible a través del lenguaje.

⁵⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, op.cit., p. 35.

⁵¹ *Ibidem*, p. 48.

⁵² *Ibidem*, p. 49.

cara a cara”.⁵³ Es visible que el inicio del diálogo, en Levinas, se da como una palabra que me viene del Otro:

La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta se presta, como dice Platón, socorro a sí mismo. Deshece a cada instante la forma que ofrece. Esta manera de deshacer la forma adecuada a Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse significando es hablar [...]. La significación no es una esencia ideal [...] es, por excelencia, la presencia de la exterioridad.⁵⁴

Estoy investido de sentido por la significación incesante que me viene del Otro, que se presenta como expresión. El lenguaje es esencialmente una apertura radical a la alteridad. “Así el Discurso es experiencia de algo absolutamente extranjero, ‘conocimiento’ o ‘experiencia’ pura, *traumatismo del asombro*”.⁵⁵

Estableciendo una comparación entre los pensamientos de Levinas y Gadamer, considero, sin problemas, que el concepto de la relación metafísica levinasiano es tan original como la interpenetración del sentido entre tradición e intérprete, en el caso de Gadamer. Ambos comparten una cuestión principal: los interlocutores y el lenguaje como medio universal y necesario para la realización del fenómeno de la comprensión y del encuentro con la alteridad. Probablemente éstos (el fenómeno de la comprensión y el encuentro con la alteridad) tengan el mismo nivel de hondura e importancia —y, de hecho, en este aspecto muy cerca de Gadamer, Levinas estaría muy cercano al fenómeno de la comprensión.

Sin embargo en el caso del filósofo alemán, lo correcto sería decir lo contrario: lo importante es entenderse en la cosa, y la alteridad, que en la filosofía hermenéutica de Gadamer es la tradición, es medio de acceso al problema de la validez de la cosa.⁵⁶ En Gadamer, la cuestión de la validez, las cosas mismas, exigen alteridad, diálogo, pero siempre en pos de hacer hablar, por decirlo así, a la cosa misma: “Cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de ‘llevarla’ en la dirección que desearían [...]. El

⁵³ *Ibidem*, p. 50. Hay que recordar que el rostro en su modalidad de intencionalidad implica una reversibilidad: ser visto antes que ver; en cuanto expresión y revelación, la palabra me es dada por la expresión del Otro. Al Otro le respondo.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 66 y s.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 76. Hay que notar los entrecomillados del propio Levinas.

⁵⁶ “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse en la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 434.

lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”.⁵⁷

La aportación de Gadamer a la filosofía hermenéutica es el descubrimiento hondo de la congénita lingüisticidad del fenómeno de la comprensión. Sólo hasta Gadamer, en alusión a la tradición hermenéutica que habíamos desentrañado desde Schleiermacher hasta Heidegger, la comprensión (y, por ende, el lenguaje) adquiere su estatuto fundamental dentro de la investigación filosófica. Gadamer dice que la “lingüisticidad de la comprensión es la *concreción de la conciencia de la historia efectual*”⁵⁸ y, con ello, como lo repite innumerables veces a lo largo de *Verdad y Método*, la huella de la indefectible finitud humana.

De ahí que haga alusión a la sentencia probablemente más comentada y discutida de Gadamer: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”.⁵⁹ Esta frase encierra sin dudas miles de páginas de significaciones. Me atrevo a escarbarla. El núcleo de la hermenéutica, su corazón, la comprensión de lo que sólo es lenguaje, es otro modo de decir que jamás, en el fondo, alcanzaremos a las cosas y, consecuentemente, que la cosa es cosa en tanto que ésta es mediada por la dialéctica de pregunta y respuesta del diálogo. La hermenéutica es así el acogimiento del lenguaje como medio del interminable encuentro con la tradición, y no solamente eso, sino como medio de comprensión del mundo y de la naturaleza humana. La comprensión hermenéutica y su lingüisticidad connatural, son anteriores a cualquier método de conocimiento.

Lo anterior quiere decir que cualquier fenómeno que pretenda ser comprendido y tener influencia en la finita experiencia humana, tiene que ser pasado por la “criba” del lenguaje. Pero sería un error sistemático pensar al lenguaje como una criba o, por decirlo de otro modo, como una óptica y unos lentes que puedan hacer mundo de cierto modo. Más bien es el mundo y su naturaleza misma la que impele a que seamos, en el fondo, lenguaje mismo y que éste sea nuestro medio de acceso a la comprensión de su sentido. El mundo, como el lenguaje, son en esencia una apertura:

La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio a nuestro análisis de la experiencia hermenéutica [...]. Y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo

⁵⁷ *Ibidem*, p. 461 y s.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 467 y s.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 567.

está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros.⁶⁰

La cita es muy interesante si se toma en cuenta que Gadamer también radicaliza la noción de mundo al contemplar el horizonte de éste como enteramente lingüístico.⁶¹ Lo anterior se acerca a los planteamientos de Levinas: si se quiere tener acceso al Otro, hay que hacerlo a través del lenguaje, siguiendo la máxima gadameriana ya citada de que el ser que se puede comprender es lenguaje. Más aún, el lenguaje es el medio por excelencia de la apertura y, sobre todo, del recibimiento de la alteridad de la tradición. La tradición no sólo es lenguaje ella misma, sino que es condición de aperturidad del diálogo mismo.

Ahora bien, no hay que olvidar la cuestión de los interlocutores. Gadamer dice: “El que habla un idioma que ninguno otro entiende, en realidad no habla. Hablar es hablar a alguien”.⁶² He aquí el papel del otro y, de fondo, la presuposición de que al entrar en contacto con él en el diálogo pondremos a prueba nuestros propios prejuicios y nuestros horizontes elaborados desde nuestras respectivas situaciones hermenéuticas como interlocutores.⁶³ Con Levinas veía que mi interlocutor, el Otro, tiene un papel capital puesto que, antes de erigirle desde mí una pregunta, en realidad estoy recibiendo una respuesta. ¿Aplica lo mismo para Gadamer? Baste, al menos en este apartado, decir que ciertamente en Gadamer hay una primacía de la pregunta en la dialéctica del diálogo. Soy yo, como intérprete, quien se acerca a la tradición, motivado por ésta, interpelado:

[...] Se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*. Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de la pregunta [...]. Una pregunta sin horizontes es una pregunta en vacío.⁶⁴

En la pregunta me pongo yo, pongo mi horizonte y, por ende, es ya la búsqueda y el inicio de una fusión de horizontes. Sin embargo, decir a secas que la preponderancia en la dialéctica

⁶⁰ *Ibidem*, p. 536.

⁶¹ Esto representa una ruptura con la ontología fundamental de Heidegger, puesto que el centro de la reflexión filosófica ya no es el ser, sino el lenguaje.

⁶² Hans-Georg Gadamer. “Hombre y lenguaje”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 150.

⁶³ Y, del mismo modo, en otro lado menciona: “No hay hablar que no involucre simultáneamente al que habla y a su interlocutor”. Cfr. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 477.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 440 y s.

de pregunta y respuesta la tiene la pregunta es ser muy aventurado; sobre todo cuando la pregunta misma implica la interpelación del movimiento de la alteridad de la tradición que actúa en nosotros y, por lo tanto, que nuestra pregunta sea una clase de respuesta a la motivación que nos incita a poner a prueba nuestros prejuicios al dialogar con la tradición.⁶⁵

Este brevísimo recorrido del papel del lenguaje en Gadamer estaría incompleto si no hago alusión a que esta fusión de horizontes que siempre está operando en la dialéctica de pregunta y respuesta del diálogo, encuentra su fisonomía en el lenguaje común. La conversación hermenéutica implica siempre la elaboración de un lenguaje común, un lenguaje desde el que, por supuesto, se pueda llegar a un consenso sobre la cosa y, más aún, exigido por la cosa misma.

En cierta nota⁶⁶ di a entender que a Levinas no le interesaba mucho el lenguaje en su modalidad de dicho, de signos escritos transmitidos —lo que no quiere decir en modo alguno que no le interesara el lenguaje—. Por el contrario, es consabido que para Gadamer el leer mismo resulta primordial y que éste implica la lectura y la preponderancia de la tradición escrita. Poco a poco desenvolveré este diálogo entre los autores. También escapa a este apartado la cuestión de si, al llegar a un consenso, no pareciera, como se verá en Gadamer, que si lo que importa es la cosa, el consenso sobre ésta hace que, en cierto modo, los interlocutores se clausuren a sí mismos en pos del consenso. Para Levinas sería inadmisible la supresión de alguno de los interlocutores. Lo abordaré con más detenimiento.

Hasta ahora, mi sendero por la pregunta del sentido me llevó al punto de notar que el fenómeno de la comprensión implica esencialmente al lenguaje y, sólo hasta este punto, digo sin miedo que es un disparate hablar de la posibilidad de un sentido sin lenguaje, y esto lo he constatado con ambos pensadores. Sin embargo, eso es decir poco: el sentido supone también esencialmente aperturidad a la alteridad y, como está por verse, envuelve también en su seno la problemática de la verdad y de la temporalidad. ¿Qué influencia tiene la verdad y la temporalidad en la conformación del sentido?

⁶⁵ Además podría considerar esto apenas el inicio de un examen que desarrollaré más rigurosamente a lo largo de los capítulos subsecuentes, a saber, la máxima hermenéutica de dejarnos decir algo.

⁶⁶ Cfr. Nota no. 33 del presente capítulo.

1.3. Sentido y verdad

1.3.1. El problema de la validez (introducción)

He visto que el papel de la interlocución y del diálogo tiene en la presente investigación, como en la filosofía de ambos autores, una importancia desmesurada. En este breve apartado sobre el problema de la verdad quisiera brevemente mostrar nociones que permitan formarnos una idea sobre el posicionamiento y los cauces de nuestros dos filósofos. El problema de la verdad me ocupará de forma especial en el último capítulo de este recorrido.

Abordar el problema de la verdad en Gadamer implica haber hecho un recorrido cabal de toda su filosofía hermenéutica. Hice explícita, con Levinas, el papel de la distancia inherente a la interlocución. Gadamer no es la excepción. La distancia temporal es la distancia por excelencia, la que es consustancial, en su filosofía, al diálogo con la tradición.⁶⁷ La distancia es lo que nos permite cuestionar la validez de nuestros propios prejuicios:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*. [...] Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez [...]; sólo se logra cuando se lo «estimula» Este estímulo proviene precisamente del encuentro con la tradición. Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad. Ya hemos visto que la comprensión comienza ahí donde algo nos interpela. Ésta es la condición hermenéutica suprema.⁶⁸

Veía, entonces, que la suspensión de nuestros prejuicios está implícita ya en la comprensión de la pregunta misma que planteamos y, asimismo, lo está el carácter de la fusión de horizontes que se mueve siempre en la dialéctica de pregunta y respuesta. Sin embargo, he pasado de largo un concepto esencial de la filosofía gadameriana que, paradójicamente, aparece como un susurro en *Verdad y Método I*: la noción de la anticipación de la perfección. Éste no se podía dejar de lado en un apartado que pretendiera decir algo sobre el problema de la verdad en Gadamer. Dicho concepto siempre está operando en el diálogo, y presupone una formalidad dividida en dos vertientes para el examen de nuestros prejuicios; a saber: que lo que nos viene del otro puede ser entendido como una unidad perfecta de sentido inteligible y, además, que

⁶⁷ “La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 368. Sin embargo, Gadamer posteriormente afirmará que no sólo la distancia en el tiempo es importante, sino también la que incluye simultaneidad y contemporaneidad. *Cfr.* Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 16 y s.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 369.

tenemos expectativas de verdad en el contenido —que en este caso es la cosa misma— de lo que el otro dice.

Puede darse el caso de que el otro sepa más que yo sobre el asunto, sobre las cosas que estamos interesados en comprender. Nuestras expectativas de sentido y la revisión de nuestros prejuicios y, consecuentemente, cualquier posible consenso sobre la cosa, requieren este presupuesto elemental de la anticipación de la perfección. A partir de este concepto se puede vislumbrar que lo importante es el asunto que condiciona la interlocución, más que la exploración psicologista de alguno de los interlocutores.⁶⁹ El concepto que pone en su verdadera dimensión y espesor la cuestión de la verdad y, más aún, lo que permite el consenso, es la anticipación de la perfección.

De este modo el acuerdo y el consenso implican la incidencia de los propios interlocutores en el asunto del que se habla. ¿El acuerdo, la fusión de horizontes, implica la supresión de la alteridad radical de los interlocutores? Gadamer dice: “En el acuerdo, además, la diferencia nunca se disuelve en la identidad. Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro. Hay *co-incidencia*, como dice bellamente el término”.⁷⁰ Comprenderse en la cosa es la co-incidencia de los interlocutores respecto de la cosa misma.

En un bello ensayo intitulado “¿Qué es la verdad?” (1957), Gadamer retoma la importante noción heideggeriana de la *aletheia* como desocultamiento. “Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.⁷¹ Repensar si el problema de la validez en Gadamer está inscrito en la noción de *aletheia*, es algo que me preocupará más adelante. Por ahora, sirva esto de nexo al mismo problema en Emmanuel Levinas.

Veía que Levinas partía de esta misma problemática de la interlocución. Sin embargo, el problema de la verdad en Levinas es algo muy particular y, como era de esperarse, conlleva una crítica a Heidegger y a la ontología. La verdad no puede ser entendida como *aletheia*, como desocultación del ser porque, precisamente, la importancia la tendría el ser y, por lo tanto, el interlocutor, el Otro, quedaría subsumido bajo el anonimato de la verdad. La

⁶⁹ “Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser determinado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección”. *Ibidem*, p. 364.

⁷⁰ Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 23.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer. “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 53.

desocultación como verdad supone para Levinas seguir encasillados en el movimiento de la Totalidad. Veía también que Levinas sintió la necesidad de romper con la Totalidad, que hizo proponiendo una separación entre Mismo y Otro. Esta separación conlleva un ejercicio fenomenológico que veré con más calma en el capítulo segundo, cuando hable de la Interioridad.

La alteridad radical del Otro es, en el fondo, un cuestionamiento punzante a cualquier tipo de formulación fenomenológica y hermenéutica que pretenda “abordar” al Otro. Por ello Levinas tiene que enfatizar la separación y la distancia de la relación metafísica. Si la ruptura con la Totalidad está en la relación ético-lingüística de Mismo y Otro, la verdad sólo podrá desenvolverse en esta ruptura que da el lenguaje. Por ello asevera Levinas: “Sin separación no habría habido verdad; sólo habría habido ser”.⁷² Y más adelante dice: “La verdad surge allí donde un ser separado de lo otro no se hunde en éste sino que le habla. El lenguaje, que no toca al otro ni tangencialmente, alcanza al otro interpelándolo o mandándole u obedeciéndolo, con toda la rectitud de estas relaciones”.⁷³

De aquí que Levinas, para salirse de la interpretación ontologizante de la verdad y, por ende, quitarle al ente su carácter de mero claro del ser, diga: “*La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y del que expresa*”.⁷⁴ El salir de sí no es una salida del ente al ser, sino de un interlocutor a otro interlocutor y, primordialmente, la verdad no me viene del desocultamiento del ser, sino del ineludible fenómeno originario de la revelación del otro. Esta verdad no es sólo *per se* lingüística, sino que, además, presupone lo que Levinas denomina “Justicia”, pues Justicia es dejar que el Otro se me revele y no investirlo antes a través de la libertad de la subjetividad. Levinas tiene que hacer esto porque es lo que exige la relación con el Otro, pues la libertad de la subjetividad podría interpretarse como un “poder sobre” el Otro, ya sea a manera de aprehenderlo fenomenológicamente o, como he dicho, de una comprensión embebida en la dimensión del ser. Para que el Otro sea Otro se necesita, forzosamente, que éste se me revele, que se me exprese y me done su palabra en la interlocución. La verdad, entonces, no sólo es lingüística, sino que es también ética, puesto que hace Justicia a la revelación del Otro que jamás puede venir de mí. La verdad me llega antes de desocultarla en los claros del ser.

⁷² Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 60.

⁷³ *Ibidem*, p. 62.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 66. Había recalcado ya la función de expresión del lenguaje que Levinas propone.

Podría decir también, por ahora, que el concepto del Deseo metafísico en Levinas puede dialogar con la anticipación de la perfección en Gadamer. Veía que la anticipación de la perfección era necesaria para la constitución del problema de la verdad. Pues bien, en Levinas el Deseo metafísico puede entenderse así:

Es el Deseo lo que mide la infinidad del infinito, ya que él es medida por imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo es rostro. El Deseo es una aspiración que lo Deseable [el Otro] anima: nace partiendo de su «objeto», es *revelación*.⁷⁵

El Deseo jamás debe entenderse como una necesidad, puesto que eso equivaldría a una podredumbre a la manera del ego que ha imperado en la filosofía occidental. La positividad del Deseo metafísico está en la ausencia del Otro absolutamente Otro. Esto es totalmente consecuente con la revelación de la verdad. Si Gadamer presupone la anticipación de la perfección en la interlocución, Levinas hace lo propio con el Deseo metafísico, y ambos son consistentes y consecuentes consigo mismos. ¿No es esto, en el fondo, la radicalización de la búsqueda de la verdad, fiel a la naturaleza de la interlocución, del diálogo?

Por ahora mi examen sobre el tema de la validez y del sentido arroja un punto de partida que impele al inicio de mi segundo y tercer capítulo. Lo hago valer de una vez por todas: *Aquí donde hay alteridad puede haber validez, mas donde hay validez siempre hay alteridad*, es decir, diálogo entre interlocutores. Y lo anterior es totalmente consecuente tanto con Gadamer como con Levinas.

1.3.2. Sentido y temporalidad

La pregunta por el sentido me ha llevado a considerar éste en diferentes tradiciones filosóficas, pasando desde la fenomenología, la hermenéutica y, posteriormente, a la radicalización que adquiere ésta en de los planteamientos de Emmanuel Levinas y Hans-Georg Gadamer. Se hizo notar que el sentido comprendía en su esencia la lingüisiticidad y, por lo tanto, la inserción primordial que subyace al diálogo entre interlocutores, al encuentro con la alteridad. Ha llegado el momento de preguntar cuál es el papel del tiempo en la conformación del sentido.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 62.

Dilthey, como se vio, tuvo un papel influyente en las filosofías de Heidegger y de Gadamer. Podría decirse que no sólo posibilitó la categoría ontológica-existencial de la historicidad del Dasein, sino que abrió las puertas a Gadamer para que pudiera establecer un concepto tan notable como el de historia-efectual y, consecuentemente, el de la conciencia histórico-efectual. Por el momento no ahondaré en estos últimos. Pero hay que recalcar que los límites que señala Gadamer al saber de la conciencia histórico-efectual son un parteaguas que rompe, incluso, con la noción de temporalidad del proyectar del Dasein; que, si bien es asumida por Gadamer, es traspasada por la misma historia-efectual al no presuponer la primacía del tiempo como horizonte ontológico para la interpretación del ser en general, sino la historia como un saber que consiste en nunca agotarse y que alcanza su concreción siempre en el lenguaje normal y ordinario.

Gadamer dice en algún lugar que “la comprensión es siempre un verdadero acontecer”.⁷⁶ He constatado que el movimiento de la interpenetración de sentido entre tradición e intérprete siempre es dinámica, y, por lo tanto, que el fenómeno de la comprensión jamás cesa: acontece; estamos en constante fusión horizontal. Me había preguntado si podría haber sentido sin lenguaje, y respondí por la vía negativa. Gadamer también asevera:

*El carácter del acontecer forma parte del sentido mismo. Es como en una maldición, que evidentemente no se puede separar de que la pronuncie alguien contra alguien. Lo que se comprende en ella no es en ningún caso un sentido lógico abstraído del enunciado, sino la maldición real que tiene lugar en ella. [...] La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica y que manifiesta el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de la formación de conceptos.*⁷⁷

Todo acontecer es ya una dialéctica que, de suyo, es sentido. El problema de la unidad y de la multiplicidad entraña, en el fondo, la unidad del pensamiento y del lenguaje. La dialéctica es dialéctica porque es la relación de lo mismo siendo extraño. Somos extranjeros perpetuos de la continuidad de la historia y del instante de la existencia. El acontecer del sentido se nos presenta como una perpetua irrupción de la temporalidad.

Levinas, en una de sus obras de juventud, aún muy influenciado por el Heidegger de *Ser y Tiempo* y sus análisis del ser-para-la-muerte, menciona:

⁷⁶ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 512.

⁷⁷ *Idem*.

Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el provenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente. La anticipación al provenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro.⁷⁸

Como es plausible, Levinas tiene que ser consistente con la implicación de la ausencia del Otro y el arrancamiento de éste de la historia del ser. ¿Cómo se daría una relación temporal con lo absolutamente Otro, con el riesgo de que el mismo proyectar del tiempo sea una reducción del Otro a Mismo, una relación que suprima la alteridad radical? De nuevo Levinas intenta salir del tiempo del ser. El Otro es, pues, “porvenir”, pero un porvenir que irrumpe y que nos desgarrar y arranca de la historia, y que al hacerlo, la resignifica. Ya en *Totalidad e Infinito*, Levinas dice:

La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay, pues, continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuar, encuentra una muerte y resucita.⁷⁹

He de decir que esta manera levinasiana de preguntarse por la temporalidad me parece muy original, aunque de primer soslayo parezca irreconciliable con la filosofía gadameriana. Pero el papel de la temporalidad se desarrollará con más calma en lo que se sigue y, asimismo, el diálogo entre estas dos formas de abordar el problema del tiempo.

Quisiera finalizar este primer apartado con una reflexión sobre el papel del sentido, tomando como hilo conductor la problemática de los prejuicios. Hasta este punto expuse que el sentido es un asunto arraigado en el problema de la alteridad, de la lingüisticidad de la comprensión y de la temporalidad del acontecimiento mismo que representa. Todo esto, me parece, puede también expresarse en la cuestión de los prejuicios. ¿No son acaso los prejuicios la prueba irrefutable de que, desde siempre, el Otro está incrustado en nosotros? O, dicho de otro modo, ¿que los interlocutores son interlocutores en tanto que ellos mismos tienen, entre sí, semejanzas y diferencias, una “alteridad compartida”, por decirlo de algún modo? La relación metafísica o la interpenetración del sentido entre tradición e intérprete opera siempre en

⁷⁸ Emmanuel Levinas. *El tiempo y el Otro*, Paidós: Barcelona, 1993, p. 117.

⁷⁹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 321.

relacionalidad de alteridad y mismidad. Un interlocutor es al mismo tiempo un mismo y un otro. ¿Esto no exige repensar a la alteridad misma y, consecuentemente, las implicaciones que esta nueva perspectiva operaría en el lenguaje y en el sentido? ¿Importaría, llegado ese momento, la supremacía de la cosa sobre la alteridad o viceversa? ¿Quiénes somos en el fondo si escuchamos desde dentro un mar de murmuraciones, una multiplicidad descollante de voces apenas perceptibles que, sin embargo, nos arrastran entre sus corrientes?

II. Alteridad

2.1. Introducción al problema de la alteridad

El problema de la alteridad es central en el pensamiento de Levinas y de Gadamer. No es casualidad que lo sea, considerando el contexto filosófico de ambos y la relevancia que adquirieron tanto la fenomenología como la hermenéutica durante el siglo XX. Con estas tradiciones, la alteridad adquiere su importancia filosófica y, más aún, como me propongo demostrar en este capítulo, impele a la necesidad de una radicalización de las tradiciones ya mencionadas.

El Otro en tanto que Otro⁸⁰ no fue pensado a lo largo de la historia de la filosofía y, sin embargo, deambulaba ya a la sombra de ella. El cogito cartesiano, además de representar el inicio de la Modernidad, marca el primado de la conciencia como instancia de fundamentación en la progresiva reflexión filosófica. Todo conocimiento válido del mundo y del hombre tiene que partir, forzosamente, de la conciencia y del yo. La conciencia, inicio irrevocable de la reflexión, como lo muestra Descartes, se torna la mediación por excelencia para cualquier conocimiento válido.⁸¹ No hay conocimiento sin conciencia y ella misma es ya mediación. Sin embargo, ¿tal mediación puede dar cuenta de todo conocimiento? En el proceso de la descripción de la conciencia, ¿hay elementos que escapen a ella? ¿Puede haber “algo” de lo que la conciencia no pueda dar cuenta? ¿No implica la mediación *per se* una pérdida de aquello que es mediado?⁸²

Me atrevería a enfatizar que, desde Descartes hasta Husserl, la filosofía se autocomprende como el desentrañamiento de la estructura de la conciencia; y, tal vez, sería más importante

⁸⁰ En lo que sigue designaré al Otro en tanto que Otro (es decir, a la alteridad radical) como simplemente Otro, con mayúsculas. En contraposición, la designación “otro” (sin mayúsculas y con comillas) deberá leerse como la otredad subsumida bajo las diferentes modalidades y categorías de la conciencia y, en consecuencia, como otredad suprimida.

⁸¹ “De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu”. René Descartes. *Meditaciones metafísicas*, Tecnos: Madrid, 2012, p. 155.

⁸² En términos de alteridad, esta “pérdida” es tal porque al Otro se le toma como “otro”; en términos de cualquier filosofía que parta de la conciencia. Esta “pérdida” es, en realidad, una ganancia y, en el fondo, una autodescripción del ego que, de suyo, es supresión de la alteridad.

precisar que en todo ese decurso filosófico la conciencia es conciencia en tanto que tematización de sentido. Volveré sobre esto enseguida.

Husserl expresa lo anterior como la correlación noético-noemática y, sin temor a caer en equivocaciones, es enteramente consistente con la filosofía anterior a él porque, en efecto, radicalizó la reflexión sobre la conciencia. No es casualidad ese rezo que dicta que la filosofía posterior a la fenomenología husserliana es una herejía. Sin embargo, sería difícil considerar a la filosofía de Heidegger como un accidente del pensamiento husserliano.

El filósofo de la Selva Negra, al asumir el pensamiento de Dilthey, toma a la historicidad como una categoría ontológica del Dasein, haciendo, de este modo, que la conciencia no sea mera conciencia. Para iniciar cualquier examen riguroso de reflexión es menester considerar la situación histórica del Dasein mismo. En este sentido, como veíamos en el capítulo primero, en Heidegger tenemos una suerte de fenomenología hermenéutica, más preocupada por el ser que por el mero aparecer.

Tanto Husserl como Heidegger representan un punto sin retorno y, si se quiere encontrar una relación entre los problemas ingentes que tratan, el examen fenomenológico de Husserl dio pie a la reformulación del problema del ser en Heidegger. Pero, ¿qué papel tiene la alteridad en los pensamientos de ambos filósofos? ¿La alteridad puede ser considerada, acaso, como una correlación noético-noemática, una tematización dada a la conciencia? O bien, ¿la dilucidación del sentido del ser permite abordar al Otro?

De cara a estos cuestionamientos es que sitúo a Gadamer y a Levinas y, por supuesto, a la problemática que presenta la reflexión sobre el Otro. El problema del Otro se ha definido y delimitado ocultándose en el desarrollo de filosofías como las de Husserl y Heidegger;⁸³ lo más interesante es que esa forma de ocultarse del Otro supone, simultáneamente, una radicalización de su problema mismo. En este sentido, la alteridad es alteridad en tanto que no ha sido tematizada, explicitada y, sorprendentemente, cuando ha sido presupuesta en el examen filosófico de Husserl y Heidegger.

¿Cómo dar cuenta, entonces, de la alteridad sin suprimirla? He aquí el problema, pues pareciera que cualquier acercamiento fenomenológico de Husserl, o bien, cualquier

⁸³ Con el entendido, a su vez, de que estas filosofías representan una radicalización de la reflexión anterior a ellas; esto es, que así como, en su momento, podríamos decir que Descartes, Kant, Hegel, representan pináculos irreversibles en la reflexión filosófica, también lo hacen Husserl y Heidegger.

aproximación a través de la filosofía del ser de Heidegger, son, precisamente, un “abordaje” del “otro” y, por tanto, una supresión del mismo.

Defenderé, a lo largo del presente capítulo, que el corazón de las filosofías de Levinas y de Gadamer considera al problema de dar cuenta de la alteridad sin suprimirla algo fundamental. Esa misma dificultad se impone en la totalidad de la presente investigación.

¿Cómo dar cuenta de la alteridad sin suprimirla, del otro en tanto que Otro?

2.1.1. Alteridad y fenomenología

Decía al iniciar presente capítulo que la conciencia es conciencia en tanto que tematización de sentido. Dentro de la fenomenología husserliana, el sentido se da siempre dentro de la correlación noético-noemática, donde se afirma tanto el objeto intencional como el ego mismo. La conciencia jamás podría concebirse sin la intencionalidad con la que ésta tiende hacia los diferentes objetos del mundo y, por tanto, sin conciencia jamás puede haber mundo.

Lo anterior parece una obviedad para cualquier filósofo crítico que conoce y entiende el desarrollo programático que la filosofía tuvo desde Descartes hasta Husserl, pero las cosas cambian cuando se hace notar que sin conciencia no hay en modo alguno sentido. Por más que la conciencia sea conciencia de y conlleve una síntesis noético-noemática —implicando, a su vez, a los objetos intencionales—, es evidente que el sentido y la tematización de cualquier objeto intencional parte del ego trascendental. Bajo esta óptica, más allá del ego no hay sentido.

Recalco la importancia del concepto del sentido no sólo por el evidente interés que tiene en la presente investigación, sino también porque éste, ya lo hemos visto, se desempeña como una estructura de posibilidad para desarrollos ulteriores de cualquier filosofía y, dicha función, es totalmente consistente con los pensamientos de Husserl y de Heidegger. ¿Incide y tiene importancia el hecho de que un concepto capital como el concepto de sentido parta del ego trascendental o de la analítica existencial del Dasein? De un modo u otro, es claro que sin el ego trascendental y sin el Dasein, no se podría hablar de sentido en las filosofías de Husserl y Heidegger, respectivamente.

¿Cómo trata, entonces, la fenomenología el problema del Otro? ¿Cómo, si acabo de decir que la esfera del sentido siempre parte del ego? Se hace primordial para mis intereses la quinta

meditación de Husserl,⁸⁴ que, justamente, trata el problema del Otro y hace frente a las acusaciones que reclaman la caída en un solipsismo trascendental. Husserl, ante las objeciones del *solus ipse*, apunta:

Pero el segundo *ego* no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el *ego* que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El *otro*, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual. Una vez delimitado en primer lugar el *ego* en su propiedad [...] tiene que plantearse necesariamente la cuestión acerca de cómo mi *ego*, dentro de su propiedad, puede constituir justamente lo *extraño* bajo el título «experiencia de lo extraño» [...].⁸⁵

La experiencia de lo extraño, como Husserl la llama, no es cualquier tipo de experiencia. El programa fenomenológico que Husserl sigue en sus *Meditaciones Cartesianas* lo lleva a ser lo más riguroso y congruente con el método que hasta la quinta meditación había desarrollado de manera magistral. Si hemos de tener una experiencia de lo extraño, no puede ser de otro modo que por la vía fenomenológica,⁸⁶ pero respetando siempre, como reza la cita anterior, que el Otro, más que ser un reflejo de mí mismo, es algo en sí mismo y, por lo tanto, exige conocimiento trascendental en el sentido fuerte del término; incluso si esta pretensión cuestiona la constitución propia del ego para alcanzar dicho fin.

¿Cómo llega Husserl a la excedencia del ego a través del “alter ego”? Recordemos la reducción de la esfera trascendental propia del ego, haciendo abstracción de toda intencionalidad que recaiga en una subjetividad de lo extraño; de este modo se da la separación entre el fenómeno del mundo y la propiedad del ego y, finalmente, la preeminencia del cuerpo orgánico:

[...] pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste [...].⁸⁷

⁸⁴ Esta meditación, en donde se trata la cuestión de la esfera trascendental del ser como intersubjetividad, es tanto la puerta de entrada para el desarrollo del pensamiento de Heidegger y su concepto del ser-en-el-mundo, como la posibilidad para Emmanuel Levinas de desarrollar su filosofía ética sobre el Otro.

⁸⁵ Edmund Husserl, *op.cit.*, p. 126 y s.

⁸⁶ “En cuanto fenomenólogos, ¿podemos hacer otra cosa que no sea seguir de éste y decir que la naturaleza y el mundo en general, constituidos de modo inmanente en el *ego*, tienen detrás de sí, antes que nada, el mundo que es *en* sí mismo, y que, en primer lugar, hay que buscar el camino hacia ese mundo?” *Ibidem*, p. 121.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 131.

Tal hallazgo deja con una consecuencia profunda: mi cuerpo orgánico es, precisamente, mío, pero hay una inusitada diferencia entre decir que es mío y que tal cuerpo soy yo. Éste es el primer indicio de una trascendencia del *solus ipse*, pues al hacer una distinción entre el cuerpo orgánico y la vida psíquica se empieza a dibujar una posible apertura al mundo de la intersubjetividad y, por lo tanto, a la probable fundamentación de un idealismo verdaderamente trascendental. Husserl apunta: “Yo, el *yo humano* (el yo psicofísico) soy, pues, constituido como miembro del mundo, con un múltiple *fuera de mí*, pero yo mismo constituyo todo esto en mi psique y lo llevo intencionalmente en mí”.⁸⁸

La constatación del sentir del cuerpo orgánico como algo mío —como algo sobre lo que puedo— le servirá al padre de la fenomenología como hilo conductor para ahondar en el sentido de una trascendencia objetiva, posible gracias a esta “exterioridad” alcanzada a través de la reducción fenomenológica; dicho de otro modo: el hecho de percibir mi cuerpo como algo mío permite, a su vez, captar los cuerpos de los otros y, con ello, la verificación de un mundo objetivo en el que las demás mónadas —los otros como yo, los alter egos—, en tanto cuerpos psicofísicos, con sus propias esferas primordiales, se fundamentan y armonizan.

¿Es posible, entonces, un verdadero conocimiento trascendental del Otro si éste se reconoce desde el trasfondo de la conformación del ego? ¿La esfera primordial del ego puede dar una experiencia original del extraño? Husserl explica:

Ambas esferas primordiales, la mía, que para mí como *ego* es la original, y la suya, que para mí es apresentada, ¿no están separadas por un abismo que yo realmente no puedo franquear, pues hacerlo significaría tener una experiencia original y no representativa del otro? [...] el enigma surge sólo cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales y esta distinción supone ya que la experiencia de lo extraño haya cumplido su obra [...] En el objeto de tal percepción presentante-apresentante, que hace su aparición en el modo del «él mismo ahí» hay que distinguir, por tanto, desde el punto de vista noemático, entre lo realmente percibido de él y el excedente que no es estrictamente percibido, pero que precisamente co-existe en esa percepción. Así, toda percepción de este tipo es trascendente; pone más que «él mismo ahí», más de lo que ella hace *realmente* presente cada vez.⁸⁹

Aquí una muestra de cómo la radicalidad del método fenomenológico profundiza, a la par, el problema de la alteridad radical: toda presentificación dada a la conciencia supone ya

⁸⁸ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 160 y s.

anteriormente diversas presentaciones de los diversos alter egos que, en conjunto, fundan la intersubjetividad. Siguiendo con el razonamiento anterior, toda intencionalidad dirigida de la conciencia y todo objeto dado intencionalmente no sólo presupone un mundo objetivo — precisamente objetivo en tanto que considera la esfera originaria de la intersubjetividad—, sino la relación y las presentaciones de los otros, de los alter egos. Todo objeto dado a mi conciencia es dado en tanto que ya fue conformado por la comunización de mi ego junto con los otros alter egos; y, más inapelablemente, mi propio ego, si se quiere ser consistente con lo dilucidado hasta ahora, es fundado precisamente por la esfera de la intersubjetividad y por el Otro, respecto del cual hay un abismo y un enigma.

He subrayado con énfasis dentro de este apartado el planteamiento de Husserl. No es casualidad. El hecho de que el mentor de Heidegger topara con el problema del Otro no quiere decir de ninguna manera que su filosofía estuviera errada; por el contrario, definiendo que su lealtad hacia la fenomenología misma permitió buscar la trascendencia del ego y, sólo de esta manera, dar apertura a la reflexión sobre el problema de la alteridad radical: la cuestión del Otro.

En este sentido, Levinas y toda la filosofía preocupada por el problema del Otro tiene una deuda impagable con el padre de la fenomenología.⁹⁰ Será preocupación de Levinas continuar con la reflexión a la que su maestro dio pie y hondura. ¿Qué tipo de fenomenología requerirá, entonces, el abordaje del Otro? Toda la filosofía levinasiana presupone un diálogo con la fenomenología husserliana. Como ahondaré en muchos aspectos de tal diálogo, me basta por ahora contraponer la postura de Levinas con la célebre quinta meditación de Husserl. Levinas asevera en *Totalidad e Infinito*:

[...] la comprensión de este cuerpo del otro como el de un *alter ego*, disimula en cada una de sus etapas que se toma como descripción de la constitución las que en realidad son mutaciones de la constitución de objeto en una relación con el Otro; la cual es tan original como la constitución de la que se intenta sacar. La esfera primordial, que corresponde a lo que nosotros llamamos Mismo, no se vuelve hacia lo absolutamente otro más que llamada por el Otro.⁹¹

⁹⁰ “Pero la presentación y el desarrollo de las nociones que empleamos deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, cogida bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo, implantada, sin que tenga de ello conciencia este pensamiento ingenuo, en horizontes que él no sospecha. Estos horizontes le prestan sentido. Tal es la enseñanza esencial de Husserl.” Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 54.

⁹¹ *Ibidem*, p. 69.

Puede notarse, en primer lugar, una de las objeciones levinasianas. A pesar de que, en efecto, su maestro haya abierto las puertas para la reflexión de la alteridad radical, la manera en que el ego, por decirlo en términos husserlianos, se relaciona con el alter ego, sigue siendo premeditadamente la manera de abordar cualquier objeto intencional. ¿Cómo relacionarme con el Otro, sin abordarlo a manera de una presentación? En la última parte de la cita anterior Levinas recalca algo que, a pesar de parecer trivial, es elemental para su filosofía: ¿no será que la manera primera de ir hacia el Otro es dejándonos “llamar” por él?

2.1.2. Alteridad y hermenéutica

Recordemos la consideración establecida previamente en el capítulo primero de este trabajo, en la que manifestaba que la hermenéutica propiamente filosófica es la que se da con la asunción en Heidegger de la filosofía de Dilthey, constituyendo a la historicidad como una categoría óntico-existencial del Dasein. Este punto no sólo presupone una radicalización del análisis del fenómeno de la comprensión en pensadores como Schleiermacher y el ya mencionado Dilthey, sino también la superación de la temporalidad del ego trascendental de Husserl; el cual no podría dar cuenta de la comprensión, al ser ésta, en su esencia, histórica. Mostraré brevemente en este apartado cómo se entendió al Otro en el desarrollo de diversas hermenéuticas de nuestro interés —claro, sin ser el Otro su problema más importante, aunque sí de especial interés— y, una vez hecho el recorrido, desembocaré en la filosofía de Gadamer.

Veámos con Schleiermacher, y su énfasis en la estética del autor, la posibilidad de comprender una obra histórica a través de la interioridad del autor. Esto recuerda a lo que Gadamer señala como la interpretación usual de la hermenéutica moderna: “*comprender a un autor mejor de lo que él se habría comprendido*”.⁹² Con Schleiermacher, la comprensión no se reduce a los textos escritos, sino que se extiende a la comprensión del diálogo vivo y de otras personas. Esta nueva profundidad de la hermenéutica es algo que compartirá Dilthey, pero sin corresponder al énfasis psicologista de Schleiermacher.

Para salir de la interpretación psicologista, Dilthey le da al fenómeno de la comprensión un relieve histórico. Las “vivencias”, unidades mínimas de sentido, y su inexorable fuente y

⁹² Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, op.cit., p. 246.

entramado, el “espíritu objetivo”, exigían al fenómeno de la comprensión una espesura procedente de la historia. Dilthey señala:

A partir de este mundo del espíritu objetivo, nuestro sí mismo obtiene su alimento desde la primera infancia. Es también el medio en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida. Pues todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado contiene en sí algo común al yo y al tú.⁹³

¿Qué es “lo común” al yo y al tú, como reza este pasaje, y sobre lo que el espíritu se objetiva? Dilthey, en su explicitación de la comprensión de otras personas, establece una diferencia entre las formas elementales y las formas superiores del comprender. Las primeras consisten, básicamente, en que hay una relación directa entre la expresión y lo expresado en ellas. Dilthey apunta: “En este comprender elemental no tiene lugar, por tanto, un retroceso hasta la conexión vital en su conjunto, la cual constituye el sujeto permanente de las manifestaciones vitales.”⁹⁴ Esta fusión de la expresión y lo expresado es inherente al suelo común del espíritu objetivo.

En contraposición a las formas elementales del comprender, las formas superiores surgen cuando las primeras se muestran inoperantes ante la comprensión de una manifestación de vida: “Cuanto mayor se hace la distancia interna entre una manifestación dada de la vida y el que comprende, con tanta más frecuencia surgen incertidumbres.”⁹⁵ En sentido estricto, la verdadera comprensión surge con el esfuerzo de las formas superiores del comprender: ahí donde hay un extravío del intérprete con el mundo y con los otros que le rodean.

Dilthey es preciso al declarar que las formas superiores del comprender suponen e implican a las formas elementales. A la relación entre la expresión y lo expresado, Dilthey añade la relación entre lo efectuado y lo que lo efectúa. La primera parece corresponder a las obras y expresiones del espíritu, mientras que la segunda concierne a la vida práctica y al trato con otras personas. En cuanto a la relación entre la expresión y lo expresado, hay vivencias complejas que se constituyen a través de la articulación de vivencias simples. Es el caso de las obras de arte. Por ende, comprender una obra en su totalidad exige una comprensión superior

⁹³ Wilhelm Dilthey, *op.cit.*, p. 167.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 165.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 173.

en la que se reconstruyan todas las articulaciones de vivencias simples, esto es, el acontecer de la obra.

Por su parte, la relación entre lo efectuado y lo que lo efectúa aplica para el caso de la vida práctica, en el que algo nos suscita incertidumbre, ya sea porque nos resulta extraño o porque la expresión es poco confiable. Se hace necesario, entonces, un razonamiento inductivo, para que, a partir de las manifestaciones dadas, se escarbe en la conexión de un todo. Dilthey apunta:

El comprender tiene siempre por objeto algo individual. Y en sus formas superiores, a partir de la recopilación inductiva de lo dado conjuntamente en una obra o en una vida, concluye una conexión en una obra o en una persona, una relación vital. Ahora bien, en el análisis de la vivencia y de la comprensión de nuestro sí mismo, resultó que lo individual es en el mundo espiritual un valor por sí mismo; [...] El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. *Sobre la comprensión de ambos se basa la historia.*⁹⁶

A partir de este pasaje se hace patente un punto central para la comprensión de las obras espirituales y de los otros en el pensamiento de Dilthey; a saber: la historia. Para comprender a otros y a obras espirituales lejanas se requiere, imprescindiblemente, la conexión a través de la historia. Pero esto en modo alguno asegura que lleguemos a comprenderlas totalmente.⁹⁷ Dilthey es congruente con ello, al tematizar las formas superiores del comprender como transposición, reproducción y revivencia. Estas formas mencionadas proporcionan, en efecto, un conocimiento y una comprensión de los otros, pero nunca una certeza.⁹⁸ El espíritu objetivo, la historia y, por ende, la comprensión, no deben entenderse en Dilthey como elementos estáticos, sino dinámicos. Mediante la historia es como podemos comprender a otros.

Ahora bien, la espesura histórica de la comprensión que surge con Dilthey es fundamental para el pensamiento de Heidegger. Es menester recordar que la comprensión, en Heidegger, es radicalizada al ser ésta co-originaria con la existencia del Dasein. ¿Cómo se comprende a los otros en el pensamiento del filósofo de la Selva Negra?

⁹⁶ *Ibidem*, p. 179. El subrayado es mío.

⁹⁷ “El proceso de una conexión psíquica, al que no puede atribuirse más que probabilidad, por el añadido de nuevas circunstancias y hasta el modo en que reaccionará a ellas, puede provocar únicamente expectativas, pero nunca certeza”. *Ibidem*, pp. 175, 177.

⁹⁸ Por ejemplo: para comprender un verso de Homero, me transpongo, con mi propio sí-mismo y mi bagaje personal, a la vivencia suscitada por el verso con el único objeto de articular y desentrañar el conjunto de manifestaciones vitales y el contexto dinámico que hizo posible, en primer lugar, la vivencia propia de Homero. De este modo, ahora es posible revivir la conexión de vivencias que dio pie, en primer lugar, al verso de Homero, pero jamás puedo revivir la vivencia propia de Homero; el revivir jamás trae al presente lo que, por la naturaleza misma de nuestra radical historicidad, ya se ha perdido.

Ante la pregunta de “quién” del Dasein, Heidegger topa, en el análisis de la constitución fundamental del mismo, el estar-en-el-mundo, con otras estructuras co-originarias, a saber: el “coestar” [*Mitsein*]⁹⁹ y la “coexistencia” [*Mitdasein*]. La estructura del estar-en-el-mundo había mostrado la imposibilidad de darse un sujeto él solo, aislado, y sin mundo; del mismo modo, la estructura ontológico-existencia del “coestar” muestra que no puede darse un sujeto aislado de otros.

Sin embargo, ¿qué consideraciones especiales tienen estos otros? ¿Podemos hablar de los otros como hablamos de los entes a la mano y del estar-ahí? En efecto, para Heidegger hay una diferencia ontológica en el modo de comparecencia en el mundo circundante de las cosas o entes a la mano y de los “otros”. El filósofo de la Selva Negra aclara a qué se refiere con los “otros”:

Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-ahí dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del Dasein; el «también» se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. «Con» y «también» deben ser entendidos *existencial* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*].¹⁰⁰

En este pasaje es claro que la diferencia entre el “coestar” y la “coexistencia” estriba en que, el primero, es una estructura ontológica-existencial propia del Dasein; mientras que la segunda consiste en la referencia a los otros Dasein. Esto implica que, a pesar de que el Dasein esté en “falta” de otro y, en consecuencia, solo, sigue determinado existencialmente por el “coestar”. Precisamente por el “coestar” podemos enjuiciar que estamos en soledad, o que, como el propio Heidegger ejemplifica, se puede estar en medio de muchos fácticamente, pero a fin de cuentas solo. ¿De qué manera, entonces, nos relacionamos con los otros?

A la “ocupación”, el trato circunspectivo de lo que está a la mano, Heidegger contrapone la “solicitud” [*Fürsorge*]. Del otro no es posible “ocuparse”, sino que del otro me “ocupo” —por decirlo de algún modo— a través de la solicitud. Sin embargo, este modo de tratar con los otros cae, en la cotidianeidad, en deficiencias, lo que desvía la investigación ontológica a

⁹⁹ He decidido respetar la traducción de *Mitsein*, “coestar”, de la edición de E. Rivera. Sin embargo, como él mismo menciona en las notas del traductor, este término podría traducirse como “estar-con” y, aún, como había traducido con anterioridad Gaos, “ser-con”.

¹⁰⁰ Martin Heidegger. *Ser y tiempo...*, *op.cit.*, p. 138 y s.

suponer que el trato con los otros es equiparable al trato con los entes a la mano. Por tanto, es necesario diferenciar que si el habérselas con los entes a la mano está regido por la circunspección, la solicitud está regida por el “respeto” [*Rücksicht*] y la “indulgencia” [*Nachsicht*].¹⁰¹

Lo que importa a esta investigación es la radicalidad que supone el “coestar”, al establecer que la existencia del Dasein no se puede considerar ontológicamente sin tomar en cuenta a los otros. Heidegger señala: “[...] como coestar, el Dasein «es» esencialmente por-mor-de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia”.¹⁰² Queda preguntar, como lo hice arriba con Dilthey, cómo se da la comprensión de los otros. Heidegger apunta:

La apertura —implicada en el coestar— de la coexistencia de otros significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario.¹⁰³

Debido a la estructura del coestar y a la solicitud es como podemos comprender a otros. Empero, esto suscita la sospecha de que, así como Dilthey queda atrapado en las redes de la conciencia histórica, de igual modo Heidegger fundamenta la comprensión de los otros a través de la constitución fundamental del estar-en-el-mundo. Tanto Dilthey como Heidegger requieren de un elemento común —elemento que incluso es central en sus respectivos pensamientos— para validar no sólo la comprensión de los otros, sino, también, las distintas vetas de sus filosofías.

¿Acaso Gadamer remitirá la comprensión del otro a una estructura básica y común? Recordemos el papel preponderante que tienen los prejuicios en su filosofía. Es imposible comprender sin un trasfondo de prejuicios. Gadamer dice:

Lejos de la norma de que para escuchar a alguien o hacer una lectura no se puede acceder con prejuicios sobre el contenido y es preciso olvidar todas las opiniones propias, la apertura a la opinión del otro o del texto implicará siempre ponerla en relación con el conjunto de las propias opiniones, o relacionarse con ellas [...] *El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo*. Por eso una conciencia formada

¹⁰¹ Heidegger describe varios tipos y maneras de solicitud. Por la naturaleza de esta investigación, es imposible explicitarlos. Cfr. *Ibidem*, pp. 141-143.

¹⁰² *Ibidem*, p. 143.

¹⁰³ *Idem*.

hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión.¹⁰⁴

El “dejarse decir algo por el otro” y su inherente apertura a la alteridad se convierten así en una máxima y en una exigencia hermenéutica. El diálogo verdadero, en este sentido, demanda escuchar al Otro.¹⁰⁵ Solamente mediante el encuentro con el Otro es como podemos poner a prueba la validez de nuestros prejuicios y, de ese modo, alcanzar una mejor comprensión en “la cosa misma”. Gadamer afirma:

No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, *suscitado*. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas.¹⁰⁶

Es importante recordar que para Gadamer esta puesta en cuestión de nuestros prejuicios se da bajo la forma de la pregunta. Sólo en el corazón del diálogo gadameriano y la lógica de pregunta y respuesta la alteridad alcanza su complejidad hermenéutica, donde ésta no es subsumida bajo un trasfondo previo de sentido y, por el contrario, es un elemento primordial para concretar el proceso de la comprensión. Así, comprender implica esencialmente al fenómeno del Otro. Pero hay que precisar que lo anterior no significa en modo alguno que nos arrojemos, sin más, a lo que el Otro dice. El Otro en Gadamer es la “tradición”¹⁰⁷ y, por ello, siempre hay una relación de familiaridad y extrañeza con ésta. Sólo hasta Gadamer se hace explícito que, para comprender al Otro, es la mediación de la instancia del diálogo entre interlocutores.

El filósofo alemán afirma: “El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el *inter* entre la objetividad distante contemplada en la historia

¹⁰⁴ Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 66. El subrayado es mío.

¹⁰⁵ “El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo.” Hans-Georg Gadamer. “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 209.

¹⁰⁶ Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión”..., *op.cit.*, p. 69. El subrayado es mío; Cfr. Nota 68 del capítulo primero, que guarda una estrecha relación con este pasaje.

¹⁰⁷ Cfr. Nota 56 del capítulo primero.

y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica”.¹⁰⁸ Ese “inter” es, precisamente, el lugar del diálogo, el lugar del encuentro con el Otro. En los siguientes apartados explicitaré y problematizaré el papel que ha tenido el problema del Otro en la historia y en el lenguaje, elementos capitales para examinar el papel de la alteridad en el diálogo y en la constitución del sentido en el marco de las filosofías de Levinas y de Gadamer.

2.2. Alteridad e historia

2.2.1. Huella inmemorial y Diacronía

Recordemos que, para Emmanuel Levinas, la temporalidad de la conciencia fenomenológica y cualquier noción historicista enmarcada en el horizonte de la interpretación del ser —como en Heidegger—, sumergen y subordinan al Otro a las garras de la Totalidad, a ese trasfondo desde el cual, el “otro” emerge siempre suprimido de su alteridad y reducido a la identificación del Mismo. Si la filosofía de Levinas quiere ser totalmente consecuente consigo misma, se topa con el imperativo de pensar una temporalidad y una historia que respete la alteridad irreductible del Otro.

Una de las primeras nociones del joven Levinas, que intentaba salir del tiempo del ser y de la conciencia, era la consideración del Otro como porvenir.¹⁰⁹ Desde estas obras de juventud hasta los ensayos de madurez, el filósofo lituano alude, como uno de sus hilos conductores para repensar el tiempo del Otro, a la insigne noción heideggeriana del ser-para-la-muerte. Ésta es de suma relevancia, puesto que sólo ante la certeza irremisible de *mi* muerte es como mi Dasein, en su calidad de arrojado, resignifica la totalidad de su proyecto. Heidegger declara: “La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su *más propio* poder-ser [...] La muerte no «pertenece» tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella *reivindica* a éste *en su singularidad*.”¹¹⁰

Nadie puede asumir mi muerte más que yo mismo y, el hecho de afrontar auténticamente esta posibilidad existencial del Dasein, hace que me adelante a la posibilidad misma de la muerte y llegue a ser culpable de las decisiones ya tomadas, a mi estar-resuelto, haciendo que el tiempo de mi proyecto tome un sentido totalmente diferente. El filósofo de la Selva Negra

¹⁰⁸ Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión”..., *op.cit.*, p. 68.

¹⁰⁹ Cfr. Emmanuel Levinas. *El tiempo y el Otro* ..., *op.cit.*

¹¹⁰ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*..., *op.cit.*, p. 279.

asevera: “El *Dasein* no es nada más que *ser-tiempo*. El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy. [...] El tiempo constituye la totalidad de mi *Dasein* y también determina mi propio ser a cada instante”.¹¹¹

Sin embargo, ¿no recae este bello análisis fenomenológico de Heidegger en una resignificación de la temporalización del proyecto del *Dasein* a partir de la Totalidad? Levinas infiere: “Si la muerte termina con el *Dasein*, la *Eigentlichkeit* y la totalidad están juntas. Nos encontramos, al deshacernos de toda noción cosificadora, con la coincidencia de lo total y lo propio”.¹¹² A pesar de que asumamos nuestro poder-ser y la muerte que ya cargamos y, además, ello nos singularice, para el filósofo judío el proyecto del *Dasein* sigue dado por una estructura ontológica. El tiempo del ser antes que el ente y, más aún, este ente siempre determinado por el tiempo del ser.

Por consiguiente, el problema de la muerte es de suma relevancia para Levinas, porque atañe al concepto medular de todo su pensamiento: el rostro del Otro. En esta noción se conjugan todas las exigencias dadas por una filosofía que pretende abordar y respetar la alteridad irreductible del Otro. Ante el rostro del Otro, que me exige responderle antes de actuar sobre él, mi subjetividad se ve cuestionada: es en el rostro del Otro donde el Infinito¹¹³ se manifiesta ocultándose, quebrando las formas plásticas de la representación. Levinas dice: “La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como encausar moral. Este movimiento parte del Otro”.¹¹⁴ Para Heidegger el tema de la muerte de los otros queda supeditado a la asunción de mi propia muerte al ser ésta inasumible por alguien más; en cambio, para Levinas la muerte del Otro se impone: “Este infinito, más fuerte que el crimen, no resiste ya en su rostro, es su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra: «no asesinarás»”.¹¹⁵ El rostro del Otro es *per se* un cuestionamiento al proyecto del *Dasein* inmerso en la totalidad del tiempo del ser. No hay que entender este mandamiento al que invita Levinas como una moralización y, por ende, como precontenido de la ética. De ningún modo Levinas le da contenido a la ética.

¹¹¹ Martin Heidegger. “El trabajo de investigación de Dilthey ...”, *op.cit.*, p. 84 y s.

¹¹² Y si lo total y lo propio coinciden, ¿qué “propiedad” se tiene entonces? Emmanuel Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra: Madrid, 2012, p. 55.

¹¹³ En esta investigación, como en Levinas, Infinito y Otro se entienden por igual.

¹¹⁴ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 217.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 221. Es menester recordar la interpretación iniciada en el capítulo primero, en la que defendía la idea de que Levinas, en su crítica a Heidegger y a Husserl y en el intento de elaborar una filosofía que dé cabida al Otro, encontraba un suelo firme en el lenguaje, que en su pensamiento es la realización misma de la ética como filosofía primera. El rostro no es arbitrariamente una salida del ser, sino que es expresión. *Cfr.* Nota 48 y 51 del capítulo anterior.

Por el contrario, es menester interpretar el “no asesinarás” levinasiano como la condición de posibilidad del encuentro con el Otro y, por ende, como condición necesaria para la comprensión ulterior y la reformulación del sentido a través del diálogo con el Otro. Sin el Otro jamás habría diálogo y, por lo tanto, la muerte del Otro toma un papel capital. Levinas apunta: “El ser-para-la-muerte de Heidegger señala, sin duda, para el *ente*, el fin de su ser-en-vista-de-este-ser-mismo y el escándalo de tal fin, pero ese fin no despierta ningún escrúpulo de ser”.¹¹⁶

Es necesario, entonces, pensar la temporalidad del Otro de una manera distinta, sin que los significados partan y desemboquen en las redes del ser y de la historia y que, por el contrario, esta anterioridad temporal dé pie a la historia y a la ontología. Esta reflexión toma su mayor fineza en *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, la obra más árida y, por lo mismo, más consistente del pensamiento de Emmanuel Levinas. La alteridad radical del Otro me sujeta a él; me confiere y me inviste de una responsabilidad para con él. Levinas apunta:

Un movimiento lineal de regresión, una retrospectiva que llegue a un pasado muy lejano e incluso toda la longitud de la serie temporal jamás podrá alcanzar lo pre-original absolutamente diacrónico, el cual es irrecuperable por medio de la memoria y de la historia. [...]. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento», de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia.¹¹⁷

Levinas tiene que esgrimir una protesta contra toda ontología e historia que demarque y delimite al Otro; de ahí la renuencia a caer siempre en la representación de la memoria e incluso en las anticipaciones del futuro, que ora parten del yo sumergido en la temporalidad de la conciencia, ora parten de la totalidad del proyecto del ser. ¿Cómo, entonces, relacionarse con el Otro ausente, con lo diacrónico que se resiste a la representación? ¿Cómo, si precisamente lo que tenemos son representaciones y temporalizaciones tematizadas del Otro? Levinas no es ingenuo con el problema que se presenta: “¿El ‘más allá’ de donde viene el rostro y que fija la conciencia en su rectitud no es a su vez una idea comprendida y descubierta?”.¹¹⁸

¹¹⁶ Emmanuel Levinas. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos: Valencia, 1993, p. 176.

¹¹⁷ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme: Salamanca, 2011, p. 54.

¹¹⁸ Emmanuel Levinas. *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI: México, 1993, p. 72.

Es menester ahora recurrir a otro concepto levinasiano: la huella. El rostro recae en la inexorable paradoja de manifestar la ausencia irrepresentable y atemporal del Otro a través de la huella. Levinas dice:

¿En presencia del Otro no respondemos a un “orden” cuya significancia sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente caduco? Tal significancia es la significancia de la huella. El más allá de donde viene el rostro significa como huella. [...] El rostro es precisamente la única apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente, pero en la que, al contrario, la tras-cendencia se niega a la inmanencia precisamente en tanto que tras-cendencia siempre *concluida* de lo trascendente. La relación entre significado y significación es, en la huella, no correlación, sino la *irrectitud* misma.¹¹⁹

La huella es un pasado inmemorial, inaprensible y desbordante para todas las formas y representaciones que pudiera adquirir el rostro. Es como si este “más allá” compareciera siempre en el signo y en la representación, pero quebrándolos al mismo tiempo. Pasado inmemorial traído al presente y, sin embargo, sustraído de éste (esto tendrá repercusiones importantes para la noción levinasiana del Decir y lo Dicho); pasado y significado que rebasan siempre la tematización: “Una significación que rebasa de entrada las formas plásticas que sin cesar la recubren como una máscara de su presencia en la percepción”.¹²⁰

2.2.2. Historia efectual y conciencia histórico-efectual

Probablemente el concepto de historia efectual sea el más original y relevante de la filosofía gadameriana. No sólo por el hecho de que este concepto desmarca a Gadamer de las aporías del historicismo —y con ello de Dilthey y de Hegel—, sino por fungir como una suerte de eslabón para todas las nociones capitales de la hermenéutica filosófica del profesor de Heidelberg.

Gadamer afirma que el estudio de los efectos de la historia no es algo nuevo; sin embargo, también asevera: “Sí es nueva, en cambio, la exigencia de un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto”.¹²¹ ¿A qué se refiere el discípulo de Heidegger con extraer, “a cielo abierto”, a la tradición? Cuando estamos comprendiendo, ¿qué es lo propio y

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 74 y s.

¹²⁰ Emmanuel Levinas. *Entre nosotros...*, *op.cit.*, p. 176.

¹²¹ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, *op.cit.*, p. 370.

lo familiar? ¿Qué es lo extraño? ¿Qué implicaciones tiene la historicidad para el fenómeno de la comprensión? La ingenuidad del objetivismo histórico, acusada por Gadamer, recae en la ignorancia de la indefectible huella que causa y desborda en nosotros la historia efectual, de la cual nunca podremos ser totalmente conscientes. Gadamer sostiene:

La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario, la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión [...].¹²²

La historia efectual es el trasfondo en el que siempre están aconteciendo los horizontes de la tradición. Ésta debe comportar una desmesura que la conciencia hermenéutica jamás podrá abarcar y de la que, por el contrario, ella misma es efecto. Inmediatamente el filósofo alemán sentencia: “*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*”.¹²³ Sin el telón de fondo de la historia efectual jamás podríamos, como reza el pasaje anterior, realizar un examen —que en términos ulteriores es el diálogo— que permita tematizar el fenómeno de la comprensión. Dicho examen y dicho momento se denominan conciencia histórico-efectual.

Claro que no se debe entender a la conciencia histórico-efectual a modo de una subjetividad imperante sobre la historia. Precisamente en contra de esta noción, Gadamer lucha de las nociones del juego y como hilo conductor de su filosofía, del lenguaje; el cual, como la historia efectual, siempre excede a cualquier tipo de subjetividad. No es azar que Gadamer defendiera, en algún lugar, el uso del concepto de conciencia histórico-efectual:

[...] mantuve el concepto de conciencia, cuya función fundamentadora había sido el blanco de la crítica ontológica de Heidegger. Pero traté de delimitar bien este concepto. [...] Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esa historia es algo que nunca podemos escudriñar del todo. La conciencia histórico-efectual es, como dije entonces, ‘más ser que conciencia’.¹²⁴

La conciencia histórico-efectual comporta un doble carácter: uno descriptivo, que ya se ha dilucidado tácitamente al mencionar que esta conciencia es un momento y un efecto de la tradición, una muestra de cómo opera en nosotros. Pero al igual, este concepto expresa la

¹²² *Ibidem*, p. 372.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 18.

situación hermenéutica, que, a pesar de que no somos del todo conscientes de ella,¹²⁵ pondremos a prueba al momento de dialogar con aquello que nos es extraño. Ahora bien, ¿en qué momento podemos delimitar los horizontes? ¿Cómo hacer consciente al menos una parte de éstos, para, de este modo, *destacar* lo que nos es extraño de lo que nos es familiar? Precisamente Gadamer asegura que cuando destacamos algo de nuestra propia situación hermenéutica, destacamos, a la par, aquello de lo que ahora se separa. Bella paradoja: notar lo familiar y lo extraño en nosotros mismos.¹²⁶ Destacar, según lo anterior, podría entenderse como la puesta en examen de nuestros prejuicios y, por lo tanto, de manera inusitada, como el hacer consciente el diálogo que, previamente y sin darnos cuenta, ya se efectuaba en nosotros. Esto no es más que la célebre fusión de horizontes: “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*”.¹²⁷

Todo lo anterior, si bien da cuenta del carácter descriptivo de la conciencia histórico-efectual, es también ya la explicitación de su carácter normativo, puesto que para que la conciencia histórico-efectual sea tal, han de ponerse a prueba nuestros prejuicios en esa fusión de horizontes que Gadamer desarrollará como la lógica de pregunta y respuesta.¹²⁸ Sólo mediante este carácter de pregunta es como podemos dar cuenta de la intrínseca aperturidad de los horizontes que siempre nos conforman, pero que ahora ponemos en cuestión en el diálogo: de ese diálogo que siempre somos,¹²⁹ y que ahora explicitamos en el modo de la conciencia histórico-efectual. Es menester apuntar que la comprensión y la fusión de horizontes logradas en la conciencia histórico-efectual no son en modo alguno un saber que se acrecienta o se acumule a modo de una conciencia histórica que sepa más de sí misma: “[...] que la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño[...].”¹³⁰ Y como sentencia un poco más adelante: “[...] la experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana”.¹³¹

¹²⁵ “El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentre frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella [...]”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, op.cit., p. 372.

¹²⁶ La metáfora misma del horizonte es ilustrativa: cuando miramos al horizonte, hay cosas que aparecen más lejos que otras. Cfr. *Ibidem*, p. 376.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 376 y s.

¹²⁸ Esta característica es congénita a *Verdad y Método*: podría decirse que la obra magna de Gadamer es una suerte de preceptiva, pero una preceptiva que al mismo tiempo está fundamentada en el carácter y la descripción de la finitud del saber enmarcada por la historia efectual.

¹²⁹ “Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, op.cit., p. 457. Enseguida se verá cómo Gadamer ahonda en la lingüisticidad de la comprensión y papel para la conciencia histórico-efectual.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 428.

¹³¹ *Ibidem*, p. 433.

Esto tiene que ser así en el pensamiento de Gadamer, pues, de otro modo, el diálogo acabaría, siendo que el diálogo con la tradición jamás acaba; aunque sí lo hacemos aquellos que formamos parte del diálogo: los interlocutores. Con esto, es posible emitir una última característica, en mi opinión otro susurro de Gadamer, en la concepción de la historia efectual y de la conciencia histórico-efectual: el papel de la alteridad. Gadamer apunta:

[...] la apertura a la tradición que posee *la conciencia de la historia efectual*. También ella tiene un auténtico correlato en la experiencia del tú. [...] Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. [...] La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático.¹³²

¿Acaso este rumor sobre la alteridad es parte primordial de la descripción y de la normatividad de la conciencia histórico-efectual? ¿Cómo se relaciona este rumor con la concepción del tiempo y de la historia de Emmanuel Levinas?

2.2.3. Historia efectual y Diacronía: una temporalización del Otro

Un primer impulso llevaría a inferir que el papel ingente que Gadamer le otorga a la historia efectual resulta irreconciliable con la diacronía trascendente a toda historia que propugna Levinas. En efecto: un levinasiano barruntaría el peligro que confiere la historia efectual a los interlocutores al hacer de éstos un mero efecto de ella, despojándolos a la vez de su alteridad y, sobre todo, sometiéndolos a la determinación ineludible que la historia tiene para ellos, de la que jamás se podría ser del todo consciente. La historia efectual, entonces, sería una modalidad más de la Totalidad; más aún: el hecho de dar cuenta del movimiento de la comprensión a través de la conciencia histórico-efectual, sometería a los interlocutores en aquello de lo que se habla y se hace tema. El tema por encima de los interlocutores. Levinas, sin duda, recusaría en esto la supresión de la alteridad al ser sacrificada por la tematización de la cosa y, con ella, de los interlocutores mismos.

Gadamer, por su parte, le cuestionaría a Levinas la forma en que se da el encuentro con el rostro del Otro: por más que el rostro quiebre las diferentes significaciones y representaciones,

¹³² *Ibidem*, p. 438.

jamás se nos presentaría completamente desnudo —usando además palabras del propio Levinas— de significación. Y, sobre todo, ¿cómo aquella desnudez, ciega a su efectución producida por la historia, es ella misma la fuente del sentido? Al defender un concepto como es el rostro, renuente a toda exposición del Otro como representación fenomenológica u obra escrita en signos, no sólo hacemos de lado los prejuicios que nos constituyen y que nos son donados por la tradición, sino que da la impresión de que también recaemos en otro prejuicio: el de que puedo despojarme de todas mis preconcepciones y opiniones para dar recibimiento al Otro. ¿Es posible, acaso, afrontar la alteridad sin proyectar nuestros propios prejuicios? ¿Hacerlo sería, en sentido estricto, una violencia inaceptable para con el Otro, como parece sostener Levinas?

Más punzante, me parece, sería el siguiente cuestionamiento gadameriano al filósofo judío: ¿es posible concebir una diacronía trascendente, inmemorial a todo tiempo e historia sin que ésta se manifieste, se haga presente y se tematice? ¿Cómo sería posible la concepción del pasado inmemorial y el “más allá” de la historia sin hacerla objeto del diálogo que, inevitablemente, deviene tematización?

Estas disquisiciones conminan un tratamiento minucioso. Ni la historia efectual se decantaría como un modo de ser más de la Totalidad ni la diacronía renuente de la sincronización histórica es tan prejuiciosa de sí misma. El concepto de historia efectual, interpretado de manera consistente, toma en su matriz el papel de la alteridad. De hecho, el concepto de la historia efectual tiene cierto parecido con el “Infinito” levinasiano, al ser ambas, nociones que desbordan a la noción de subjetividad. La historia efectual no sirve como telón de fondo para determinar a los interlocutores y, sin embargo, los interlocutores no serían nada sin la historia efectual; por el contrario, la experiencia finita de la conciencia histórico-efectual es una muestra irrevocable de que la historia efectual, al no poder ser jamás abarcada, propicia el diálogo y la fusión de horizontes que, en su seno, comportan una relación íntima con la alteridad.

Me parece que no sería equivocado decir lo mismo de la diacronía excedente de la historia y del tiempo. Así como en Gadamer los prejuicios siempre vienen de la historia, en Levinas es evidente que, si el primer mandato es responderle al Otro, la subjetividad se ve conformada siempre por lo que venga del Otro —Levinas diría, me parece, que el único que puede romper con mis prejuicios es el Otro—. Este pasado inmemorial y ese más allá del Otro que excede y

quiebra los contornos de los signos y de las representaciones provoca que éstas signifiquen. Se hacen hablar a las palabras y a los textos escritos, por decirlo de alguna manera. Esa posibilidad de significatividad viene desde el “más allá”, puesto que sin el Otro jamás habría significado ni historia. No veo de qué manera Gadamer no esté diciendo, en el fondo, lo mismo que Levinas, tomando al Otro como la tradición.

Pero, ¿cómo es que ambos puedan conjuntar la continuidad de la historia, si conceptos tan importantes como la conciencia histórico-efectual o la diacronía inmemorial marcan un momento y, por lo tanto, una discontinuidad? En Gadamer se tendría una continuidad siempre establecida del diálogo con la tradición, pero a sabiendas de que la fusión de horizontes puede resignificar partes de la tradición y, en ese sentido, que la continuidad es tal por las discontinuidades dadas en el diálogo.¹³³ En Levinas, me parece, lo mismo se propugna al establecer como necesidad para la conformación de la historia y de la ontología al Otro siempre previo a ellas, al Otro que siempre es disrupción y corte punzante. ¿Qué comparten la huella del Otro, manifestada en signos, siempre resignificándose, siempre quebrándose, y la conciencia histórico-efectual que describe y norma el proceso del comprender?

Sólo hasta ahora es plausible hacer explícito el hilo conductor que se cernía en silencio a lo largo de todo este examen: el lenguaje. Gadamer dice: “La lingüisticidad de la comprensión es *la concreción de la conciencia histórico-efectual*”.¹³⁴ Podemos tener conocimiento histórico porque tenemos lenguaje. Gadamer apunta en otro lado: “[...] cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo.”¹³⁵ No se trata, pues, de tomar a la historia como una mera continuidad, sino de reconocer que ésta nos interpela; Gadamer continúa:

¹³³ Gadamer dice: “La verdad de la conciencia histórica parece alcanzar su perfección cuando percibe el devenir en el pasar y el pasar en el devenir y cuando extrae del fluir incesante de los cambios la continuidad de una estructura histórica. Se da, pues, una cierta discontinuidad en el acontecer”. Hans-Georg Gadamer. “La continuidad de la historia y el instante de la existencia”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 135 y s.

¹³⁴ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I* ..., *op.cit.*, p. 468; *Cfr.* Nota 58 del capítulo primero. Toda comprensión de la historia efectual es lingüística. Dicho de otro modo: jamás podremos comprender y experimentar la historia efectual si no es a través del lenguaje.

¹³⁵ Hans-Georg Gadamer. “La continuidad de la historia...”, *op.cit.*, p. 141.

Cuando yo considero el lenguaje como el modo de mediación en el que se realiza la continuidad de la historia por encima de todas las distancias y discontinuidades, veo que los fenómenos aludidos demuestran lo bien fundado de mi suposición. Y eso encierra la verdad decisiva de que el lenguaje se da siempre en el diálogo.¹³⁶

Levinas, por su parte, dice en explicación de la huella: “La huella no es un *signo* como cualquier otro. Pero desempeña también el papel de signo. [...] Pero todo signo, en ese sentido, es huella”.¹³⁷ En muchos lados Levinas ha propuesto, como lo defiende en esta investigación, al lenguaje como el medio para la relación ética con el Otro. En este sentido, apunta:

La responsabilidad para con el Otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es [...] una exposición al otro sin asumir esta misma exposición, exposición sin retener nada, exposición de la exposición, en una palabra, *expresión, Decir*. [...] Expresión que es anterior a toda conceptualización de lo dicho, pero que, sin embargo, no es balbuceo ni tampoco mero decir primitivo o infantilismo del decir.¹³⁸

En las páginas restantes del presente capítulo horadaré el papel preponderante del lenguaje en el pensamiento de nuestros dos pensadores, y cómo se relaciona dicho papel con la alteridad irreductible del Otro. Sin embargo, pareciera que el lenguaje presenta una paradoja, pues da lugar a la acogida del Otro y, al mismo tiempo, se erige como el medio de la representación y de la tematización. ¿Qué relación hay entre alteridad y lenguaje, a sabiendas de la reflexión sobre la historia ya expuesta?

2.3. Alteridad y lenguaje

Es imperante para la presente investigación dilucidar la relación del lenguaje con la alteridad. Por un lado, mi itinerario me llevó a reflexionar sobre el vínculo existente entre la alteridad y la historia —y, en el fondo, el nexo entre alteridad y tiempo. Siguiendo la naturaleza de esta cavilación entre alteridad, tiempo e historia, caí inevitablemente en las redes del lenguaje. El lenguaje se nos ha mostrado como el hilo conductor entre la historia y la alteridad. Lo anterior no ha sido fortuito. Ha sido resultado de la fidelidad profesada a ambos pensadores y, más aún, exigido por la interpretación de ambos. Por otro lado, es menester anticipar que en la médula del lenguaje y de su relación con la alteridad se buscará, en el siguiente y último

¹³⁶ *Ibidem*, p. 142.

¹³⁷ Emmanuel Levinas. *Humanismo del otro hombre...*, *op.cit.*, p. 77 y s.

¹³⁸ Emmanuel Levinas. *De otro modo que...*, *op.cit.*, p. 60. El subrayado es mío.

capítulo, la finalidad última del presente examen: desentrañar el papel que tiene la alteridad en la conformación del sentido y la validez en el centro del lenguaje y, por tanto, del diálogo.

2.3.1. La universalidad del lenguaje¹³⁹

La interrogación de la influencia de la historia en la conformación de la alteridad ha desembocado en el tema del lenguaje. La interpretación que defiende de ambos pensadores toma al lenguaje como eje de este tema. Es mediante el lenguaje que podemos encontrar una continuidad de las discrepancias históricas y, sobre todo, la condición necesaria no sólo del encuentro entre los interlocutores del diálogo, sino el medio de realización del mismo.

Si el lenguaje no fuera el irremisible medio por el cual podemos dialogar con la tradición y con el Otro, no habría conceptos tales como la distancia temporal, en el caso de Gadamer, y el Decir pre-original, en el caso de Levinas.¹⁴⁰ En este sentido, se hace remarcable el hecho de que, en cierto modo, en el lenguaje comparecen interlocutores que discrepan en su situación histórica. Lo anterior, me parece, es totalmente consecuente con ambos pensadores: Gadamer da primacía a la distancia en el tiempo para el encuentro con la tradición, que, por ser insuperable, es precisamente positiva.¹⁴¹ ¿Qué mejor manera de poner a prueba los propios prejuicios que suscitándolos con aquello que nos es extraño y, sin embargo, nos interpela? Para Levinas, por su parte, la característica diacrónica del Otro, reticente a toda la sincronización del tiempo del ser, no es un defecto o una carencia de ser, sino, por el contrario, el valor positivo y, más que nada, necesario que requiere la relación con lo absolutamente Otro, con lo absolutamente inmemorial, más allá de la temporalización del ser: “[...] pero responde como si el invisible que está al margen de todo presente dejase una huella precisamente por el hecho mismo de estar al margen del presente”.¹⁴²

Se puede vislumbrar, curiosamente, una coincidencia entre ambos pensadores: los prejuicios, en la filosofía de Gadamer, y el carácter de huella, en Levinas. En los dos filósofos no podemos tener total conocimiento y poder sobre el contenido de dichos conceptos y, por el

¹³⁹ No debe leerse en este apartado “universalidad” en clave racionalista-moderna, que precisamente la toma como su modo de ser y su principal herramienta y perspectiva unívoca; el lenguaje, como la historia, jamás pertenecen a un interlocutor en particular y, por el contrario, siempre lo exceden.

¹⁴⁰ Sobre el Decir se ahondará más en el siguiente apartado.

¹⁴¹ *Cfr.* Nota Nota 67 del capítulo primero. Si bien Gadamer prima la distancia histórica, después, como se hace alusión en la nota, matiza que hay otros tipos de distancia, no sólo la histórica. Aún en la contemporaneidad hay distancia. Sin embargo, ¿eso quita el hecho de que los prejuicios del Otro se susciten de manera diferente que los míos? ¿Cómo dilucidar este misterio? ¿No seríamos en el fondo, a pesar de la contemporaneidad, extraños en el tiempo?

¹⁴² Emmanuel Levinas. *De otro modo que...*, *op.cit.*, p. 56.

contrario, éste se quiebra y se pone a prueba en el diálogo. Nunca tenemos una huella definitiva, plástica —nada más antilevinasiano—, como tampoco tenemos jamás unos prejuicios unívocos y finales. En el fondo, el diálogo siempre comporta el encuentro entre dos extraños, tomando en cuenta aún la radicalidad de la distancia y extrañeza en el tiempo.

Recordemos que Gadamer había establecido en la lingüisticidad la concretización de la conciencia histórico-efectual. Continuando con esa reflexión, Gadamer apunta:

Si antes hemos caracterizado la realización de la conciencia de la historia efectual por su lingüisticidad, esto tenía como razón de ser el hecho de que la lingüisticidad caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo. [...] Igual que toman la palabra las cosas —estas unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación—, también la tradición, que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella.¹⁴³

La radicalidad del pasaje anterior reside en que, en efecto, más allá del lenguaje no puede haber experiencia humana.¹⁴⁴ El mundo y nuestra manera de habérselas con él siempre será un asunto lingüístico. Empero, esta experiencia siempre es finita: “El lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de la estructura del lenguaje humano, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuadamente al paso que va trayendo el lenguaje a su propia experiencia del mundo”.¹⁴⁵ Inmediatamente después, el filósofo alemán habla del centro del lenguaje,¹⁴⁶ que desarrolla la experiencia hermenéutica.

No debemos de entender a este centro del lenguaje como una condición previa que posibilita y predetermina todas las posibilidades lingüísticas; el lenguaje jamás es un sistema cerrado que se desarrolle en clave progresiva. En sentido estricto, el lenguaje no nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a él y, por ende, a la tradición. En el ensayo “Hombre y lenguaje”, el discípulo de Heidegger refuerza lo anterior: “[...] el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser”.¹⁴⁷

¹⁴³ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 547.

¹⁴⁴ Lo anterior consuena con la célebre frase gadameriana: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Cfr. Nota 59 del capítulo primero.

¹⁴⁵ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 548.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ Hans-Georg Gadamer. “Hombre y lenguaje”..., op.cit., p. 149.

En ese mismo lugar, Gadamer se pregunta el porqué de la excedencia del lenguaje sobre cualquier conciencia. Distingue tres elementos: el autoolvido del lenguaje, la ausencia del yo y, finalmente, la universalidad del lenguaje. Por ahora sólo me ocupo del último, mientras que de los dos primeros me ocuparé en el siguiente apartado. Gadamer apunta:

Nada puede sustraerse radicalmente al acto de «decir», porque ya la simple alusión alude a algo. La capacidad de dicción avanza incansablemente con la universalidad de la razón. Por eso el diálogo posee siempre una infinitud interna y no acaba nunca. El diálogo se interrumpe, bien sea porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir. Pero esa interrupción guarda una referencia interna a la reanudación del diálogo.¹⁴⁸

No es que las palabras estén separadas de la cosa, sino que el mundo y lo que se dice del mundo están íntimamente ligados. La universalidad del lenguaje estriba en que todas las predeterminaciones en las que queramos inquirir, todo quehacer político y, en suma, cualquier actividad humana está enmarcada en el del lenguaje. Cercenar una lengua es cercenar un mundo. El lenguaje es el único medio para entendernos y para mediar la cosa misma. No es que el lenguaje esté al servicio de la cosa, como pudiera interpretarse apresuradamente; más bien, la naturaleza de la comprensión de la cosa es siempre lingüística. El profesor de Heidelberg dice: “En el lenguaje, en la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo se realiza la mediación de lo finito y lo infinito que nos corresponde como seres finitos”.¹⁴⁹

Somos momentos del diálogo perpetuo de la tradición, de ese flujo infinito del cual sólo obtendremos una experiencia finita. Esto es un golpe para el subjetivismo moderno. No hay algo así como una naturaleza distinta del lenguaje de las ciencias, como si éste presupusiera que llega “más allá” en cuanto la naturaleza de la cosa y, por lo tanto, como si la conociera “más”. Todo entendimiento y toda comprensión del mundo y de los otros se da siempre de manera lingüística. Si se es completamente congruente con lo anterior, también el encuentro con la alteridad es, forzosamente, posibilitado y delimitado por el lenguaje.

Levinas, por su parte, defiende que la filosofía primera, como ya se había hecho notar, es la ética. Esto da lugar a equívocos. Por un lado, podría interpretarse que todo desarrollo filosófico está enmarcado por la relación metafísica entre el Mismo y el Otro, relación que sólo podría ser soportada en su carácter ético. Es la alteridad la que exige lenguaje,

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 151. Sobre esta cita volveré más adelante.

¹⁴⁹ Hans-Georg Gadamer. “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 80.

representación —en su acepción fenomenológica— y comprensión. No a la inversa. Sin embargo, me parece un asunto delicado, ya que en otros pasajes se evidencia la importancia que el filósofo judío da al lenguaje. Por ejemplo, dice: “El carácter in-comprensible de la presencia del Otro, del que hablamos antes, no se describe negativamente. Mejor que la comprensión, el *discurso* pone en relación con lo que sigue siendo esencialmente trascendente”.¹⁵⁰

En este pasaje, como en muchos otros, es totalmente consistente interpretar que el lenguaje, para Levinas, es el único medio que puede relacionarnos con el Otro. Sin lenguaje no habría Otro y, por lo mismo, éste debe ser el lugar de la acogida y de la hospitalidad del Otro, del extranjero. Ahí donde se da la hospitalidad se da la ruptura del ser que propugna Levinas en toda su obra.¹⁵¹ Esto se concretiza con la interpretación que daba en el capítulo anterior, al decir que el lenguaje era ya él mismo la realización de la relación metafísica. Dicho de otro modo, en Levinas jamás podríamos concebir la ética sin el lenguaje. Este medio es, para el filósofo lituano, la única vía que rompe con la tematización y, por tanto, que respeta la alteridad irreductible del Otro. Levinas apunta:

Es verdad que otro se puede presentar a uno como tema, pero su presencia no queda absorbida en su estatuto de tema. [...]En el discurso, la distancia que inevitablemente se nota entre el Otro como tema mío y el Otro como interlocutor mío, emancipado del tema que por un instante parecía acapararlo, es una objeción inmediata contra el sentido que yo presto a mi interlocutor. Así es como la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin tufo de «numinosidad», «su» santidad.¹⁵²

Es interesante notar que la radicalización fenomenológica del proyecto de Levinas, partiendo de Husserl y Heidegger, desemboca en el suelo del lenguaje. Ciertamente, hay algunos pasajes en los que pareciera que Levinas advierte un carácter pre-lingüístico en la alteridad radical del Otro y, en suma, que esa alteridad es la fundadora del lenguaje. Por ejemplo, también Levinas dice: “Proximidad como decir, contacto, sinceridad de la exposición; un decir que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún

¹⁵⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, op.cit., p. 216.

¹⁵¹ “No, la intencionalidad se abre desde el umbral de sí misma, en su estructura más general, como hospitalidad, acogida del rostro, ética de la hospitalidad, por consiguiente, ética en general”. Jacques Derrida. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta: Madrid, 1997, p. 71.

¹⁵² Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, op.cit., p. 216 y s. En el pensamiento de Levinas debemos entender la palabra “santidad” como un interlocutor separado. En este caso, es menester recordar que para Levinas la separación es necesaria entre Mismo y Otro, puesto que, de lo contrario, ambos elementos seguirían subsumidos bajo la Totalidad.

lenguaje en tanto que transmisión de mensajes”.¹⁵³ Pero habría que hacer un tratamiento exhaustivo sobre cómo y bajo qué sentido está pensando Levinas el lenguaje. Esto se explicará mejor con el siguiente apartado sobre el Decir y lo Dicho. Sin embargo, enfatizo la reiterada interpretación que de Levinas he venido haciendo, la cual se manifiesta en el desarrollo fenomenológico del pensador lituano: si la discrepancia fenomenológica de Levinas exigía lo que él llama una separación, ésta sólo se podría dar en el lenguaje. El filósofo lituano afirma: “El hecho de que el rostro sostenga gracias al discurso una relación conmigo no lo coloca dentro de Mismo. En la relación, permanece ab-soluto”.¹⁵⁴

Si se quiere enfatizar que la universalidad del lenguaje estriba en que no hay nada más allá de él que no requiera interpretación y comprensión, y que, forzosamente, éste siempre será nuestro modo fundamental de estar y enfrentar al mundo y a los otros, y, sobre todo, no veo qué de todo esto no consueña con el pensamiento de Levinas. En este sentido, Gadamer y Levinas estarían muy cerca. El lenguaje es el terreno en donde se puede dar el encuentro con el Otro y, más aún, con la posibilidad de que ese Otro sea para mí un Otro totalmente ajeno en el tiempo, inmemorial, irreconocible y, sin embargo, lo suficientemente cercano para interpelarme. En ambos pensamientos el lenguaje supone una serie de radicalizaciones que, *per se*, incumbían al problema del tiempo y de la historia.

Ahora bien, hay un ligero pormenor, que podría resonar con fuerza: en ambos filósofos, también la naturaleza del lenguaje —por llamarla de algún modo— no es cosa menor, pues en uno y otro parece haber una diferencia entre el lenguaje que tematiza y el lenguaje que significa, que brota y hace hablar a las palabras. ¿Cómo se da este examen en Gadamer y en Levinas?

2.3.2. Hacia el Decir y lo Dicho: la Ética

Por el momento me centraré en Emmanuel Levinas y su noción de la Ética como filosofía primera, ya que, sin este examen previo, la cuestión del lenguaje no podría ser entendida en su pensamiento. Esto dialogará con Gadamer en el próximo y último capítulo. Ya he dicho en el primer capítulo de la presente investigación que el filósofo lituano había establecido a la ética

¹⁵³ Emmanuel Levinas. *De otro modo que...*, *op.cit.*, p. 61.

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 217; también, en el mismo lugar, anteriormente, el filósofo judío señala: “Pero hemos indicado también que esta relación de verdad que, a la vez, franquea y no franquea la distancia —no forma totalidad con «la otra orilla», reposa en el lenguaje —relación en la que los términos se ab-suelven de la relación (permanecen siendo absolutos en la relación).” *Cfr. Ibidem*, p. 64. Esto se volverá a tratar en el inicio del próximo capítulo.

como filosofía primera.¹⁵⁵ ¿Se puede entender a la ética sin el lenguaje? Responder afirmativamente significaría que en la filosofía levinasiana se tendría una condición pre-lingüística, lo cual no tiene repercusiones menores para dialogar con Gadamer.

La originalidad de Levinas reside en la radicalización de la fenomenología husserliana y de la ontología fundamental de Heidegger. Previo al plano de la intencionalidad de la conciencia y de la comprensión del ser, para Levinas está la relación ética con el Otro. Dicho de otro modo: la alteridad irreductible del Otro es suprimida si a éste se le considera como un tema dado a la conciencia o, bien, si se le comprende a partir del horizonte del ser. En su ensayo “¿Es fundamental la ontología?”, el profesor de la Sorbona inquiere:

Aquel a quien hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. En otras palabras, la invocación del otro es inseparable de su comprensión. Comprender a una persona ya es hablarle. [...] La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro [...].¹⁵⁶

¿A qué se refiere Levinas con la invocación del Otro y la contraposición de ésta a la comprensión? En el pasaje anterior ya es notable la importancia del lenguaje. No es casualidad. Levinas apunta más adelante: “El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento”.¹⁵⁷ En el nivel del conocimiento estarían situados también los niveles de la inmanencia de la conciencia, el horizonte del ser, el espíritu absoluto, en suma, todo lo que Levinas critica y engloba bajo el concepto de Totalidad. En la órbita de la Totalidad se suprime la ética.

Sin embargo, en el lado del encuentro, de lo que se ha delimitado como invocación, hay lugar para la ética y, como puede apreciarse, también para el lenguaje. Más aún, pareciera que sin el lenguaje la relación ética es irrealizable. Levinas apunta: “Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama”.¹⁵⁸ Puede apreciarse que el vocativo y lo que se nombra van de la mano. Empero, ¿puede invocarse al

¹⁵⁵ Cfr. Apartado 1.2.2. “Comprensión y lenguaje”, del capítulo 1 de la presente investigación.

¹⁵⁶ Emmanuel Levinas. *Entre nosotros...*, op.cit., p. 18.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁸ *Idem*.

Otro sin nombrarlo? Ésta es justamente la gran encrucijada de Levinas (y que permeó toda su obra, incluso su último gran libro: *De otro modo que ser*): si bien podemos presuponer que hay un ámbito previo a la ontología, que sería la ética, ¿podemos hablar de ética sin ontología? O, por decirlo con otras palabras, ¿podemos abordar al Otro sin la comprensión?¹⁵⁹

Para Levinas, el hecho de “nombrar” recae en una supresión de la alteridad; si se comprende desde el horizonte del ser, como Levinas arguye, sólo se nombra, se delimita al ente en función del ser, pero la cualidad del Otro implica que no sólo lo nombro: lo invoco.¹⁶⁰ Este énfasis en la diferencia —y relación— del invocar y del nombrar al Otro es una fórmula muy usada por Levinas, y expresa a menudo la distinción que lleva su obra más celebrada: *Totalidad* —lo que se comprende y se nombra—, e *Infinito* —aquél a quien se invoca.

Pero, si es así, ¿entonces de qué hablamos cuando hablamos de “Infinito”? El concepto de Infinito, como el propio Levinas señala, tiene su germen en la tercera meditación metafísica de Descartes. No hay que interpretar este concepto a manera de una fundamentación metafísica, que libera al cogito del solipsismo y fundamenta el mundo externo de éste a través de la idea de Dios; por el contrario, la semejanza de Levinas con el concepto cartesiano se basa en la formalidad del mismo: en una idea que no puede ser captada en su totalidad por el sujeto. Levinas dice en *Totalidad e Infinito*:

Lo infinito no es «objeto» de un conocimiento —lo cual lo reduciría a las medidas de la mirada que lo contempla, sino que es lo deseable, lo que suscita el Deseo, o sea, aquello que es accesible mediante un pensamiento que, en todo momento, *piensa más de lo que piensa*. Así, lo infinito no es un objeto inmenso, que sobrepasa los horizontes de la mirada. Es el Deseo el que mide la infinitud del infinito, ya que él es medida por la imposibilidad misma de la medida. La desmesura medida por el Deseo es rostro.¹⁶¹

Es menester aclarar varios puntos. Primeramente, este “pensar más de lo que se puede pensar” es una exigencia que nos viene del Otro, y, como se decía arriba, comparte la formalidad de la idea cartesiana de infinito: la idea del Otro en *mí* jamás es abarcada totalmente por *mi* pensamiento; a lo sumo, como Levinas dice una y otra vez, se nos da como tema de la

¹⁵⁹ Este dilema se desarrolló durante todo el pensamiento levinasiano y desembocó en la distinción entre el Decir y lo Dicho, que se referirá al final de este capítulo y se tratará en el siguiente y último.

¹⁶⁰ Esto parecería una crítica injusta contra Heidegger; como ya mencioné en el apartado 2.1.2. “Alteridad y hermenéutica” del presente capítulo, el filósofo de la Selva Negra distingue entre la ocupación y la solicitud, precisamente en favor de una distinción entre el ser de los útiles y el ser de los otros. Sin embargo, el término en común seguiría siendo el Ser, que se desentraña a través de la analítica existencial del Dasein.

¹⁶¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, op.cit., p. 62.

conciencia o de la comprensión, pero la “verdadera” idea de lo Otro —la que conserva su alteridad— debe ser de otra naturaleza y, aún más, presupone siempre un excedente, algo que no se puede captar y que desborda y escapa al pensamiento.

Se debe ser muy precavido con este concepto y no caer en la interpretación de que, con él, Levinas está apelando a Dios, como si la significación viniera de un ser suprasensible que valida el mundo —el propio Levinas caería en su crítica de la Totalidad. No es que el Otro sea Dios (en el sentido de validación metafísica). Por el contrario, el Infinito supone una imposibilidad fenomenológica, como bien apunta Hilary Putnam:

No es que Levinas acepte el argumento de Descartes, así interpretado. Lo relevante es más bien que Levinas transforma dicho argumento sustituyendo a Dios por el otro. Tras esta transformación, la “prueba” pasa a ser: sé que el otro (*l' autrui*) no forma parte de mi “construcción del mundo” porque mi encuentro con el otro es un encuentro con una *fisura*, con un ser que rompe mis categorías.¹⁶²

La noción de Infinito es consistente con el intento de Levinas de quebrar y salir de la Totalidad. Siguiendo esa línea, el filósofo lituano tiene que hablar de Deseo y de Rostro cuando alude al concepto de Infinito. Había hecho ya una alusión al concepto del Deseo como introducción al problema de la verdad. En ese lugar ya advertía que no debía interpretarse el deseo desde un movimiento del Yo, a manera de una satisfacción de carencia;¹⁶³ más bien, el Deseo, que Levinas califica de “metafísico”,¹⁶⁴ tiene una función de, por así decirlo, medir lo inconmensurable: puesto que el Infinito implica una desmesura para el pensamiento, es imposible medirlo, precisamente, en términos del pensamiento;¹⁶⁵ por decirlo de otro modo: es imposible que se dé una identificación —o correlación— entre el *ideatum* y la idea y, si acaso se da, sería por medio de una operación del pensamiento reduciendo el *ideatum* a la idea, siendo, como hemos visto, que en el caso de la idea de Infinito el *ideatum* siempre excede a la idea producida por el pensamiento.

¹⁶² Hilary Putnam. “Levinas y el judaísmo”, en *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod: Buenos Aires, 2004, p. 57.

¹⁶³ *Cfr.* Apartado 1.3.1. “El problema de la validez (introducción)” del capítulo 1 de la presente investigación.

¹⁶⁴ Es menester recordar que cuando Levinas se refiere al término “metafísica”, no lo hace en clave de la tradicional metafísica occidental; sino que, por el contrario, el Otro es metafísico en tanto que jamás se agota en un saber que parta del yo. En efecto, considero esta elección de Levinas poco afortunada y, para dejar mejor asentada la explicación, establezco un símil usando la terminología levinasiana: así como el Otro es metafísico, en Gadamer la “historia efectual” sería, en el mismo sentido, metafísica en relación al intérprete.

¹⁶⁵ Puede advertirse cierto parecido en esta desmesura de la idea de lo Infinito con algunas nociones gadamerianas, como la “historia efectual” o, bien, el lenguaje mismo, puesto que siempre exceden a la conciencia.

En efecto, para ser congruente, al Otro en sentido estricto no se le puede medir y, por ende, si se interpreta al Deseo como un movimiento de satisfacción, entonces el Otro siempre es la plena insatisfacción del Yo. Empero, a lo que Levinas se refiere con este concepto es a todo lo contrario: al otro se le “mide”, se le *desea* por su desmesura, y ahí recae su positividad y afinidad al referirse a una noción como la del Otro.¹⁶⁶ Levinas sentencia: “No como un Deseo que calme la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo infinito que lo deseable *suscita* en vez de satisfacerlo.”¹⁶⁷ El Otro siempre suscita un deseo que nunca se satisface o, si se quiere decir lo mismo con fórmulas levinasianas: “[un deseo] cuya positividad viene del alejamiento, de la separación, porque se alimenta, cabría decir, de su hambre”.¹⁶⁸

Al hablar del Infinito, además de apuntar al Deseo, Levinas emplea la noción de rostro. Apunta:

A la manera en que se presenta Otro sobrepasando *la idea de Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro. Esta *manera* no consiste en figurar como tema bajo mi mirada, en exhibirse como un conjunto de cualidades que forman una imagen. El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*, la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino por sí mismo. Se *expresa*.¹⁶⁹

El rostro es *expresión* del Infinito y, en este sentido, no “aparece”, sino que *irrumpe*. El Otro siempre excedente a la conciencia, se “manifiesta” a través del rostro, pero no a modo de una intencionalidad. En términos fenomenológicos, la aparición del rostro es la ausencia por excelencia: el Infinito se me aparece “ocultándose” y, sin embargo, el rostro es la condición de posibilidad de relacionarse con el Otro. ¿Cómo es esto posible? Levinas alude en innumerables ocasiones a que el rostro se *expresa*. Sobre la expresión, dice: “Consiste, antes de toda participación de un contenido común mediante la comprensión, en instituir la socialidad merced a una relación irreductible [...]”.¹⁷⁰ Esta socialidad se da en lo que Levinas establece como el “cara-a-cara”, y es una relación más originaria que la intencionalidad o la comprensión.

¹⁶⁶ Si se busca otra similitud con Gadamer, diría que esta noción de Deseo de Levinas se parece a la positividad que la distancia temporal en Gadamer tiene para establecer el diálogo: el intento de conservar la distancia con la alteridad es respetar la extrañeza de ésta.

¹⁶⁷ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 48. El subrayado es mío.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷⁰ Emmanuel Levinas. *Entre nosotros...*, *op.cit.*, p. 19.

Sobre esta relación cara-a-cara, se tienen ya dibujadas muchas características a resaltar: en primer lugar, se trata de una relación asimétrica. Para Levinas es imperante conservar esta condición. De ahí que hable de “Altura”, del “Altísimo”. La relación con lo Otro es asimétrica. Si es así, entonces es imposible tematizarla y, de una manera más grave, resulta inaudito pronunciarse ante el Otro. ¿Cómo comportarse frente a aquél que siempre nos excede? Pareciera que, como hasta ahora he sugerido, la noción de rostro, en su asimetría, no nos da parámetros para comportarnos ante él en esa relación cara-a-cara. Esto no es algo negativo para Levinas, sino lo más esencial de la ética: que nunca conlleva una certeza.

La aparente volatilidad del concepto del rostro lleva a Levinas enunciar cosas que parecen contradictorias. Por ejemplo, ya mencioné e interpreté la muy citada máxima levinasiana “no matarás”; que, en “¿Es fundamental la ontología?”, formula así “Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar. Y ésta es también la situación del discurso”.¹⁷¹ Pero en ese mismo ensayo, el filósofo lituano poco antes había aseverado: “El otro es el único ente a quien puedo querer matar”. Y en otra parte dice: “La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. [...] El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar”.¹⁷²

¿Por qué parece que Levinas cae en tantas contradicciones? Hay dos problemas. Por un lado, Levinas aparenta que este rostro en el nivel ético supone una preceptiva, ejemplo de ello es su “no matarás”; por el otro, queda la interrogante de cómo se puede establecer una relación con el rostro del Otro. Si bien es loable el intento de Levinas de salir del ser para llegar a la exterioridad del Otro, ¿cómo es que nos relacionamos con ese Otro sin la mediación del ser, de la comprensión o de la intencionalidad de la conciencia? Antes de ahondar en estos cuestionamientos, es menester mencionar que la relación ética, en la obra de mayor madurez de Levinas, *De otro modo que ser*, se desarrollará como “responsabilidad infinita” para con el Otro. Esta responsabilidad sigue pareciendo una preceptiva, pero lo que estoy por exponer aplica, al igual, para esta noción tardía de Levinas.

Sobre la disquisición de si Levinas propone una ética normativa, una ética ya con contenidos, contesto por la vía negativa. Cuando Levinas declara el “no matarás”, no habla de un contenido, sino de una formalidad. Si, como se verá, el Otro es el que no sólo fisura a la

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷² Emmanuel Levinas. *Ética e infinito...*, *op.cit.*, p. 71 y s.

subjetividad, sino que la resignifica, entonces es menester preservar el encuentro con el Otro. El propio Levinas dice: “El asesinato, bien es cierto, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica”. Y un poco más adelante: “Mi tarea no es construir la ética, intento tan sólo buscar su sentido.”¹⁷³ Pero, ¿en qué consiste esta exigencia ética? Putnam sigue la distinción de Cavell sobre filósofos morales: los legisladores y los perfeccionistas morales. Los primeros proporcionan y detallan reglas morales y políticas; en cambio, los segundos creen —sin negar que sea necesario establecer ciertas reglas, como harían los legisladores— que hay algo previo a dichas preceptivas que sin esta anterioridad dichas reglas carecerían de aplicación y de sentido. Putnam dice:

[...] todo pensar sobre lo que significa ser humano debe *comenzar* por una ética “sin fundamentos”. Esto no equivale a decir que Levinas pretende negar la validez, digamos, del “imperativo categórico”. Lo que rechaza es cualquier fórmula del tipo “Comportate así *porque...*” [...] La atrevida maniobra de Levinas es insistir en que la imposibilidad de una fundamentación metafísica de la ética muestra que algo anda mal con la metafísica, y no con la ética.¹⁷⁴

Levinas es, pues, en el sentido de lo que decía arriba, un perfeccionista moral. Derrida lo dice de una manera más propia: “no olvidemos que Levinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como una *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética”.¹⁷⁵ En Levinas hay una búsqueda incesante del sentido ético, y éste siempre supone la inevitable incertidumbre.

La otra cuestión, la relación con el rostro del Otro, sigue resultando enigmática. Levinas llega a decir: “La noción de rostro [...] abre otras perspectivas: nos conduce a una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung*.”¹⁷⁶ Y en otro lado expresa: “[...] el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido”.¹⁷⁷ ¿Cómo es posible que Levinas proponga un sentido previo al sentido del ser, un sentido previo a la conciencia y que no esté orientado, por su referencialidad, a otras cosas? ¿No parece esto una falacia? ¿No se percibe cierta metafísica reprimida —en el sentido de la dogmática metafísica tradicional— en este concepto de rostro que, por sí mismo, es sentido, y, por el contrario, hace

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 72 y s, 76.

¹⁷⁴ Hilary Putnam, *op.cit.*, p. 46 y s.

¹⁷⁵ Jacques Derrida. *La escritura y la diferencia*, Anthropos: Barcelona, 1989, p. 149 y s.

¹⁷⁶ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 49.

¹⁷⁷ Emmanuel Levinas. *Ética e infinito ...*, *op.cit.*, p. 72.

que signifique todo lo demás? Si fuera así, Levinas caería en su propia crítica a la Totalidad, puesto que el filosofar siempre empieza por el Yo, la comprensión del ser o, en este caso, por el Otro.

La interpretación que del pensamiento levinasiano realizo en este trabajo responde a la última pregunta por la vía negativa. Como puede verse en todos los pasajes relativos al rostro en este apartado, el lenguaje funge como el hilo conductor que permite interpretar a Levinas fuera de todo dogmatismo. A través del lenguaje la realización de la relación ética será posible. Dicho más categóricamente: si Levinas evita hundirse en su propia crítica a la Totalidad es porque la relación ética es una relación lingüística. Sin embargo, ¿soporta el lenguaje estas exigencias levinasianas, exigencias que parecen imposibles, como un sentido fuera del plano del ser, *más allá* del ser? ¿No sería lo anterior un ámbito pre-lingüístico? Y si no lo fuera, ¿cómo tematizar al lenguaje para que soporte dichas exigencias? ¿Esto es compatible con la noción del lenguaje en Gadamer?

De ahí que Levinas, finalmente, distinga dos modalidades del lenguaje: el Decir y lo Dicho. El primero respondería a las exigencias que estoy problematizando; el segundo, es la modalidad propia que Levinas identifica con todo lo que ha criticado: mientras el Decir cumple la ética, lo Dicho es siempre ontológico. Sobre estas relaciones y los cuestionamientos previos reflexionaré a lo largo del próximo y último capítulo.

III. Interlocución

3.1. Entre lo familiar y lo extraño: los interlocutores

A lo largo de dos capítulos he explorado las nociones de alteridad y de sentido en los pensamientos de Emmanuel Levinas y de Hans-Georg Gadamer. La interpretación crítica que hasta ahora he desarrollado implica una radicalización, en ambos pensadores, de las tradiciones que más influencia tuvieron en ellos: la fenomenología y la hermenéutica. La originalidad de tales radicalizaciones es visible en la reformulación e importancia de la noción de alteridad, así como en el papel fundamental del lenguaje. Pero, sobre todo, como me propongo desarrollar en este último capítulo, más que tratar a la alteridad como una noción separada del lenguaje, lo importante a indagar es la cuestión del diálogo, noción que implica tanto a la alteridad como al lenguaje. Es en la naturaleza del diálogo donde se debe analizar la constitución del sentido a través de la alteridad.

En el diálogo acontece la naturaleza del lenguaje, así como la condición del interlocutor. Por un lado, el tema de la conversación dirige a éstos en el diálogo. Gadamer dice: “Acostumbramos a decir que «llevamos» una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de «llevarla» en la dirección que desearían.”.¹⁷⁸ Pareciera que Gadamer dice en este pasaje —como en muchos otros— que, a pesar de la relevancia que tiene la noción de alteridad, lo importante es entenderse desde la cosa, en el tema, en lo que se dice de las cosas. Pero, por otro lado, Levinas consideraría inadmisibles tal pretensión. Levinas apunta:

Si la pregunta *quién* tiende a descubrir la situación del sujeto, es decir, el lugar de una persona en una coyuntura o conjunción de seres y de cosas [...] la diferencia entre *quién* y *qué*, [...] no sería más que *eidética* o esencial, motivada por la naturaleza o el modo de ser del ente que interroga. [...] Ahí es justamente donde está nuestro problema: ¿qué significa *quién*?¹⁷⁹

¹⁷⁸ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I* ..., *op.cit.*, p. 461.

¹⁷⁹ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, *op.cit.*, p. 74 y s.

Levinas, como se ve, protestaría que el tema, aquello de lo que se habla, sería una modalidad más para obturar y nulificar la alteridad radical del Otro. El “qué”, como muestra el pasaje anterior, es un movimiento ontológico que clausura la alteridad radical del Otro, identificado en este pasaje con el “quién”. Ese quién no puede ser subsumido bajo el qué ontológico. El quién antecede al qué, así como la ética antecede a la ontología. Incluso la pregunta al final de la cita resuena por su paradoja: “¿qué significa ‘quién’?”. Es una provocación que el propio Levinas impone a la ontología, indagar si el qué puede establecer, en su plenitud, el quién.

Este comentario sobre el qué y el quién ejemplifica muy bien la razón por la que los intérpretes regulares de Levinas —e, incluso, él mismo— afirman que es un gran error considerar al pensamiento levinasiano como una filosofía del diálogo.¹⁸⁰ Sin embargo, ¿qué estamos entendiendo por diálogo? En este punto, dudo mucho que se pueda encasillar a Gadamer en lo que Levinas califica, en el pasaje anterior, como “la naturaleza o el modo de ser del ente que interroga”. Y, asimismo, considero que Levinas, por más que critique la subsunción del interlocutor al tema —del quién al qué—, no está tan lejos de aceptar que el tema es inevitable para el interlocutor, pues siempre que refiere a las relaciones éticas, que en su pensamiento son previas a la intencionalidad y a la comprensión del ser, termina, de manera irremediable, hablando del orden del ser.¹⁸¹

Ni el tema, aquello de lo que se habla en el diálogo, es una categoría del ser —y, por ende, una noción que caería en la crítica levinasiana de la Totalidad—, ni tampoco los interlocutores comportan una suerte de “sobrealteridad” que impidiese siquiera establecer un diálogo entre ellos. No puede dialogar tanto aquél que no quiere escuchar al Otro para mantener la seguridad de su egoísmo, como aquél que cree que el Otro, por ser tan extraño y tan inaudito, comporta una barrera insuperable para el diálogo.

El intento de profundizar nociones como las de sentido y alteridad, lenguaje e historia, ha llevado mi itinerario a tematizar qué se entiende por diálogo y qué se entiende por interlocutores. En la primera parte de este capítulo analizaré las nociones de subjetividad en Levinas y en Gadamer para, a la postre, establecer una interpretación consistente de ambas concepciones que desemboque en la noción de “Interlocutor”. Ello preparará el terreno para la

¹⁸⁰ Precisamente mi cuestionamiento ante tales interpretaciones regulares, y aun a Levinas, es que se malentiende la complejidad del diálogo como una simple modalidad del ser que suprime la alteridad de los interlocutores. Sobre este cuestionamiento ahondaré más adelante.

¹⁸¹ Esto es más que visible en el hecho de que el filósofo lituano siempre se vio envuelto en diadas: la separación de Mismo y Otro; Interioridad y Exterioridad, el Decir y lo Dicho, por mencionar algunos ejemplos.

tematización del diálogo en la segunda parte. Finalmente, una vez abordados tanto el concepto de diálogo como el de interlocutor, preguntaré por las condiciones de la verdad y del consenso que obedezcan a este modo de ser de la interlocución.

3.1.1. La noción de subjetividad en Levinas

La noción de subjetividad en Emmanuel Levinas es, en grado sumo, compleja; no sólo implica un desarrollo programático de su pensamiento que alcanza sus puntos álgidos en sus dos magnas obras —*Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*—, sino que, sobre todo, su terminología expresa un cambio drástico en este proceso.

En el prefacio de *Totalidad e Infinito*, Levinas dice: “Este libro se presenta, pues, como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará en el nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito”.¹⁸² Esta fundación de la subjetividad en la idea del Infinito tiene que ser consecuente con lo que ya había expuesto previamente: una idea que, por la naturaleza de su *ideatum*, desborda al pensamiento de la conciencia.¹⁸³ Pero también se ha visto que los modos de relación con el Infinito, la intencionalidad de la conciencia y la comprensión del ser, no bastan, sino que reducen, como el propio Levinas lo expresa reiteradamente a lo largo de su pensamiento, lo Otro a lo Mismo.¹⁸⁴

Se necesita, pues, pensar una relación cuya naturaleza permita que lo Otro no se subsuma de nuevo bajo la tutela del Mismo. Hemos visto que la constitución de tal relación es ética y, como defenderé un poco más adelante, es *per se* lingüística. Tal tipo de relación no podría ser soportada por el ego trascendental de Husserl o el Dasein de Heidegger. Levinas tuvo la tarea constante de pensar una noción de subjetividad que tuviera la capacidad de soportar la exigencia de relacionarse con el Otro sin despojarle su alteridad. Dice:

¹⁸² Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 19. Con este pasaje, es claro que Levinas, desde el principio de su obra, rompe con —si bien las asume primeramente—, las filosofías de Husserl y de Heidegger.

¹⁸³ Apartado 2.3.2. “Hacia el Decir y lo Dicho: la Ética” del capítulo 2 de la presente investigación. Fenomenológicamente, el *ideatum* de la idea del Infinito es siempre inadecuación para la conciencia. El Otro jamás puede darse como correlato a la conciencia intencional.

¹⁸⁴ Es menester recordar que Levinas engloba bajo el término “Mismo” todo aquello que es criticado bajo el concepto de Totalidad.

Significar es significar uno *para* otro. Hay una prioridad en ese *uno*; es la prioridad de la exposición inmediata a Otros, exposición en primera persona, que ni siquiera está protegida por el concepto del Yo. Porque existe, desde luego, un Yo establecido, protegido por su concepto [...]; pero el *yo* está *fuera del Yo*, fuera del concepto.¹⁸⁵

El pasaje anterior es ilustrativo para explicitar el desarrollo de la noción de subjetividad en el pensamiento de Levinas. Cuando el filósofo lituano hace alusión al “Yo”, se refiere a la fenomenología del Yo que establece en *Totalidad e infinito*, la cual se caracteriza porque la estructura de ese Yo supone una crítica a la subjetividad husserliana y heideggeriana. Por el otro lado, cuando Levinas dice “yo”, se refiere a una subjetividad que se conforma con haber sido alterada ya por el contacto con el Otro, y que desarrolla de manera profusa en *De otro modo que ser*.

En el marco de *Totalidad e infinito*, Levinas suele usar el término “libertad” como una modalidad del Mismo: la libertad se ejerce ahí donde el Yo se impone a lo Otro. Para ser consecuente con la idea de Infinito y no caer en las redes de la Totalidad, el filósofo judío propone que dar cabida al Otro implica poner en tela de juicio la libertad del Yo.¹⁸⁶ El Otro es una crítica al Yo. La subjetividad que está configurada por esa crítica, empero, debe obedecer al imperativo de relacionarse con el Otro sin reducir su alteridad a lo Mismo.

Es ahí cuando Levinas habla de la “separación”: si el Otro, por su misma naturaleza de Otro, quiebra la Totalidad, se “ab-suelve” de ésta; es menester que la subjetividad que da acogida al Otro haga lo propio, ya que cualquier tipo de relación adentrada en el marco de la Totalidad es de suyo una reducción a lo Mismo. El término que Levinas usa en principio para esta subjetividad que puede “separarse” y “ab-solverse” de la Totalidad toma el nombre de “ateísmo” y, a la postre, de “psiquismo”. Sin embargo, la separación de la que habla Levinas no debe presuponer, de nuevo, una clase de actividad intencional; es por eso que siempre contrapone la “separación” a la “participación”. “Participar” de algo es tomar el ser de ese algo. En cambio, en la separación, los elementos que quedan “ab-sueltos” conservan su autonomía y, más aún, es la cualidad de la idea de Infinito la que exige esta separación. Levinas dice: “La separación atea viene *exigida* por la idea de Infinito, que, sin embargo, no suscita dialécticamente al ser separado”,¹⁸⁷ y más adelante, asevera: “Para tener la idea de Infinito, es

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo* ..., *op.cit.*, p. 164.

¹⁸⁶ “Acoger al Otro es poner mi libertad en cuestión”. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito* ..., *op.cit.*, p. 89.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 60. Levinas en esta cita critica a Hegel.

preciso existir como separado. Esta separación no puede producirse como si solamente hiciera eco a la trascendencia de Infinito [...] La cara positiva de la estructura formal —tener la idea de Infinito— equivale concretamente al discurso, que se precisa como relación ética”.¹⁸⁸ Dicho de otro modo: es en el lenguaje donde es posible que Otro y Mismo se relacionen y se ab-suelvan —es decir, que entren en relación y, al mismo tiempo, se conserven autónomos— y, asimismo, donde la relación ética con el Otro es posible.

La noción de separación abre, pues, la dimensión de la “interioridad” del ser ateo, su “psiquismo”. La estructura de esta interioridad debe respetar el quiebre de la Totalidad del ser ateo separado. De ahí que a lo largo del segundo capítulo de *Totalidad e Infinito* Levinas se empeñe en anteponer una subjetividad sensible, que sería previa a la intencionalidad del ego trascendental o a la comprensión del ser del Dasein. Dicha subjetividad sensible es la que Levinas considera apta para el encuentro con el Otro y para la relación ética. A la intencionalidad o a la comprensión, en esta fenomenología como crítica del Yo, se antepone el “disfrute”. Levinas dice: “Lo que hago y lo que soy es a la vez aquello *de lo que vivo*. Nos relacionamos con ello con una relación que no es ni teórica ni práctica. Tras la teoría y la práctica, hay disfrute de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es disfrute, *felicidad*”.¹⁸⁹

Si bien a primera vista esta noción levinasiana de la sensibilidad parece cuestionable, lo que quiere dar a entender el profesor de la Sorbona es que la sensibilidad, antes de ser una categoría del sujeto cognoscente, es una condición para establecer contacto con el Otro. Levinas antepone una subjetividad sensible a una subjetividad consciente.¹⁹⁰ La fenomenología que Levinas desarrolla en *Totalidad e Infinito* como crítica al Yo en muchas ocasiones parece que se termina definiendo aún en términos ontológicos. Empero, la veta que abrió dio lugar a la formulación de ese “yo”, ya alterado por el contacto con el Otro, y que desarrolla a fondo en su obra más árida, *De otro modo que ser*. En este lugar la subjetividad se definirá en términos de “responsabilidad infinita para” con el Otro y, sobre todo, como ya dije arriba, de alteración en el encuentro con el Otro.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 83.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁹⁰ “Así, pues, la sensibilidad se describe no como un momento de la representación sino como el hecho del disfrute. [...] La posición —absolutamente sin trascendencia— no se parece a la comprensión del mundo por el *Da heideggeriano*. No cuidado de ser ni relación con el ente, y tampoco negación del mundo, sino su accesibilidad en el disfrute.” *Ibidem*, pp. 148-151.

Como Husserl y Heidegger, Levinas también sitúa la posibilidad del sentido en el sujeto, y la denomina “significación”. Ésta se caracteriza por ser un intento insistente de describir la subjetividad ética afectada en el encuentro con el Otro, y fundamentada en la sensibilidad.¹⁹¹ Levinas dice:

La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es la significancia misma de la significación, la misma instauración del uno-para-el-otro, la instauración del sentido que toda significación tematizada refleja en el ser. [...] La subjetividad no es algo previo a la proximidad en la cual se comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término, es donde se teje todo compromiso.¹⁹²

El sujeto ético, que escapa a la Totalidad, es aquél que surge en la significación de la sensibilidad. Anterior a un sujeto consciente o a un sujeto con primacía ontológica, el sujeto ético es aquél que siente.¹⁹³ Pero, ¿qué significa, en el fondo, la sensibilidad en Levinas? Esto no es asunto menor, puesto que, en todo caso, se le podría reprochar que la sensibilidad es en última instancia algo del sujeto, que permite el contacto con el Otro y, por tanto, que implica una irremediable actividad que parte del Yo para abordar al Otro. Por ello es que Levinas propone una inversión: la significación no es tal porque parta de un acto intencional de conciencia, sino que significa a partir de la “pasividad”¹⁹⁴ y la exposición al Otro. El Otro jamás puede serme completamente “presente” y, por el contrario, es siempre diacrónico, inaprensible a una representación de la conciencia e inasumible aún en la sensibilidad. Más aún, la verdadera sensibilidad, en el pensamiento levinasiano, es la que se conforma por el excedente del Otro, la que se conforma por todo lo que no puede tomar de éste. Es aquí donde surge la subjetividad ética.¹⁹⁵

Pero el asunto no es tan simple como suponer a un sujeto de “sangre y carne” que adquiere su constitución a partir del encuentro con el Otro. Levinas habla de conceptos tales como pasividad, proximidad, y de la estructura del “uno-para-el-otro”. A través de éstos es como el

¹⁹¹ “Por tanto, aquí se intentará mostrar que la significación es sensibilidad”. Emmanuel Levinas. *De otro modo que..., op.cit.*, p. 125.

¹⁹² *Ibidem*, p. 146 y s.

¹⁹³ “[...] el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar de su piel”. *Ibidem*, p. 136.

¹⁹⁴ “Esta inversión de la conciencia es indudablemente pasividad. Pero se trata de una pasividad al margen de toda pasividad y que se define en términos totalmente distintos que los de la intencionalidad en donde el sufrir es siempre también un *asumir* [...]”. *Ibidem*, p. 166 y s.

¹⁹⁵ “Aquí la identidad se hace no a través de la confirmación de sí mismo, sino que, siendo significación del uno-para-el-otro, se hace por deposición de sí, deposición que es la encarnación del sujeto o la posibilidad misma de dar, de *esparcir significancia*”. *Ibidem*, p. 139.

filósofo lituano pretende superar la paradoja que implica su pensamiento: relacionarse con el Otro sin “abordarlo”, desde el Yo. Para ser consistente, Levinas tiene que radicalizar la “recepción” del Otro por el sujeto: no se trata de meramente “recibir” al Otro, sino que en términos últimos jamás puedo responderle al Otro.

El encuentro con el Otro que supera la paradoja de la que hablaba antes es la “proximidad”. Ésta no debe ser interpretada como un encuentro de reciprocidad dado bajo la forma de una representación de la conciencia, sino como la asunción inexorable de que, en el encuentro con el Otro, éste siempre escapa y tiene una distancia; y que es valiosa en sí misma. Levinas dice:

La proximidad, supresión de la distancia que significa la «conciencia-de», abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar, lo no-representable del prójimo respecto a lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro.¹⁹⁶

Dicho de otro modo: puesto que en la proximidad no puedo asumir mi encuentro con el Otro, es que quedo, irremediamente, alterado por él —de ahí que Levinas hable de “obsesión” o de “traumatismo”— y, por tanto, no puedo ser in-diferente hacia el Otro. Más radicalmente, esta imposibilidad de la in-diferencia es lo que, en el fondo, me constituye.

Por ello es que tengo ante el Otro una responsabilidad infinita.¹⁹⁷ Decir que soy responsable en tanto que el Otro me concierne es poca cosa; lo propio es aseverar que soy por esta responsabilidad que me viene del Otro y para el Otro.¹⁹⁸ De la responsabilidad no puedo escapar, puesto que, fundamentalmente, antes de cualquier “conciencia-de”, la imposibilidad de responderle plenamente al Otro, de asumir esta respuesta,¹⁹⁹ es lo que me conforma; como lo decía antes, la sensibilidad es tal ya que no puede abarcar plenamente al Otro; y, en esto estriba su positividad. Levinas apunta:

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 151.

¹⁹⁷ A pesar de que la palabra “responsabilidad” parece remitir a una máxima moral, es menester recordar que Levinas no está preescribiendo una forma de actuar éticamente. Por el contrario, el filósofo lituano está describiendo la relación ética y la subjetividad que actúa en ella.

¹⁹⁸ Más aún, la individualidad está definida por esta responsabilidad. Soy este *yo* concreto en tanto que me des-vivo en la respuesta para el Otro. “Nada que se parezca a la conciencia de sí, lo cual sólo tiene sentido como surgimiento en mí de una responsabilidad para con el otro. Allí soy único e irremplazable, único en tanto que irremplazable en la responsabilidad”. Emmanuel Levinas. *De otro modo que ..., op.cit.*, p. 169.

¹⁹⁹ “Cuanto más respondo más responsable soy; cuanto más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy.” *Ibidem*, p. 157.

En una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y metalógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena.²⁰⁰

Ahora bien, puesto que jamás termino de responder de mi responsabilidad para con el Otro, llego a ser “rehén”.²⁰¹ Levinas llega hasta el extremo de establecer que esta calidad de rehén es inestimable, infinita, y, por lo tanto, impele a lo que él llama “substitución”: asumir el sufrimiento y la responsabilidad del Otro en lugar de él.²⁰²

Parece que Levinas demanda posibilidades exorbitantes a la conformación de la subjetividad. Empero, tales exageraciones son consistentes con la tarea de pensar lo Otro. Es menester tener en cuenta que todo lo explicado en este apartado respeta un axioma levinasiano capital: la relación con el Otro es asimétrica.

3.1.2. La noción de subjetividad en Gadamer

Hablar de subjetividad en Gadamer tampoco es poca cosa. Y es que, en muchas ocasiones, la noción de sujeto en Gadamer se ve ceñida a conceptos de más relevancia como la historia efectual o el lenguaje, lo que es muy congruente con su filosofía hermenéutica. Empero, esto no debe confundirse con la vaga idea de que a Gadamer no le importó la concepción de la subjetividad; por el contrario, la radicalidad de la reflexión del lenguaje exige, asimismo, una radicalización en el planteamiento de la subjetividad. En este sentido, el concepto de sujeto termina siendo de suma relevancia.

¿Qué entiende, entonces, Gadamer por subjetividad? O, en su defecto, ¿de qué nociones de subjetividad se desmarca? En su ensayo “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, el profesor de Heidelberg se propone elaborar una crítica al concepto de intersubjetividad, sobre todo a la noción de ésta que desemboca en Husserl y que es fuertemente criticada por Heidegger. Preguntar por la conformación de la intersubjetividad es preguntar por el presupuesto que subyace a ésta de fondo: la subjetividad. Gadamer señala: “[...] se puede decir

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 167 y s.

²⁰¹ “Ser sí mismo —condición de rehén— es tener un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro”. *Ibidem*, p. 187.

²⁰² Sin embargo, la substitución no debe interpretarse como un acto voluntario de ponerse “en lugar-de” Otro, porque ello presupondría un acto y un movimiento desde el sujeto para abordar al Otro. Por el contrario, la subjetividad, en su condición de “pasividad”, siempre está en ese camino de ponerse en “lugar-de”. Pero esto sería, pues, anular a la propia subjetividad. De aquí que Levinas proponga el papel de “el tercero” que calma esta infinición de la responsabilidad y permite instaurar el orden de la sociedad y de las leyes.

que el concepto de intersubjetividad resulta únicamente comprensible en la medida que tratamos previamente el concepto de subjetividad y de sujeto y el papel que desempeña en la filosofía fenomenológica”.²⁰³

La pericia hermenéutica que desenvuelve Gadamer a lo largo de las páginas de su ensayo se concentra en una crítica a una noción preponderante de subjetividad, sin lugar a dudas, influyente en las características esenciales de la intersubjetividad: la consideración del otro. Importa mucho dilucidar de qué hablamos al decir subjetividad, e interrogar si esta subjetividad considera la verdadera dimensión no sólo del Otro, sino del lenguaje y de la historia. Si no lo hiciera, entonces la intersubjetividad sería, como demuestra Gadamer, una extensión de cierta concepción de subjetividad.

Dicha concepción de la subjetividad, de la que Gadamer se desmarca, partió de la noción griega de “*hypokeimenon*”, y transmutó en las traducciones latinas de “*substantia*” y “*subiectum*”. “Aquello que se encuentra por debajo” según la metafísica griega, encontró su puente en la reflexión moderna con el cogito cartesiano, fundamento de todo conocimiento, y se exacerbó con Kant al proponer las síntesis trascendentales en la unidad del sujeto, en ese “Yo pienso” que acompaña a todas las representaciones.²⁰⁴ Gadamer resume:

De la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece invariable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un yo permanente. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el paso de la sustancia al sujeto.²⁰⁵

El giro griego-moderno de la subjetividad, de la sustancia al sujeto, alcanzó su pináculo en la filosofía especulativa cuando el idealismo alemán, y sobre todo Hegel, intentaron darle contenidos a la formalidad kantiana de la conciencia de sí mismo, tratando de alcanzar la plenitud del espíritu absoluto. Gadamer ubica en la crítica a este paroxismo de la conciencia de sí mismo a Marx, Nietzsche y Freud. Gadamer apunta: “Sin duda, es esto lo que tienen en común [...], el que no se puedan tomar ingenuamente los hechos de la conciencia por hechos de la realidad”.²⁰⁶ Y un poco más adelante, Gadamer hace alusión a la sentencia nietzscheana “Yo no conozco fenómenos morales. Únicamente sé de una interpretación moral de los

²⁰³ Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico* ..., *op.cit.*, p. 13.

²⁰⁴ *Cfr. Idem.*

²⁰⁵ *Idem.*

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 16.

fenómenos”, para resaltar el papel de la “interpretación”. No es mera casualidad, como se verá en un momento.

Este papel de la interpretación siguió resonando en Heidegger y su crítica al intelectualismo de Husserl. Como señala Gadamer, Heidegger considera que el “fenómeno” no es una simple descripción de lo dado, sino que implica el desvelamiento de aquello que se oculta. Gadamer le reconoce a Heidegger el haber encontrado resabios griegos en la concepción husserliana de la conciencia del tiempo, ahí donde “lo que aparece” sigue siendo “presencia”, aquello que sigue siendo “sustancial”.²⁰⁷ La respuesta de Heidegger a este residuo de la ontología griega en la subjetividad trascendental de la fenomenología, es la hermenéutica de la facticidad. Precisamente por esta facticidad, que supone que en toda comprensión escapa un sentido aún no desvelable, el concepto de “interpretación” toma una relevancia que Gadamer no dejará pasar. Dice:

De esta manera se transforma el concepto entero de interpretación, que se aproxima ahora a la radicalidad que veíamos arriba en la famosa frase de Nietzsche. Mis propios trabajos están enfocados a averiguar en qué consistiría realmente la interpretación si se llegara a negar de raíz el ideal de la propia *transparencia* de la subjetividad. Y es que ello no se refiere sólo a que toda comprensión del sentido pueda parecer de hecho algo limitado, sino a que una comprensión ilimitada del sentido reduciría, sí, incluso suspendería el sentido de comprensión, de la misma manera en que una perspectiva que lo abarcase todo suspendería el sentido de perspectiva.²⁰⁸

El pasaje anterior resume la postura de Gadamer con respecto a la noción de subjetividad que ha estado criticando. No tiene perspectiva aquél que puede verlo todo, así como en sentido estricto tampoco comprende aquél que lo sabe todo. Cuando Gadamer se pregunta en qué consistiría la “interpretación” si se negara la “transparencia de la subjetividad”, lo que está cuestionando es el papel de la subjetividad como fundamento y centro de toda reflexión filosófica. Como el propio Gadamer lo dice un poco más adelante, lo anterior no tiene consecuencias menores para la noción de intersubjetividad que se erige a través de la interpretación de la subjetividad como fundamento de toda reflexión, puesto que, en el fondo, se enmascara una cosa con la otra.

Entonces, ¿cómo se pronuncia Gadamer respecto de este problema? El hecho de interrogar a la naturaleza de la intersubjetividad a través de una crítica de la subjetividad, entendida esta

²⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 17 y s.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 18 y s. El subrayado es mío.

última como una hipóstasis de la sustancialidad griega a la autoconciencia del cogito moderno, no es fortuito. La búsqueda de una intersubjetividad que se arraigue en una subjetividad que no tenga las características criticadas no sólo radicalizaría a la intersubjetividad, sino al mismo concepto de sujeto. ¿Qué concepto de sujeto es aquél que se requiere para no caer de nuevo en el andamiaje de la conciencia de sí mismo? O, dicho en términos gadamerianos: ¿cómo sería ese sujeto que no tiene total “transparencia”?

Uno de los méritos que Gadamer le concede a Heidegger es haber criticado fuertemente la noción de subjetividad que hasta Husserl se vio impregnada de sustancialidad griega. Sin embargo, Gadamer señala: “En principio parece que en *Ser y tiempo* la intersubjetividad no representa más que una cuestión marginal dentro de la verdadera forma de ser del existir en el mundo [...]”.²⁰⁹ Heidegger, si bien disuelve la subjetividad en el sentido crítico que hasta ahora he expuesto, no se preocupó, según Gadamer, por la intersubjetividad. ¿Qué significa esto? Lo anterior no sólo representa, a mi juicio, la ruptura más clara y tajante del propio Gadamer con respecto al pensamiento de Heidegger,²¹⁰ sino que delimita su postura sobre lo que deberá entenderse sobre subjetividad.

En el mismo ensayo, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, Gadamer hace alusión a la crítica kierkegaardiana al concepto de subjetividad del idealismo. Esto lo retomaré en el siguiente apartado, pero por ahora baste decir que dicha crítica implica la cuestión del otro. Si bien Heidegger toca temas relevantes a la problemática del otro, tales como el “estar-con” y la “solicitud” [*Fürsorge*], Gadamer señala: “Sin embargo, esto que aparece contemplado de esta manera ante el horizonte de la cuestión del ser excluye en el enfoque de Heidegger la primacía de la subjetividad de una forma tan radical, que el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema”.²¹¹ Puede verse que una interpretación consistente de la intersubjetividad requiere la consideración de la cuestión del otro.

Las subsecuentes afirmaciones de Gadamer son, por decir lo menos, de capital importancia. El profesor de Heidelberg expuso ante Heidegger el significado fundamental de la comprensión del Otro. Gadamer apunta:

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

²¹⁰ Esto en relación a la etapa temprana de Heidegger, en la que la reflexión de la comprensión trascendental del ser ocupaba el centro; empero, hay que hacer un ligero matiz: Gadamer no considera la etapa tardía de Heidegger como un desacierto, sino como el resultado consistente de su propio pensamiento. De esto ya hablé arriba. *Cfr.* Apartado 1.1.2.1. “Heidegger, Levinas y Gadamer” del capítulo 1 de la presente investigación.

²¹¹ Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico ...*, op.cit., p. 22.

Sin embargo, yo opinaba que al final era únicamente el refuerzo del otro en contra de uno mismo lo que ofrecía en realidad la posibilidad de comprensión. Darle al otro validez frente a uno mismo, y es a partir de aquí de donde han ido naciendo poco a poco todos mis trabajos hermenéuticos, no significa sólo reconocer las limitaciones de la propia perspectiva, sino que exige también ir más allá de las propias posibilidades a través de un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico. [...] Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.²¹²

Se puede ver que la noción de subjetividad que Gadamer propone es una que acoge en su seno la cuestión fundamental del Otro. ¿Es también el lenguaje reductible a esta noción de subjetividad? No, de ahí que, en otro lugar, Gadamer asevere: “No se pudo entrar a través de ella [la reflexión sobre el lenguaje] en las posiciones centrales del pensamiento filosófico. Porque siempre quedaba en el trasfondo de todo el pensamiento moderno la definición cartesiana de la conciencia como autoconciencia”. Y, un poco más adelante, sentencia: “[...] nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso”.²¹³

Si se entiende al sujeto como la autoconciencia del cogito que tomaría al lenguaje como una mera herramienta —que de suyo también es una anulación del Otro—, entonces la filosofía hermenéutica de Gadamer, que pone en su centro al lenguaje, implica la disolución de la subjetividad. En cambio, puede verse la clase de sujeto que Gadamer propone al haber hecho todas las críticas hasta ahora revisadas, y que podría resumirse en esta afirmación: “Quien piensa el ‘lenguaje’ se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”.²¹⁴

3.1.3. Gadamer y Levinas: hacia la noción de Interlocutor

Una vez recorrido los itinerarios de Gadamer y Levinas en su concepción de la subjetividad, es posible tematizar la noción que de ahora en adelante llamaré como “Interlocutor”. El concepto de subjetividad criticado en el apartado anterior es en grado sumo esclarecedor, pues tanto Levinas como Gadamer se desligan de él. Dicha concepción de la subjetividad estaría por encima y, además, fundamentaría al lenguaje, a la historia efectual y a la alteridad

²¹² *Ibidem*, p. 22 y s.

²¹³ Hans-Georg Gadamer. “Hombre y lenguaje” ..., *op.cit.*, p. 147.

²¹⁴ Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico* ..., *op.cit.*, p. 25.

irreducible del Otro. Pero los ataques y separaciones por parte de nuestros dos pensadores a esta noción de subjetividad, hasta este punto, son más que explícitos. Esta concepción de sujeto es lo que Levinas denominaría “Mismo”, expresión de la Totalidad y que, bajo su crítica, incumbe hasta el pensamiento de Heidegger. Si bien Gadamer es menos contundente al respecto, es cierto que también se desmarca de Heidegger, como se veía arriba, al señalar que éste no formulaba del todo la cuestión de la intersubjetividad, al no considerar la cuestión del otro y el papel central del lenguaje.

No me parece azar que Gadamer mencione en textos autocríticos la influencia de la crítica de Kierkegaard al idealismo y, con ella, la consideración del lugar del otro, que tuvo tanto peso en su filosofía hermenéutica.²¹⁵ Levinas, por su parte, tiene también en su pensamiento una influencia kierkegaardiana innegable y, asimismo, suele referir de manera muy explícita a Martin Buber y a Franz Rosenzweig. Incluso en el prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas escribe: “La oposición a la idea de totalidad nos impactó en el libro *Stern der Erlösung* [*La estrella de la redención*], de Franz Rosenzweig, demasiado presente en estas páginas para ser citado”.²¹⁶

Precisamente, lo que comparten nuestros dos pensadores es una novedosa forma de concebir a la subjetividad en tanto que ésta se sustrae, por decirlo en términos levinasianos, de la Totalidad. El sujeto del diálogo, el interlocutor, no es un “*subiectum*” o una síntesis de apercepción trascendental; es, por el contrario, un sujeto que adquiere su estatuto de sujeto no sólo porque da acogida a la alteridad irreducible del Otro, sino porque tiene la esencial apertura de ser cuestionado por éste; ya que, sin tal cuestionamiento, el sujeto del diálogo dejaría de ser interlocutor. Además, la noción de interlocutor es una subjetividad, si se quiere ver así, de “carencias” —aunque yo prefiero llamarlas excedencias o desmesuras—, y en éstas reside su positividad para acoger la naturaleza propia del diálogo: la desmesura de la historia efectual, del lenguaje y de la alteridad del Otro.

El interlocutor, desmesura de sí mismo, es una subjetividad que no se puede comprender a sí misma del todo, que no se basta por sí sola y a la que, por el contrario, siempre se le escapa algo: la experiencia del interlocutor es finita. Pero, sobre todo, es una subjetividad que está

²¹⁵ Cfr. Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico* ..., *op.cit.*, pp. 12, 20; Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 17; Hans-Georg Gadamer. “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 379.

²¹⁶ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito* ..., *op.cit.*, p. 22. Cfr. Franz Rosenzweig. *La estrella de la redención*, Sígueme: Salamanca, 1997.

cimentada y exigida en la consideración del lenguaje como centro de la reflexión filosófica. Y, más aún: la lingüisticidad en la que se basa la noción de interlocutor considera intrínsecamente la relevancia del papel del Otro.

Ahora bien, más allá de la interpretación que he hecho hasta aquí, apunto dos cosas: el título de la magna obra de Gadamer, *Verdad y Método*, se puede entender como una crítica a la actitud metodológica que, en lugar de clarificar y reformular prejuicios, termina exacerbándolos justo por no reconocerlos. De ahí que se requiera un método que no encubra el posible entendimiento en la cosa, sino que se desarrolle con base en esta exigencia. En Gadamer esto tiene lugar como el examen de la conciencia histórico-efectual. La incidencia del Otro en este examen tiene un papel fundamental, puesto que en el diálogo con él es como se suscitan y ponen a prueba los prejuicios.

Por el lado de Levinas, el desarrollo de su pensamiento implica una radicalización de la fenomenología que desemboca en la hermenéutica y, por ende, en la relevancia filosófica del lenguaje; pero tiene que matizarse que esta hermenéutica no es la que desarrolla el Heidegger temprano, fundada en la comprensión del ser, sino una hermenéutica que, como se ha hecho notar, está más cercana al pensamiento de Gadamer, pues la comprensión del Otro, en sentido fuerte, resulta ineludible. A diferencia de quienes quieren ver una relación irreconciliable entre Levinas y Gadamer, me parece que en el fondo ambos están más cercanos de lo que ellos mismos pudieron haber reconocido.

Ahora bien, he decidido usar el término “Interlocutor” por dos razones: porque la primera parte del término, el “inter”, expresa la exigencia de Gadamer que señalé arriba, y que radica en ese topos entre lo familiar y lo extraño.²¹⁷ El interlocutor, en su estructura formal, está siempre en una encrucijada entre lo familiar y lo extraño; y la segunda razón, porque la estructura “Interlocutor” es consistente con la exigencia de la idea de Infinito que describe Levinas de una relación asimétrica que conforma a la propia subjetividad. No se está sólo en lo familiar o sólo en lo extraño: en el horizonte coexisten tanto lo familiar como lo extraño, cosas que son visibles y claras y otras que apenas se vislumbran.

Hago énfasis en esta conformación asimétrica del interlocutor, puesto que considerar una reciprocidad y una simetría sería todavía seguir inmersos en la noción de subjetividad que

²¹⁷ “En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica”. Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión” ..., *op.cit.*, p. 68; *Cfr.* Apartado 2.1.2. “Alteridad y hermenéutica” del capítulo 2 de la presente investigación.

Gadamer critica en el apartado anterior y que Levinas llamaría “Mismo”. Sin embargo, no debe de interpretarse esta conformación asimétrica como una imposibilidad de establecer el diálogo entre interlocutores; por el contrario, tal asimetría resalta la alteridad, pero no anula la relación entre ambos. El interlocutor que habita sólo en la familiaridad corre el riesgo de ver un reflejo de sí mismo; y por otra parte, si se estuviera en la total extrañeza, el otro interlocutor sería una extravagancia imposible de descifrar. ¿Será que esta noción de interlocutor hace justicia al examen de Gadamer sobre la intersubjetividad y a la ruptura de la Totalidad de Levinas?

Resumo con dos exigencias la noción de interlocutor que hasta ahora he propuesto. Gadamer, cuando describe el proceso de comprensión, suele establecer como norma el “dejarse decir algo” como condición para la comprensión.²¹⁸ Incluso, en una entrevista, Gadamer dice: “[...] los hombres pueden oír a otro, que pueden aprender a anular esa precedencia de su propia voluntad de entender y dejarse decir algo. *El arte de la hermenéutica es el arte de dejarse decir algo*”.²¹⁹ Por parte de Levinas, al describir la responsabilidad infinita para con el Otro, dice: “El término *Yo* significa *heme aquí* [*hineni*], respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener”.²²⁰

Ya sea a manera del dejarse decir algo gadameriano o del *hineni* levinasiano, la noción de interlocutor comporta una estructura lingüística abierta al Otro. ¿De qué naturaleza es, entonces, el diálogo mismo? ¿Cómo se configura aquello de lo que se habla en el diálogo?

3.2. El diálogo: el lenguaje de las cosas

Una vez tematizada la noción de interlocutor, el curso de la presente investigación exige poner en cuestión lo que se dice en el diálogo. ¿Qué naturaleza comporta aquello que se dice en el diálogo? ¿Tematizar lo que se dice en el diálogo no es en el fondo tematizar al diálogo mismo?

²¹⁸ “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva para la alteridad del texto”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 345; Cfr. Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión”..., *op.cit.*, p. 66.

²¹⁹ Rüdiger Safranski. *Die Kunst des Verstehens*. (Alemania). Tomado el 12 de enero de 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs&t=1475s>. El subrayado es mío.

²²⁰ Emmanuel Levinas. *De otro modo que...*, *op.cit.*, p. 183. La expresión “heme aquí” es, en realidad, una palabra hebrea: *hineni*, que se entiende como la presentación de uno mismo hacia otra persona.

Estas preguntas cobran especial relevancia, si se tienen en cuenta las influencias más significativas en nuestros dos autores: de Husserl y Heidegger. ¿Qué diferencia habría entre lo que se hace tema en la fenomenología de Husserl y en la ontología fundamental heideggeriana, y lo que se hace tema en el diálogo que reconoce la condición de interlocutor? Hasta ahora he señalado el desprendimiento de nuestros dos autores de sus maestros en numerosos lados; bastará con apuntar un par de cosas más por el momento.

Para la fenomenología husserliana, las diferentes reducciones permiten llegar al sentido que se da a la conciencia. Aquello que aparece y que se describe como objeto siempre va ligado a la intencionalidad de la conciencia. Lo que deviene tema tiene su raíz en el correlato noético-noemático, en la descripción de lo dado, en ver lo que se muestra desde las cosas mismas. Heidegger, por su parte, critica fuertemente la noción de fenómeno de Husserl. Al oponer la facticidad del Dasein a la presencia de la conciencia del tiempo, Heidegger reformula el concepto de “fenómeno”, el cual, más que ser una descripción de lo que aparece, implica la ocultación del ser del ente.²²¹ Si bien Heidegger no parte de una conciencia como el ego trascendental, la investigación del sentido del ser es temática. Heidegger apunta al principio de *Ser y tiempo*: “Con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser del ente o, correlativamente, sentido del ser en general), pareciera ya estar bosquejado también su método. Destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la ontología”.²²²

Lo que se dice en el diálogo, ¿entraña una tematización como la que se da en la fenomenología husserliana o la ontología heideggeriana? Como se verá, la naturaleza de lo que tematizaré como diálogo, a partir de Gadamer y Levinas, excede y se desliga de la conciencia intencional y de la ontología fundamental. Lo que se dice en el diálogo, su tema, ¿respeto la alteridad de los interlocutores? ¿El tema hace a los interlocutores o, por el contrario, los interlocutores hacen al tema? ¿Qué papel tienen la alteridad y el lenguaje en el tema del diálogo?

²²¹ “Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra «disimulado», no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente”. Martin Heidegger. *Ser y tiempo* ..., *op.cit.*, p. 55.

²²² *Ibidem*, p. 47.

3.2.1. El diálogo como convergencia entre la “finición” y la “infinición”

3.2.1.1. El Decir y lo Dicho

Se ha visto ya que el concepto de sujeto en Levinas implica el encuentro con el Otro: el sujeto es tal en tanto que ya ha sido alterado por dicho encuentro y, por consiguiente, a éste le es imposible ser in-diferente al Otro. Indiferencia inasumible para el sujeto y que, sin embargo, conforma su responsabilidad infinita para con el Otro. Ante el Otro no puedo no responder. Pero, ¿cómo responderle, si éste es siempre trascendente, siempre fugitivo? ¿Qué características tendría que comportar un lenguaje para respetar la trascendencia del Infinito, que no obliteren su alteridad radical? ¿Cómo sería posible un lenguaje que sea consecuente con la anterioridad de la ética a la comprensión del ser y a la intencionalidad del ego? En otras palabras, ¿cómo es que el lenguaje hace posible la acogida de la alteridad radical del Otro?

Es a partir de aquí que Levinas realiza una distinción capital en su pensamiento. Para él, el lenguaje conlleva dos modalidades: el Decir y lo Dicho. Levinas apunta:

La correlación del decir y de lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. [...] Lenguaje que permite decir —aun cuando fuese traicionándolo— ese *fuera del ser*, esta *ex-cepción* al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento de ser. El ser, su conocimiento y lo dicho en que se muestra significan en medio de un decir que, con relación al ser, se constituye en excepción; pero es en lo dicho donde se muestran tanto esta excepción como el nacimiento del conocimiento.²²³

Puede verse que cuando Levinas alude a la “ex-cepción”, se refiere a la relación ética, que está “fuera del ser”. Esto corresponde a la esfera del Decir. El lenguaje permite la dimensión ética, previa a la comprensión del ser y, al mismo tiempo, posibilita la dimensión ontológica, que favorece el conocimiento y la tematización de las cosas subordinadas al horizonte del ser. Sin embargo, ¿no implica esto una paradoja y un error de método? ¿El hecho de que incluso para nombrar a la relación ética se tenga que decir precisamente “ex-cepción” del marco ontológico y, más aún, desde este mismo? Dicho de otro modo: ¿se puede llegar a Decir sin lo Dicho?²²⁴

²²³ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, *op.cit.*, p. 48 y s.

²²⁴ Levinas está consciente de esto e implica la puesta en cuestión de lo que él llama Reducción y que juega un papel capital en la presente investigación. Sobre ello ahondaré más adelante.

Por el momento, expondré las características fundamentales de ambas modalidades y cómo se relacionan entre sí. Levinas identifica en la categoría de lo Dicho la función del lenguaje que tematiza o designa a los entes a la luz del horizonte del ser o de la conciencia. Levinas dice:

[...] el lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designan substancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos o distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designen identidades; en suma, que *designen*.²²⁵

La modalidad de lo Dicho es la modalidad propia de la ontología. Todo lo que puede ser comprensible lo es dentro del marco del ser, de la Totalidad. Levinas señala: “En lo Dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología”.²²⁶ Lo Dicho se agota en el significado de los signos de los sistemas lingüísticos, que cumplen con la designación y la identificación de los entes. Esto no quiere decir que las palabras, los signos, tengan un significado unívoco. Para Levinas, lo Dicho es siempre un “ya dicho”.²²⁷ Esto es: las posibilidades de significado de los signos están predeterminadas —y se agotan— desde el horizonte de comprensión del ser. A pesar de la radical historicidad de la comprensión del ser, todas las posibilidades de significado de los signos, de las palabras, están dados desde el ser. Resumo la modalidad de lo Dicho como aquella modalidad del lenguaje en la que el tema, englobado por la comprensión del ser, subsume y oblitera al interlocutor. No es el interlocutor quien habla, sino el mutismo anónimo de lo Dicho.

Ahora bien, el Decir obedece a la modalidad ética del lenguaje, a la respuesta al Otro. Pero sobre todo, hay que entender al Decir a la par de la alteración de la subjetividad sensible en la proximidad con el Otro. En este sentido, el Decir no parte del yo alterado, sino que es ya la relacionalidad inevitable con el Otro. El Decir es la palabra que me viene del Otro y frente a este Decir tengo que responder. Al respecto, Levinas responde a Philippe Nemo en *Ética e infinito*:

²²⁵ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, op.cit., p. 90.

²²⁶ *Ibidem*, p. 94.

²²⁷ “La designación y la resonancia no vienen a añadirse desde fuera al fenómeno mediante el efecto de un código convencional que reglamenta el uso de un sistema de signos. Es en lo *ya dicho* donde las palabras —elementos de un vocabulario históricamente constituido— hallarán su función de signos y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario”. *Ibidem*, p. 87.

Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso. Hace poco he rechazado la noción de visión para describir la relación auténtica con el otro; el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica.²²⁸

En esa misma entrevista, enseguida de esta declaración, Nemo le pregunta a Levinas si el discurso, a pesar de asumir auténticamente la relación ética, no es algo mismo del orden del saber. Levinas replica: “Siempre, efectivamente, he distinguido en el discurso entre el *decir* y lo *dicho*. [...] el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo”.²²⁹ Los dos pasajes anteriores muestran un hecho que no es menor: la relación ética, entendida como responsabilidad infinita para con el Otro, es lingüística, puesto que si ser responsable es responder al Otro, hablarle, esto sólo se logra a través del lenguaje. Ahora bien, esto no quiere decir que nuestra respuesta implique de suyo certidumbre; todo lo contrario: puesto que el sujeto ético jamás puede dar cuenta completamente de su respuesta al Otro, nunca terminamos de responder. Pero este ejercicio interminable de responder es, precisamente, lo que permite significar a las palabras mismas.

Al contrario de lo Dicho, la respuesta jamás abarca contenidos preestablecidos, abastecidos por el repertorio de lo identificable en el ser. Habíamos visto ya el carácter de pasividad de la subjetividad ética. ¿Cómo responderle al Otro desde la pasividad, cómo responder al inaprensible? ¿No sería esta respuesta un acto que parte de la conciencia, predispuesta, inevitablemente, por el repertorio de la comprensión del ser? Levinas dice:

La pasividad del sujeto en el Decir no es la pasividad de un «lenguaje que habla» sin sujeto (*Die Sprache spricht*); es un *ofrecerse* que ni siquiera es asumido por su propia generosidad, un ofrecerse que es bondad. [...] La sensibilidad, toda entera pasividad del Decir, es irreductible a una experiencia que de ella pudiese hacer el sujeto, incluso si es ella quien hace posible tal experiencia. En tanto que exposición al otro, es significación, es la significación misma, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero substitución dentro de la separación, es decir, responsabilidad.²³⁰

²²⁸ Emmanuel Levinas. *Ética e infinito...*, *op.cit.*, p. 73. A lo largo de su obra, cuando Levinas habla de la visión y del saber, realiza una crítica a la fenomenología y a la ontología, mismas que entrarían, como se aprecia en la nota siguiente, en la categoría del lenguaje que el profesor de la Sorbona denomina lo Dicho.

²²⁹ *Ibidem*, p. 74.

²³⁰ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, *op.cit.*, p. 109.

Al significado remisional de los signos en lo Dicho, Levinas antepone la significación ética de la que ya hablé anteriormente. Recordemos que la pasividad puede interpretarse como una actividad, en todo caso, animada por el encuentro y la exposición al Otro; de ahí que la respuesta del Decir obedece a la estructura de la subjetividad alterada por la proximidad del Otro. Ante la incapacidad de recibir al Otro me hago responsable infinitamente de él. Como reza el pasaje anterior, me “ofrezco” ante el Otro y no puedo no hacerlo, no puedo elegir no responder, puesto que ello me conforma. La significación de la respuesta del Decir no se colma en los signos de lo Dicho. El filósofo lituano anota:

El sujeto del *Decir* no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje. La exposición tiene aquí un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere [...]. Al margen de la ambigüedad del ser y del ente y *antes de lo Dicho*, el Decir descubre al *uno* que habla, no como si fuese un objeto encomendado a la teoría [...]; en el decir esta pasividad significa, se hace significación; exposición en respuesta a...²³¹

Levinas está describiendo el desenvolvimiento de la estructura del uno-para-el-otro: el “uno” de esta estructura es precisamente la predisposición ineludible a responder por y para el Otro, el “uno” se ve ya siempre alterado por el “otro” y, de este modo, escapa al andamiaje de la Totalidad. Ese “uno” siempre está en “respuesta a...”, respuesta que es previa a lo Dicho y que no está preformada por éste.

Recordemos que en el carácter de la subjetividad ética entendida como responsabilidad infinita para con el Otro se concretiza la individualidad del sujeto: al responder de mi responsabilidad para con el Otro, se concreta la individualidad del sujeto ético. Pues bien, así como lo Dicho subsume al interlocutor al tema, al anonimato de la ontología, el Decir, por el contrario, respeta esta individualidad de la subjetividad ética, puesto que nadie más puede responder por mi responsabilidad para con el Otro. En este sentido, el Decir no es una mera estructura formal, sino que obedece a lo concreto, a la realización de la tarea ética de responder al Otro, de ser responsable de él.

Así, pues, las palabras, los signos, significan no por un orden sintáctico e histórico establecido, que incluso se encuentra en constante dinamismo, sino que, más profundamente,

²³¹ *Ibidem*, p. 102.

es la proximidad, el encuentro con el Otro, lo que permite significar a las palabras.²³² A diferencia de lo Dicho, en el Decir el interlocutor no es anulado por el tema tratado en el diálogo. Una manera muy clara de entender de otro modo la relación entre el Decir y lo Dicho es la que propone Hilary Putnam: “Pues si con ‘lo dicho’ nos referimos al contenido de una proposición, entonces cuando digo *hineni* no hay nada ‘dicho’. Lo que hago es ponerme a disposición de otra persona; lo hago expresando una fórmula verbal, pero el contenido de ésta no es material”.²³³ Lo mismo aplica para el “dejarse decir algo” gadameriano. En ambas máximas, lo Dicho se quiebra a sí mismo en el Decir como inevitable exposición y apertura al otro interlocutor.

Queda la importante cuestión de si este carácter ético del lenguaje del Decir, previo al carácter ontológico de lo Dicho, se puede interpretar como una condición pre-lingüística. Considero que no. En Levinas, la sensibilidad y el lenguaje van de la mano, y ambos comparten la alteración de la subjetividad por el encuentro con el Otro. Pienso ahora en la frase gadameriana a la que hacía referencia unos apartados atrás: “Quien piensa el ‘lenguaje’ se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad”. Si pensamos esta frase en términos levinasianos —además de que dicha interpretación sería consecuente con la crítica gadameriana a la noción de la subjetividad—, añadiría que ese lenguaje más allá de la subjetividad es alteración y sujeción al Otro, relación con él. En el seno de la subjetividad levinasiana reside también la lingüisticidad, puesto que ésta, en su modalidad de Decir, es relación y apertura al Otro. La concretización de la relación ética, responder al Otro, es lingüística. Sensibilidad y lenguaje van a la par, pero sin el lenguaje jamás se podría dar cuenta de la sensibilidad. En todo caso, el Decir comportaría un carácter pre-ontológico,²³⁴ que el profesor de la Soborna califica como “de otro modo que ser”. Dicho de otro modo, el lenguaje acoge y realiza la relación ética. El lenguaje no se reduce a ontología.

²³² “Proximidad como decir, contacto, sinceridad en la exposición; un decir que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes”. En este pasaje, Levinas alude al lenguaje, como reza la última parte de la cita, como una mera modalidad de transmisión de mensajes, que va más encaminada a lo Dicho. Eso no quiere decir que Levinas piense que el lenguaje se baste en esta modalidad, como he hecho notar. *Ibidem*, p. 61.

²³³ Hilary Putnam, *op.cit.*, p. 52 y s.

²³⁴ “Significa medir el peso pre-ontológico del lenguaje, en lugar de tomarlo únicamente como un código, cosa que ciertamente también es. [...] no conceder prioridad a lo Dicho sobre el Decir. Esto supone ante todo despertar en lo Dicho el Decir que se absorbe en él y que *entra, absorbido de este modo, en la historia que impone lo Dicho*.” Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, *op.cit.*, p. 94.

3.2.1.2. El *verbum interius*

En el prólogo de su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Jean Grondin confiesa el extrañamiento que le produjo la respuesta de Gadamer cuando le preguntó a éste en qué consistía el aspecto universal de la hermenéutica. Gadamer le contestó: “En el *verbum interius* [...]. La universalidad —continuó— se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma [...] el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*.”²³⁵

En efecto, la doctrina agustiniana del *verbum* tiene una resonancia especial en Gadamer, puesto que gracias a ésta no se dio un completo olvido del lenguaje en la reflexión filosófica. Gadamer apunta: “Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*”.²³⁶ La adopción del *verbum interius* permitió a Gadamer indagar el ser del lenguaje sin reducirlo a una serie de signos y de proposiciones lógicas. El profesor de Heidelberg apunta: “El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra”.²³⁷ Este pasaje guarda cierta similitud con la preocupación levinasiana de cómo es que hay una significación previa al lenguaje, que no se agota en el ser exterior de los signos; significación que, en todo caso, sigue siendo palabra. Claro que Levinas y Gadamer responden por vías diferentes. Precisamente en este significado previo de las palabras cristalizadas en una lengua y sonidos determinados es que Gadamer sitúa el *verbum interius*. Es la precomprensión inabarcable.

Ante la problemática que implica buscar la naturaleza de ese *verbum interius* que aún no es propiamente una palabra externa, Gadamer lanza un susurro sutil de gran importancia: “Tendremos que volvernos a la cosa misma, preguntar qué puede ser esta «palabra interior»”.²³⁸ Justamente la problemática del *verbum interius* entraña uno de los puntos centrales del pensamiento de Gadamer: la lingüisticidad de la experiencia a la que se refiere la pretensión universalista del carácter hermenéutico. En su ensayo “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, el filósofo alemán, en referencia al medioevo escolástico, dice:

²³⁵ Jean Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder: Barcelona, 1999, p. 15.

²³⁶ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, op.cit., p. 502.

²³⁷ *Ibidem*, p. 504.

²³⁸ *Ibidem*, p. 506.

El ser y la realidad de la creación consiste en ser esa conjunción de alma y cosa. [...] perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia. ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre alma y el ser? Mi respuesta es afirmativa. Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje.²³⁹

El pasaje anterior es de suma relevancia, puesto que elimina la posibilidad de interpretar al *verbum interius* dentro del marco de una fundamentación metafísica. No es que el pensamiento se dé a sí mismo palabras desde un saber infinito. No hay un lenguaje y una única palabra que dote de sentido a la multiplicidad de palabras. La palabra, como el pensar, tienen un carácter procesual y discursivo. Gadamer apunta:

Y en cuanto que se trata de un pensar hasta el final es forzoso reconocer en él un momento procesual: se comporta *per modum egredientis*. [...] La palabra interior, en cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada paso lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse.²⁴⁰

En reiterados lugares Gadamer hace alusión a la definición platónica del pensamiento como el diálogo interno del alma consigo misma.²⁴¹ Me parece que ésta es la mejor forma de entender la naturaleza del pensar y de la palabra que, en última instancia, constituyen el lenguaje. No hay algo así como una naturaleza de la cosa separada del lenguaje de la cosa. Ello sería recaer de nuevo en el olvido del lenguaje. Gadamer pregunta: “¿No consiste la auténtica realidad del lenguaje —que permite a éste alcanzar la correspondencia que buscamos— en no ser una fuerza y capacidad formales, sino un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje?”²⁴²

Como complemento del pasaje anterior traigo a tema la imagen de manantial en la que insiste Gadamer. El discípulo de Heidegger dice: “En el proceso de la emanación, aquello de

²³⁹ Hans-Georg Gadamer. “La naturaleza de la cosa...”, *op.cit.*, p. 75 y s.

²⁴⁰ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*..., *op.cit.*, p. 507.

²⁴¹ Cfr. *Idem*; Hans-Georg Gadamer. “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 196.

²⁴² Y en seguida, en ese mismo lugar, añade: “¿No es el lenguaje, más que ser lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?”. Hans-Georg Gadamer. “La naturaleza de la cosa...”, *op.cit.*, p. 77.

lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación”. Y un poco más adelante, en ese mismo lugar, continúa: “Vale también para el surgir espiritual que se realiza en el proceso del pensar, del decirse. [...] la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, [...] sino que es la realización misma del conocimiento”.²⁴³

No es que el ser de la palabra emanada quede degradado por el ser de la cosa que se manifiesta en ella. De nuevo, ello sería quedar rezagados en la metafísica griega. Dicho de otro modo: lo dogmático es pensar que podemos acceder a las cosas sin considerar la dimensión del lenguaje, en la que la interioridad de nuestra alma, de nuestro pensar, se desenvuelve a sí misma de manera lingüística. Sin lenguaje, pues, no hay pensamiento. Me parece que la sentencia que abrevia todo lo dicho en este apartado sobre el *verbum interius* es ésta: “El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa a la que se refiere”.²⁴⁴

Hay, pues, una correspondencia entre la palabra interior y el lenguaje de las cosas. La universalidad de la hermenéutica no consiste tanto en que el lenguaje se concrete en palabras, signos y sonidos específicos de una situación histórica, sino en que, más profundamente, la cosa no se agote en lo que decimos o se dice de ella, en no poder nunca, en ningún momento, decirlo todo. Al respecto Gadamer señala:

En el lenguaje, en la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo se realiza la mediación de lo finito y lo infinito que nos corresponde como seres finitos. Lo interpretado en él es una experiencia siempre finita que sin embargo nunca encuentra esa barrera que sólo permite barruntar, y ya no decir, lo siempre mentado.²⁴⁵

Lo original de la experiencia hermenéutica no es primariamente la palabra interior o la concretización de lo mentado de la cosa, sino la correspondencia entre ambas. Ninguna palabra ni ningún diálogo agota la infinitud de la cosa. Nuestra experiencia no alcanza para expresar en su totalidad la cosa y, en este punto, se enfatiza la finitud de nuestra experiencia. Y más aún, como interlocutores no tenemos dominio frente a la palabra que pueda emerger del manantial; la palabra que se dice en el diálogo interno del alma consigo misma siempre es

²⁴³ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I* ..., *op.cit.*, p. 508.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 511.

²⁴⁵ Hans-Georg Gadamer. “La naturaleza de la cosa...”, *op.cit.*, p. 80.

inaprensible para el alma misma. Sobre nuestra experiencia finita de las cosas no tenemos completo dominio ni conciencia.²⁴⁶

Vemos, en este punto de la investigación, que tanto Gadamer como Levinas guardan un proceso de pensamiento que desemboca en lo que podría denominarse una convergencia entre finición e infinición, y que se da al interior del lenguaje como centro de la reflexión filosófica sin apelación a un trasfondo metafísico. Claro que las maneras y las vías son muy distintas, y tampoco Levinas, como ya decía, se pronuncia tajantemente sobre el papel central del lenguaje en la reflexión; aunque, de acuerdo con la interpretación que hasta ahora he llevado, la naturaleza del lenguaje sigue siendo consistente con la preocupación fundamental levinasiana por la relación ética con el Otro.

Tanto para Gadamer como para Levinas, el lenguaje no se agota en lo mentado, en los signos y las palabras exteriores. Éstas guardan un carácter finito, que es reformulado por el diálogo entre interlocutores. Sin embargo, tal finitud es la condición de nuestra experiencia, y esto es consecuente en nuestros dos pensadores. El “rehén” jamás puede responder totalmente en su Decir ético a la responsabilidad infinita para con el Otro, como tampoco el intérprete puede encontrar la palabra adecuada a la cosa. El diálogo y el Decir al Otro son infinitos, mientras que los interlocutores no lo son. La universalidad hermenéutica del *verbum interius*, el no poder decirlo todo, es también en el fondo una descripción, similar en esquema, de la relación ética con el Otro, a quien no puedo responder del todo.²⁴⁷

Queda todavía una pregunta de suma importancia por sus repercusiones para el diálogo entre nuestros dos pensadores: ¿la alteridad de los interlocutores queda subordinada al entendimiento en la cosa? ¿O es que el entenderse desde la cosa exige alteridad? ¿Hay una preponderancia de una sobre otra, de la alteridad sobre la cosa o viceversa?

3.2.2. La dialéctica de pregunta y respuesta

Para Gadamer, el corazón de la experiencia hermenéutica y del lenguaje reside en el diálogo. Gadamer sostiene que:

²⁴⁶ Pienso en otro susurro gadameriano: “Cuanto más vivo es un acto lingüístico es menos consciente de sí mismo.” Hans-Georg Gadamer. “Hombre y lenguaje” ..., *op.cit.*, p. 149 y s.

²⁴⁷ Por decirlo de otro modo: el *verbum interius*, en Gadamer, y el Decir, en Levinas, no sólo son, en este sentido, “infinitos”, sino que redimensionan la función del lenguaje sin hacer caer a éste en un olvido.

El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, siquiera el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta su máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente por su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente.²⁴⁸

Había hecho notar a través de la doctrina del *verbum interius* que, para Gadamer, el lenguaje no se reducía a signos ni a exteriorizaciones fonéticas o gramaticales. Gadamer tematiza el fundamento del lenguaje, pues, como diálogo.²⁴⁹ La constitución más íntima del fenómeno de la comprensión se da al interior de la dialéctica de pregunta y respuesta. No hay enunciado, aunque esté revestido de las formas plásticas y proposicionales de la retórica y la ciencia, que no pueda ser entendido, primariamente, bajo la dialéctica de pregunta y respuesta, y esto implica, asimismo, que no hay enunciado que no conlleve en su ser una motivación o interpelación. El profesor de Heidelberg apunta:

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. [...] Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la *pregunta*. [...] Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta.²⁵⁰

El contenido de lo enunciado no agota el ser de lo enunciado; tras él, emerge la marca de la historia-efectual y de los prejuicios que conforman nuestra posibilidad de experiencia.

Sobre este último punto particular de los prejuicios y de cómo la pregunta abre la fusión de horizontes tendré que detenerme en el siguiente apartado. Por ahora basta con señalar que precisamente es por la marca histórica de nuestros prejuicios que la tradición nos puede interpelar y, más aún, por el efecto que ya tiene en ellos la historia-efectual. Gadamer insiste: “Toda declaración está motivada. [...] Una pregunta cuyo motivo ignoremos no puede

²⁴⁸ Hans-Georg Gadamer. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 112.

²⁴⁹ “Por supuesto, lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser. [...] Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I* ..., *op.cit.*, p. 456 y s. Y el tema, lo que se dice en el diálogo, siempre es inabarcable.

²⁵⁰ Hans-Georg Gadamer. “¿Qué es la verdad?” ..., *op.cit.*, p. 58.

encontrar respuesta. Porque sólo la historia de la motivación abre el ámbito desde el cual se puede obtener y dar una respuesta”.²⁵¹

Sin embargo, no hay que olvidar que, como Gadamer suele repetir, la historia-efectual es “más ser que conciencia”: de nuestros prejuicios, que son condición de posibilidad para la interpelación del diálogo, jamás tenemos completa potestad. Ahora bien, aunque no tenemos completo dominio sobre ellos, sí que los podemos poner a prueba a través del examen de la conciencia histórico-efectual.²⁵² Considerar al diálogo como el “modo efectivo” del lenguaje, al hecho de elaborar preguntas y obtener respuestas, es también considerar a esta dialéctica el seno del círculo de la comprensión, y que es donde se efectúa la tarea crítica de la hermenéutica.

Recordemos el valor positivo que Gadamer confiere a la distancia temporal para el rendimiento de la comprensión. El discípulo de Heidegger apunta: “La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos”.²⁵³ Me parece que en nada contradigo a Gadamer si señalo, como él mismo lo hace en cierto lugar,²⁵⁴ que el valor de la distancia para lograr una mejor comprensión es, en el fondo, porque hace destacar la alteridad de la tradición o del interlocutor: es precisamente por la distancia que la tradición o el interlocutor nos son *extraños*, pero sólo así es como pueden ponerse a prueba los prejuicios. Gadamer dice:

No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, *suscitado*. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe *manifestarse antes en su alteridad*.²⁵⁵

La dialéctica de pregunta y respuesta es, pues, el motor del círculo de la comprensión. El profesor de Heidelberg advierte: “Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los

²⁵¹ Hans-Georg Gadamer. “Hombre y lenguaje” ..., *op.cit.*, p. 151.

²⁵² *Cfr.* Apartado 2.2.2. “Historia efectual y conciencia histórico-efectual” del capítulo 2 de la presente investigación.

²⁵³ Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión” ..., *op.cit.*, p. 69.

²⁵⁴ *Cfr.* Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 16.

²⁵⁵ Hans-Georg Gadamer. “Sobre el círculo de la comprensión” ..., *op.cit.*, p. 69.. El subrayado es mío. Con relación a la nota pasada, me parece que no le hago injusticia a Gadamer si matizo que, a pesar de la relevancia que en efecto tiene la tradición para con el intérprete, lo que permite el ejercicio hermenéutico es la interpelación de la alteridad, de eso otro que permite suscitar los prejuicios.

prejuicios, posee la estructura lógica de la *pregunta*".²⁵⁶ Es por de más visible el papel fundamental del diálogo en la filosofía de Gadamer. ¿Cómo se pronuncia Levinas al respecto?

Su ensayo tardío, intitulado "El diálogo: conciencia de sí y proximidad del prójimo", es de especial relevancia para la presente investigación. Como lo decía al principio del presente capítulo, a Levinas suele interpretársele fuera del marco de una filosofía del diálogo y, más aún, como un acérrimo rival de éste. Importa mucho, desde luego, aclarar a qué filosofía del diálogo me estoy refiriendo. Levinas alude en su ensayo a tres nombres: Martin Buber, Franz Rosenzweig y Gabriel Marcel. Levinas dice al principio de su ensayo: "La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber, hasta el punto de confundirse con el ser al que conoce e identificarse con el sistema del conocimiento. La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber."²⁵⁷ Incluso resulta sorprende que en este mismo lugar, Levinas haga alusión a la concepción platónica del pensamiento a la que tanto recurre Gadamer. El filósofo lituano apunta:

Que no exista pensamiento sin lenguaje no significa, en consecuencia, más que la necesidad de un discurso interior. El pensamiento se escinde para interrogarse y responderse, pero el hilo se reanuda. *Reflexiona* sobre sí mismo al interrumpir su progresión espontánea, pero todavía sigue procediendo del mismo *yo pienso*. Continúa siendo el mismo. Pasa de un término al término contrario que lo reclama, pero la dialéctica en la que se halla no es un diálogo o, por lo menos, es el diálogo del alma consigo misma, que procede de preguntas y respuestas. Precisamente así define Platón el pensamiento.²⁵⁸

Ésta es la lectura regular de filosofía del diálogo contra la que Levinas esgrime y que, a primera vista, parece resultar irreconciliable con la concepción platónica del diálogo interno del alma consigo misma reafirmada por Gadamer. En este sentido, el diálogo interno del alma seguiría cayendo, según Levinas, en su crítica del "yo pienso", de un espíritu que se basta a sí mismo en el saber, como lo dice arriba. El diálogo sería una forma más del pensamiento de reducir lo Otro al Mismo. La crítica levinasiana en contra de la filosofía del diálogo es precisa, y se aboca sobre todo a Buber. Para Levinas, el diálogo buberiano comporta una reciprocidad entre el Yo-Tú; relación originaria, en efecto, pero ciega a la alteridad radical del Otro. Levinas

²⁵⁶ *Idem.*

²⁵⁷ Emmanuel Levinas. *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós: Madrid, 1994, p. 226.

²⁵⁸ Y finalmente, Levinas sentencia: "Según la interpretación tradicional del discurso interior que se remonta a esta definición, el espíritu, al pensar, no deja por ello de mantenerse uno y único, pese a sus procesos y a este vaivén suyo en los que puede contraponerse a sí mismo". *Ibidem*, p. 228.

dice: “Cabe, con todo, preguntarse si el *tuteo* no sitúa a Otro en una relación recíproca, y si esta reciprocidad es original”.²⁵⁹ Sin embargo, hay otras cosas no menores que demandan ponerse en cuestión. ¿Es esta crítica justa también para Gadamer?

Por una parte, resalta mucho que Levinas concuerde en que sin lenguaje no puede haber pensamiento; empero, la discrepancia radica en que el filósofo lituano tiene en mente a una modalidad del lenguaje que el propio Gadamer ha denostado, a través del *verbum interius*, como aquella suposición de que el lenguaje se agota en símbolos y proposiciones, y que en el propio pensamiento de Levinas podría corresponder con la noción de lo Dicho. Resulta sorprendente la siguiente afirmación de Gadamer en contraposición a pasaje anterior:

La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*. El que piensa o se dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. [...] De aquí procede la apariencia de que la formación de la palabra tiene su origen en un volverse hacia sí mismo del espíritu. En realidad, en la formación de la palabra no opera reflexión alguna. La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere. [...] El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa.²⁶⁰

Según el pasaje anterior, Gadamer en modo alguno apela a una reflexión, a una vuelta del espíritu hacia sí mismo; sino que, por el contrario, es la cosa lo que siempre excede al espíritu. Sin embargo, una interpretación regular de Levinas apelaría a que el tema de la cosa y la búsqueda del consenso subsumiría aún la alteridad de los interlocutores.²⁶¹ Es difícil, en efecto, no interpretar a Levinas en contra de una filosofía del diálogo, sobre todo cuando dice: “¿*qué significa el lenguaje como Decir?* Lo que aquí se expone podría pasar por una filosofía del diálogo. En realidad, no creemos que el diálogo sea la primera forma del lenguaje. Éste es antes testimonio [...]”.²⁶² Lo anterior, ¿le hace justicia a Gadamer?

3.2.3. La Reducción y la fusión de horizontes

La elucubración sobre si el tema de la cosa —el consenso en un tema por parte de los interlocutores— oblitera la alteridad de estos, requiere examinar las nociones de Reducción,

²⁵⁹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito...*, *op.cit.*, p. 70.

²⁶⁰ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 511.

²⁶¹ “[...] debemos preguntarnos si el dinamismo y la exaltación de la paz gracias a la verdad depende tan sólo de la supresión de la alteridad, y no, otro tanto, de la posibilidad misma del Encuentro otro como tal otro (quizá a merced de un diálogo que preceda a la razón), cuyo pretexto es una verdad común”. Emmanuel Levinas. *De Dios...*, *op.cit.*, p. 229 y s.

²⁶² Emmanuel Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo...*, *op.cit.*, p. 227.

en Levinas, y de fusión de horizontes, en Gadamer. Arriba proponía la importante cuestión, un poco paradójica, de cómo puede “decirse” el Decir sin comportar un Dicho.²⁶³ Levinas es consciente de esta encrucijada y, a mi juicio, desemboca en la noción de Testimonio. “Decir” el Decir implica desde decir lo Dicho. Levinas señala:

La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. [...] la gratuidad exigida por la substitución [...] impone que este sorprendente Decir se aclare por la propia gravedad de las cuestiones que lo asedian. Debe mostrarse y recogerse en *esencia* [...]. Es esta una empresa que la propia Ética exige en su Decir de responsabilidad. [...] he aquí la reducción a la significación, al uno-para-el-otro de la responsabilidad.²⁶⁴

El pasaje anterior muestra un detalle que en muchas ocasiones se exagera de manera contraria: Levinas no niega la ontología; por el contrario, ésta es inevitable en la respuesta del Decir de la responsabilidad. El énfasis de Levinas, su originalidad, estriba en que es la Ética la que exige ontología para trastocar a la ontología misma, desde decir lo Dicho. Si al Otro le respondo con “dichos”, con ontología, es con el objeto de quebrantar sus contenidos; expresado de otro modo: la respuesta es ética y no se agota en los contenidos ontológicos de lo Dicho. Es la respuesta, el Decir, la que exige que lo Dicho conserve sus ecos, sus contenidos, de modo que, sólo así, puedo seguir respondiendo de mi responsabilidad infinita para con el Otro. Pero para que el Decir, la respuesta, tenga en efecto sentido, se supone que necesariamente ese Decir se da en la proximidad con el Otro.

Sin embargo, el hecho de que el Decir, aparentemente, no pueda escapar de esclerotizarse en el Dicho ontológico, conlleva para Levinas un problema de relevancia. De ahí que tenga que propugnar una noción como la de “sinceridad del Decir”, que supondría un Decir sin Dicho. Recordemos que mientras más respondo de mi responsabilidad, más responsable soy. El encuentro con el Infinito, la proximidad, hace que la responsabilidad hacia él aumente. Esto es a lo que Levinas llama “gloria” del Infinito. Levinas apunta: “El Decir tiene que ser Decir de ese mismo Decir, Decir sin convertirse en tema [...]. Ése el enunciado del *heme aquí*, que no se identifica con nada sino con la voz que se enuncia y se entrega. Es ahí donde se debe de buscar el origen del lenguaje.” Y un poco más adelante, sentencia: “En esta sinceridad está el

²⁶³ “Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntarse si lo pre-original del Decir [...] puede ser conducido a traicionarse en un tema [...] y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología”. Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, op.cit., p. 50.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 95 y s.

testimonio, y un testimonio que no presupone una experiencia”.²⁶⁵ Cuando Levinas habla de “experiencia”, se refiere de nuevo a todas las formas plásticas de la ontología, a la representación, a aquello que se hace tema. Por eso, en sentido estricto, Levinas dice: “No hay experiencia ética, hay intriga”.²⁶⁶

No hay diálogo, según lo anterior, que pueda soportar la intriga del Infinito. En este sentido, con el Infinito no se dialoga. De la gloria del Infinito sólo se puede dar testimonio, que precede a todo diálogo. La razón es que el Testimonio, para Levinas, respeta la radical asimetría del Infinito y, por el contrario, el diálogo reduce la “gloria del Infinito” a la reciprocidad de los interlocutores. Empero, me parece que esta crítica de Levinas a una filosofía del diálogo está muy encasillada en una noción de diálogo que no concuerda del todo con Gadamer y que se dirige más al pensamiento de Buber. Levinas identifica como “tema” todo aquello que recae en la reciprocidad del diálogo. ¿Es el diálogo gadameriano un diálogo de reciprocidad? En modo alguno.

Además de lo que ya he tratado antes sobre la dialéctica de pregunta y respuesta, me he referido también al concepto de fusión de horizontes y a su relevancia para el examen que realiza la conciencia histórico-efectual.²⁶⁷ El énfasis que agrego en este apartado es la relevancia de la pregunta. Gadamer señala:

Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación. [...] Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta.²⁶⁸

Y, un poco más adelante, el profesor de Heidelberg apunta: “Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta”.²⁶⁹ La pregunta es el bisturí de la comprensión, que permite abrir y resignificar horizontes. La incisión provocada por la apertura de la pregunta no quiere decir que haya una respuesta fija a dicha pregunta, pero, al mismo tiempo, la pregunta misma delimita su horizonte. Aquél que supone conocer todo su horizonte no tiene la necesidad de preguntar nada

²⁶⁵ Emmanuel Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo...*, *op.cit.*, p. 228 y s.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 238.

²⁶⁷ *Cfr.* Apartado 2.2.2. “Historia efectual y conciencia histórico-efectual”, del capítulo 2 de la presente investigación.

²⁶⁸ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, *op.cit.*, p. 439.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 440.

y, más aún, no se siente interpelado por nada. Cuando surge una pregunta no se parte desde cero. Por ello, Gadamer apunta: “Así, pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente *más allá* de ello.”²⁷⁰

No puedo evitar encontrar cierto parecido de lo dicho por Gadamer con la Reducción de Levinas. Me parece que ambos comparten un esquema formal de quebrantamiento y reformulación del sentido, ora vía del Decir, ora vía de la pregunta que implica, *per se*, la fusión de horizontes.²⁷¹ Gadamer señala: “Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta”.²⁷² Es importante recalcar que el interlocutor se pone en lo preguntado y, como reza el pasaje anterior, comprender una pregunta, además de preguntarla, supone sentirse interpelado. En este sentido, la pregunta a dicha interpelación es una respuesta. Preguntar y desenvolver la fusión de horizontes en ella es una respuesta a la interpelación.²⁷³

La cuestión de la interpelación me lleva a la pregunta sobre la naturaleza de los prejuicios. Gadamer afirma: “[...]los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo”.²⁷⁴ Los prejuicios son nuestra capacidad y propensión de experiencia y, ciertamente, nos determinan; pero lo más propio sería decir que los prejuicios conforman un nexo de intersubjetividad que nos permiten dialogar con la alteridad y entendernos en la cosa. ¿Es que, acaso, podemos donarnos nuestros propios prejuicios? ¿Hasta qué punto nuestros prejuicios son propiamente nuestros? ¿O, por el contrario, es que tenemos prejuicios por el previo contacto con el otro interlocutor? Me parece que la respuesta es tan misteriosa como preguntar por el brote de sentido que implican las primeras palabras de un niño en el aprendizaje del habla —ejemplo al que, por cierto, Gadamer alude mucho—; sea como sea,

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 448.

²⁷¹ “[...] *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*”. *Ibidem*, p. 456.

²⁷² *Ibidem*, p. 454.

²⁷³ “No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son *interpelación*.” Hans-Georg Gadamer. “¿Qué es la verdad?” ..., *op.cit.*, p. 59.

²⁷⁴ Hans-Georg Gadamer. “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010, p. 218.

me parece que enfatizar el carácter intersubjetivo del modo de ser de los prejuicios permite justificar que el tema del diálogo, aquello que se dice de las cosas, desde la interpretación crítica que he llevado tanto de Gadamer como de Levinas, en modo alguno comporta una tematización como la que se da en las filosofía de Husserl, Heidegger o, incluso, en Buber.

La tematización en estas tres nociones, en efecto, supone una subsunción de los interlocutores a un tema, y que los interlocutores no serían nada sin el tema. Empero, desde Gadamer y Levinas esto no se cumple, puesto que la relación entre los interlocutores del diálogo es asimétrica.²⁷⁵ Esto posibilita interpretar el diálogo del alma consigo misma, que bien puede no realizarse “fácticamente” con otro interlocutor, como una estructura asimétrica y, por ende, como una estructura de apertura.²⁷⁶ El tema para que sea tema tiene que quebrantar su ser en la pregunta del diálogo, que también es un “desdecirse”. El tema para ser tema requiere del examen de la alteridad que, a pesar de ser solidificado, está íntimamente predispuesto a escindirse de nuevo: el ser del tema del diálogo reside en su “ansía” de quebrar su propio ser. Leer al otro interlocutor es, en el fondo, leer a la cosa, así como leyendo y entendiéndose en las cosas es como se entiende al otro interlocutor.²⁷⁷ Leer-se en la cosa es leer cómo los otros interlocutores han conformado a la cosa misma, en el diálogo interminable.²⁷⁸ La naturaleza de la cosa es intersubjetiva. Pero, recordando lo que apuntaba en el apartado de la subjetividad en Gadamer, esto también quiere decir que ninguna lectura es transparente.

3.3. El problema de la verdad

Hasta ahora he puesto en cuestión tanto la naturaleza del interlocutor como la del diálogo mismo, y he resaltado, a través de una interpretación crítica tanto de Levinas como de

²⁷⁵ Gadamer, tematizando el papel de la conciencia histórico-efectual, señala: “Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno «comprenda» al otro, esto es, que lo abarque. [...] La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 438.

²⁷⁶ Levinas se pregunta si la condición del diálogo interno del alma consigo misma es el previo encuentro con el Otro. Cfr. Emmanuel Levinas. *De Dios...*, op.cit., p. 236.

²⁷⁷ Leer al otro interlocutor no debe entenderse aquí como entender sus opiniones psicológicas. Diría, como Gadamer, que hay de diálogos a diálogos, pero lo importante es que el diálogo que apunta hacia el entenderse en la cosa es, al mismo tiempo, el que permite leer más humanamente al otro interlocutor, reconociendo su carácter de alteridad. Uno se conoce más cuando realiza preguntas referidas a la cosa que cuando se abandona en la cotidianidad de sus opiniones.

²⁷⁸ “Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos”. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I...*, op.cit., p. 363.

Gadamer, el papel que la alteridad tiene en la conformación del sentido. Ha llegado el momento de investigar en las páginas restantes qué naturaleza debería comportar el problema de la verdad para ser consecuente con lo hasta ahora elucidado: ¿Cómo se daría la verdad considerando la naturaleza intersubjetiva de la cosa y de los interlocutores?

3.3.1. La anticipación de la perfección y la Promesa de la verdad

Resaltaré los conceptos clave en los pensamientos de nuestros dos filósofos que condensan la problemática de la verdad. En el caso de Gadamer, tenemos la noción de la “anticipación de la perfección”. Había dicho desde el primer capítulo de la presente investigación que la anticipación de la perfección preside el proceso del comprender. Ésta tiene dos presupuestos fundamentales: “No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto.”²⁷⁹ La anticipación de la perfección supone que aquello que leemos es inteligible y, además, que puede contener verdad. Me llama la atención que Gadamer se refiera a “expectativas de sentido trascendentes”. ¿Trascendentes en qué sentido? ¿Las expectativas de sentido surgen desde el interlocutor mismo, o, por el contrario, tienen el cariz de intersubjetividad al que me refería más arriba a propósito de los prejuicios?

Me parece que cuando Gadamer dice trascendentes, se refiere precisamente a que esa posible verdad que me llega de lo que el otro dice u opina no se origina en mí. En este sentido, la posibilidad de verdad me viene del Otro. Esto pareciera ser totalmente incongruente con el pensamiento de Gadamer, puesto que él mismo señala: “[...] comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal.”²⁸⁰ Cuando digo que la verdad me viene del Otro, no me refiero a su mera opinión psicologista, como parece apuntar el pasaje anterior. Había dicho ya antes que en realidad cada cual se conforma primordialmente por habérselas con la cosa: es leyéndose en la cosa, que implica un nexo de intersubjetividad, como el interlocutor —en este caso, el Otro— se lee a sí mismo. Es de llamar la atención que Gadamer, cuando refiere a la anticipación de la perfección, añada ejemplos epistolares, en donde, más que importarnos la

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 364.

²⁸⁰ Y enseguida, sentencia: “Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”. *Idem*.

mera opinión el emisario, tomamos como verdad lo que nos está diciendo. ¿No es, en el fondo, eso que decimos desde la cosa lo que nos conforma más íntimamente? ¿De dónde surge eso que decimos y que puede ser verdad? Opino, como Gadamer, que surge de habérselas con el mismo asunto, con la cosa, pero, de nuevo, es menester seguir teniendo en cuenta que en sentido estricto ningún asunto nos pertenece por completo, se nos escapa y, a pesar de todo, nos constituye. La interpelación marcha a la par de todo lo anterior: de ahí que decir “expectativas de sentido” denote la propensión a dejarnos decir algo. Gadamer dice:

El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad [...] posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual.²⁸¹

Al “elemento común del consenso obtenido” podríamos agregarle las siguientes palabras del profesor de Heidelberg: “Cuando se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique en su opinión con el otro. Hay co-incidencia, como dice bellamente el término.”²⁸²

Ahora bien, la noción de verdad en el pensamiento de Levinas es, por decir lo menos, compleja, puesto que ésta debe respetar el quiebre con la Totalidad: una verdad que no parte del Dicho ontológico. Una verdad que incluso llega a la pretensión de enunciar un Decir sin Dicho, de llegar a ser una “intriga” y no una experiencia, ¿cómo podría acontecer? Retomo la idea levinasiana del Testimonio, la cual, como ya señalé, va más en contra de una filosofía del diálogo entendida como reciprocidad. Levinas, al respecto, señala:

Un testimonio que es cierto con una verdad irreductible a la verdad de la revelación y no cuenta nada que se muestre. Un testimonio que no se lleva a cabo en forma de diálogo sino en la disimetría, en la desigualdad básica de esta relación original. Una diferencia cada vez mayor y que es, al mismo tiempo, no in-diferencia.²⁸³

²⁸¹ Hans-Georg Gadamer. “¿Qué es la verdad?” ..., *op.cit.*, p. 62.

²⁸² Hans-Georg Gadamer. “Entre fenomenología y dialéctica...”, *op.cit.*, p. 23.

²⁸³ Emmanuel Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo* ..., *op.cit.*, p. 233.

El filósofo lituano se ve en la necesidad de denostar todo lo que caiga en la simetría del ser: “El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser es re-presentación”.²⁸⁴ El pensamiento de Levinas exige, pues, pensar una noción de verdad sin ontología. Encuentro esta noción más consistente en la pretensión de llegar a la paradoja de un Decir sin Dicho, de intentar decir lo indecible, aquello que, debido a mi responsabilidad infinita que aumenta con la proximidad, nunca se puede cristalizar en la presencia del Dicho ontológico. El testimonio, en este sentido, siempre supondrá una insatisfacción con los contenidos tematizables de lo Dicho. Levinas, al respecto, apunta: “Testimonio que es *verdadero*, pero con una verdad irreductible al de develamiento y que no relata nada que se muestra. Decir sin correlación noemática dentro de la pura obediencia a la gloria que ordena; sin diálogo, dentro de la pasividad sometida de golpe al «heme aquí».”²⁸⁵

¿Cómo podría sopesarse ese testimonio irreductible al develamiento? Considero que la manera consecuente de Levinas para proponer esto es entender a la verdad como promesa:²⁸⁶ a partir de la diacronía del Otro, de lo inmemorial, de lo que nunca ha sido presencia, desde ese “más allá” o “de otro modo que ser”, es como se aguarda por la promesa de la verdad. La verdad, de este modo, a manera de testimonio y promesa, nunca se puede dejar asumir por la comprensión del ser más que subordinándose, de nuevo, al régimen de lo Dicho.

El intento de Levinas para pensar la verdad de este modo obedece a la pretensión de no reducir la alteridad del Otro al tema, como si este último determinara previamente al Otro. En contraste con Gadamer, parece cuestionable por parte de Levinas el hecho de no tomar en cuenta que la verdad no se reduce a una noción como lo Dicho —ni siquiera lo haría en Gadamer—, dándole su lugar justo a una noción como la de prejuicio que, lejos de sólo determinar a un interlocutor, le permiten la apertura al Otro y a la experiencia que se construye con el Otro. Sin embargo, me parece loable el hecho de mantener a contracorriente la empresa de que la verdad es algo que siempre escapa y, por el contrario, puede llegar radicalmente a través del Otro, respetando que la verdad nunca se basta, agota o parte de uno mismo.

²⁸⁴ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, *op.cit.*, p. 208.

²⁸⁵ En esta cita, cuando Levinas se refiere al “develamiento”, está criticando a Heidegger y su noción de *aletheia*. *Ibidem*, p. 222. Recuérdese, también, que por esa razón Levinas contrapone la “revelación” a la “desocultación”. El Infinito se me revela. *Cfr.* Apartado 1.3.1. “El problema de la validez (introducción)” del capítulo 1 de la presente investigación.

²⁸⁶ “La verdad se promete; la verdad, siempre prometida, siempre futura y siempre amada, está en la promesa y en el amor de la sabiduría incluso si no está prohibido percibir en el tiempo del develamiento la obra estructurada de la historia y una progresión sucesiva hasta el borde mismo de la no-filosofía”. *Ibidem*, p. 77.

3.3.2. Interlocución: verdad y validez

Importa mucho preguntarnos si hay una primacía de la verdad, del entenderse desde las cosas, sobre la alteridad. Habría que examinar el presupuesto que subrepticamente se esconde tras esa “verdad”. ¿De qué hablamos cuando hablamos de verdad? ¿Decir que el problema de la verdad está por encima de los interlocutores no es darle ya cierto contenido a dicha verdad? ¿No se actuaría una hipóstasis de la concepción de verdad entendida desde el plano de una ontología fundamental o del correlato de una conciencia? Algo semejante a ello sería entender a la verdad dentro del marco de subjetividad que Gadamer critica y que Levinas denominaría Totalidad.

Se debe buscar la verdad en el nexo intersubjetivo de la cosa, que de suyo no comporta, precisamente, el presupuesto de una “subjetividad transparente”. El Otro, el interlocutor propiamente dicho, no es un mero vehículo para la verdad. La verdad se funda en la asimetría intersubjetiva, debido a que la cosa no le pertenece a alguno de los interlocutores y, más aún, tampoco ésta comporta una suerte de “autonomía”. La cosa no es algo acabado: es un nexo intersubjetivo, no transparente, un acontecer tan desmesurado que sólo es soportado por el lenguaje.

La verdad me viene del interlocutor, pero no a título de opinión subjetiva, de psicologismo, sino a título del inter de la cosa, ese inter donde la cosa es tal por el interlocutor y viceversa. De este modo ya no importaría la preponderancia de la alteridad o de la verdad: se presuponen mutuamente.²⁸⁷ De ahí que la verdad pueda desembocar en lo que llamaría validez, y que converge en lo Dicho, en las palabras exteriores, en el tema de un consenso que será, inevitablemente, quebrantado y desdicho. La verdad provendría de esa región del lenguaje que no se agota en palabras. En esta región no hay consenso, o, en todo caso, hay consenso si entendemos por éste que leer al otro interlocutor es leer-se en la cosa: leemos la realidad leyendo al otro interlocutor porque éste también está en y es por la cosa; y, del mismo modo, podemos encontrarnos con el otro interlocutor, en su carácter de alteridad, de extraño, porque hemos habitado previamente en la cosa. ¿Cómo sabemos, en términos últimos, que al leer la cosa no estamos leyendo un reflejo de nosotros mismos? ¿Es que nuestro interlocutor,

²⁸⁷ He enfatizado tanto este punto porque es lo que permite interpretar a Gadamer como una filosofía radicalmente opuesta a las lecturas regulares de las diversas filosofías del diálogo que suponen reciprocidad entre los interlocutores.

quebrando nuestro espejismo, es quien nos permite leer las cosas en tanto que cosas? ¿Y no es, de igual manera, el examen de la cosa la manera de abrirse al Otro en tanto que Otro, en tanto que interlocutor?

Conclusiones

Como lo anticipé desde la introducción, la pregunta que dirigía mi investigación era la siguiente: *¿Cuál es el papel de la alteridad en la constitución del sentido?* En todo este camino he tratado de ser fiel a los pensadores que dialogan sobre dicha pregunta, Hans-Georg Gadamer y Emmanuel Levinas. En ambos he resaltado los conceptos de sentido (capítulo 1) y de alteridad (capítulo 2), para, finalmente, establecer una relación entre ambas nociones a través del concepto de diálogo; que, en el presente trabajo, he establecido con el nombre de “interlocución” (capítulo 3).

El concepto de sentido en la investigación fenomenológica se entendía bajo la síntesis noético-noemática, en la constitución del ego trascendental y sus diferentes objetos intencionales. Sin embargo, la filosofía hermenéutica que empezó a gestarse en Dilthey y alcanzó su cumbre en Heidegger, presentó un cuestionamiento a la fenomenología husserliana: ¿consideraba el ego trascendental la dimensión de la historicidad? ¿No jugaba la historia un papel relevante en la constitución de la conciencia misma? De este modo, el concepto de sentido, dentro de la investigación hermenéutica, es considerado necesariamente histórico y temporal. La conciencia, de este modo, empieza a perder su lugar privilegiado en la reflexión filosófica.

Ante el ego trascendental de Husserl, Heidegger expone la facticidad del Dasein y la ontología fundamental. Ya no se trataba de cómo la estructura de la conciencia era co-determinada por sus diversos objetos intencionales, sino de dar cuenta de que la conciencia misma es efectuada por algo mayor. En el caso de Heidegger, el Dasein juega el papel de un claro para la comprensión del ser. En Gadamer, es la historia efectual la que siempre opera aún en el examen realizado por la conciencia histórico-efectual, teniendo en cuenta la máxima de que la historia efectual es siempre “más ser que conciencia”; y, finalmente, en Levinas, es la idea de Infinito, la alteridad irreductible del Otro, la que excede a la conciencia. Sin embargo, es menester aclarar que la alteridad, en sentido fuerte, no es considerada en la ontología fundamental de Heidegger, pero sí en la conciencia histórico-efectual de Gadamer y, por supuesto, en la Idea de Infinito de Levinas.

El lenguaje comenzó a derrocar al ego como centro de la reflexión filosófica. La precomprensión tiene, desde Heidegger, una importancia que hay que subrayar, puesto que ésta implica un entramado de sentido en el que siempre nos movemos comprendiendo. Esto se desarrolló en Gadamer a través del concepto de prejuicio, el cual no sólo muestra la huella ineludible de nuestra pertenencia a la tradición, sino que representa la materia prima para el diálogo con el otro interlocutor. La comprensión, en Gadamer, está situada en la dialéctica de pregunta y respuesta del diálogo que siempre somos y, sobre todo, que es capaz de poner a prueba nuestros prejuicios. El fenómeno de la comprensión, en Gadamer, requiere de la capital consideración del Otro, y en esto se separa de Heidegger, su mentor.

Levinas, por su parte, antepone a la ontología fundamental la relación ética con el Otro. Si la comprensión del ser es más importante que el ente que comprende, entonces este último se sumerge en el anonimato; este anonimato, sin más, somete y reduce la alteridad del ente comprendido. Si se considera la comprensión del ser, entonces el Otro siempre es incomprendido. La comprensión del ser será relegada y entendida por Levinas bajo una función del lenguaje que el filósofo judío distingue bajo el nombre de lo “Dicho”. Por el contrario, la consideración fundamental de la alteridad del Otro estriba en la modalidad del lenguaje que Levinas denomina “Decir”. El lenguaje posibilita y realiza la relación ética con el Otro, relación que es más original, en el pensamiento levinasiano, que la comprensión del ser.

En ese momento de la investigación enfatiqué que la noción de sentido implica *per se* la consideración de la historia y del tiempo. Esto se radicaliza cuando Gadamer establece la congénita lingüisticidad de la comprensión, que expresa en su célebre sentencia “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Así, el sentido y la comprensión son lingüísticas.

Lo anterior no tiene repercusiones menores. Tanto en Gadamer como en Levinas, el lenguaje no es un instrumento de la conciencia; por el contrario, es un medio universal para la concreción de la comprensión a través del contacto y del encuentro con la alteridad. Empero, ¿al Otro también se le comprende, necesariamente, a través del lenguaje? ¿Qué injerencia tiene el Otro en el sentido, si el sentido es lingüístico? El Otro representa para la reflexión filosófica, considerando al lenguaje como su centro, un quebrantamiento del sentido. Lo anterior consueña con los pensamientos de Gadamer y de Levinas, al haber radicalizado el fenómeno de la comprensión tomando en cuenta la alteridad irreductible del Otro.

No es casualidad, entonces, que el Otro no haya sido un problema relevante en las filosofías de Husserl, Dilthey y Heidegger.²⁸⁸ Los pensamientos de estos filósofos podrían enmarcarse bajo una “filosofía de la conciencia”, entendida como una filosofía que pone su centro en la descripción de una estructura que determina al sentido. De este modo, el Otro, lejos de presentar una consideración importante, es una cuestión marginal.

El Otro es definido en la fenomenología husserliana como un alter ego que siempre trasciende a la esfera primordial del ego. Del Otro no se puede tener una experiencia original y no apreativa; por el contrario, toda presentificación dada a la conciencia presupone apreatificaciones de los diferentes alter egos que, en su comunización, conforman la esfera de la intersubjetividad y del mundo. Todo objeto dado a la conciencia presupone, pues, esta esfera intersubjetiva de alter egos.

Dilthey, por su parte, considera a la historia como el nexo necesario para la comprensión de los otros. De ahí que establezca una distinción entre las formas elementales y superiores de la comprensión. El vínculo que permite la comprensión de los otros es el espíritu objetivo, al ser éste inherentemente histórico.

Es importante advertir la transición de la esfera de la intersubjetividad de Husserl a la constitución fundamental del estar-en-el-mundo del Dasein heideggeriano. El filósofo de la selva negra propone el “coestar” [*Mitsein*] como una estructura co-originaria al estar-en-el-mundo. El mundo siempre es un mundo compartido con los otros, y el Dasein es determinado existencialmente por el coestar. El Dasein es ontológicamente “con” los otros. El Dasein comprende a los otros a manera de “solicitud” [*Fürsorge*], diferente a la “ocupación” del trato circunspectivo con lo que está a la mano.

En la conciencia histórica en Dilthey, el estar-en-el-mundo en Heidegger, y en la esfera primordial del ego trascendental en Husserl, el Otro es definido *desde* dichas nociones. ¿Cómo comprender al Otro, cuando se ha establecido, que el fenómeno de la comprensión es de suyo histórico, temporal y lingüístico?

²⁸⁸ Es cuestionable encasillar a Heidegger en esta filosofía de la conciencia. Hago alusión al Heidegger de *Ser y tiempo*. Ya desde ahí es difícil considerar al Dasein como una subjetividad; sin embargo, aquí el término más importante seguía siendo el ser, que sólo podía comprenderse a través de la analítica existencial del Dasein. En relación a esto y con respecto al “coestar”, Gadamer señala: “Sin embargo, esto que aparece contemplado de esta manera ante al horizonte de la cuestión del ser excluye en el enfoque de Heidegger la primacía de la subjetividad de una forma tan radical, que el otro ni siquiera puede llegar a constituirse en un problema”. Véase nota al pie 211 del tercer capítulo de este trabajo.

Levinas, para ser congruente con su propia exigencia de pensar al Otro fuera de toda representación de la conciencia o como ente bajo el horizonte del ser, propone un tiempo pre-original diacrónico. En contraposición, la sincronía es entendida como el tiempo y la historia enmarcadas en la fenomenología y el horizonte de la comprensión del Dasein.

Es así que el Otro representa una disrupción en la continuidad de la historia y su posibilidad misma de resignificación. Levinas apunta: “[...] una retrospectiva que llegue hasta un pasado muy lejano [...] jamás podrá alcanzar lo pre-original absolutamente diacrónico, el cual es irrecuperable por medio de la memoria y de la historia”.²⁸⁹ Al Otro tampoco se le puede anticipar. Empero, ¿cómo es posible pensar al Otro si no es a través de una efectuación histórica, sin considerar su ser histórico? En este punto, Levinas parece irreconciliable con Gadamer.

El profesor de Heidelberg, por su parte, propone dos nociones que son primordiales en su pensamiento: la historia efectual y la conciencia histórico-efectual. La historia efectual es el trasfondo donde siempre acontecen los horizontes de la tradición; trasfondo del que nunca somos conscientes del todo y, sin embargo, somos efectuados por él. Sin el trasfondo de la historia efectual los interlocutores no serían nada. Esto, de nuevo, parece irreconciliable con Levinas, puesto que la historia efectual determinaría a los interlocutores, como determina la comprensión del ser en el caso de Heidegger. Sin embargo, la historia efectual no es equivalente al horizonte del tiempo en este último por dos razones: la primera, porque ya no conlleva la comprensión del ser en general, y la segunda, porque el ejercicio de la comprensión de la historia efectual es la conciencia histórico-efectual; que, en su seno, implica la consideración del otro interlocutor. No se puede comprender con rigor o estrictamente sin tomar en cuenta lo hablado por los otros en la tradición.

De este modo, la crítica de la Totalidad de Levinas no aplica para la historia efectual de Gadamer al considerar esta última no sólo la excedencia de la subjetividad de los interlocutores, sino también la preocupación por el papel del Otro. Asimismo, me parece que Levinas no trata de negar la sincronía del tiempo del ser. Lo que intenta el profesor de la Sorbona, a lo largo de todo su pensamiento, es establecer la originalidad del papel del Otro, que considera previa a la ontología. La diacronía no es tanto una negación de la irremediable efectuación histórica del interlocutor, sino una muestra de la incapacidad de éste de romper,

²⁸⁹ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ...*, op.cit., p. 54

por sí mismo, la sincronía de su ser histórico si no es a través de la disrupción del Otro. El tiempo del Otro jamás empata con el tiempo de la conciencia o del Dasein, y, en este sentido, lo diferente y extraño es incomprensible y, paradójicamente, impele al ejercicio de la comprensión.

Las discontinuidades de la historia son examinadas, en el caso de Gadamer, por la conciencia histórico-efectual; en el caso de Levinas, por la diacronía inmemorial. Pero ambas nociones posibilitan el análisis de los momentos de la historia porque consideran el carácter lingüístico de la comprensión. Tenemos conocimiento histórico porque tenemos lenguaje. Lo que no significa que la historia dependa del lenguaje (proponiendo así una suerte de “idealismo lingüístico”). Más bien, es la mediación del lenguaje lo que nos permite comprender a la historia.

Así, el lenguaje comporta las radicalizaciones que van desde la reflexión de la temporalidad del ego trascendental en Husserl hasta el horizonte del tiempo como marco interpretativo del ser en el caso de Heidegger; pero, además, en Gadamer y en Levinas alcanza una importancia inusitada. Gadamer establece nada más y nada menos a la lingüisticidad como unidad de la experiencia humana. Por otro lado, la interpretación de Levinas que defendí a lo largo de esta investigación sugiere que las radicalizaciones de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana desembocan en el suelo firme del lenguaje, al ser éste el puente de encuentro y contacto con el Otro. Resumo tal interpretación del filósofo judío de la siguiente manera: la ética, filosofía primera, sería imposible sin el lenguaje. Y, tanto en Gadamer como en Levinas, sin lenguaje no hay, pues, filosofía.

Dilucidar la importancia del lenguaje en nuestros dos pensadores impuso la necesidad de tematizar y profundizar en la noción de diálogo, puesto que es en sus entrañas donde se desarrolla en su profundidad la constitución del sentido a través de la alteridad. A la par, esto exigió indagar en la noción de interlocutor, ya que interpretar la noción del diálogo sin preocuparse de la condición de los interlocutores no sólo suponía un error de método, sino que presentaba el riesgo de dejar de lado el peso de la alteridad.

Levinas concibe al sujeto ético en términos de una responsabilidad infinita para con el Otro. Esta responsabilidad no presupone normas éticas, sino la formalidad y la concretización de la subjetividad misma: más que una incompetencia del sujeto para dar acogida al Otro, se trata de la conformación del mismo; se es sujeto en la medida de la sujeción al Otro; sujeción que

conforma y excede y, que, por ello, es inasumible completamente por la subjetividad. Ser responsable significa responder al Otro. Y en medida en que se responde, más auténtico se es. La vía por excelencia que permite establecer contacto y relación con el Otro —en grado sumo, responder de la responsabilidad infinita— sin anular su alteridad es el lenguaje. La responsabilidad infinita es, en su carácter propio, lingüística. Y no sólo eso: tal responsabilidad respeta la relación asimétrica con el Otro.

Gadamer, por su parte, realiza una crítica a la noción de subjetividad predominante en la tradición moderna. Esta subjetividad, en sentido estricto, no tiene horizonte ni perspectiva, porque lo percibe y lo comprende todo. En este sentido, Gadamer dice que tal subjetividad se concibe a sí misma como “transparente”. Por el contrario, considerar la lingüisticidad es, en el fondo, cuestionar la supuesta transparencia de esta subjetividad imperante en la historia de la filosofía. Esta subjetividad sin total transparencia considera al lenguaje como su centro y, asimismo, requiere del diálogo con el otro interlocutor para mostrar y poner a prueba los prejuicios que rigen su propia comprensión.

Tanto Gadamer como Levinas se desligan de una noción de subjetividad arraigada en la conciencia. Fue por ello que establecí la noción de “interlocutor”, como sustituta por la radicalidad del lenguaje y la relación con el Otro. De este modo, el interlocutor comporta una naturaleza lingüística en apertura al Otro. Esto puede expresarse con el lema del “dejarse decir algo” gadameriano y del *hineni* levinasiano. Ambas expresiones establecen la propensión a recibir la palabra del interlocutor. El concepto de interlocutor es consecuente, además, con la asimetría exigida por el Infinito levinasiano, así como con la desmesura de la historia efectual y del lenguaje mismo. Una simetría englobaría aún a la subjetividad en una noción transparente, por decirlo con Gadamer, o en la Totalidad, por decirlo con Levinas.

No obstante, ¿no se necesitaría de cierta simetría entre los interlocutores para desarrollar el proceso de comprensión? ¿No sería la asimetría entre éstos un obstáculo para entenderse en las cosas? Para el examen de la comprensión, tomar al otro interlocutor como lo más familiar es tan pernicioso como considerarlo una extravagancia. En ambos extremos no se realiza comprensión alguna. El diálogo requiere un puesto medio entre lo familiar y lo extraño de la tradición.

La filosofía que toma como su centro al lenguaje resta importancia a una filosofía de la conciencia. Este último tipo de filosofía ha sido relacionada en la presente investigación a

nociones como las de “simetría” y “reciprocidad”. La reciprocidad interpretada bajo el marco de una filosofía de la conciencia hace que el tema del diálogo determine a los interlocutores. Esa clase de reciprocidad y simetría son, en el fondo, un pensamiento reflexivo, a pesar de proponer un tuteo entre los interlocutores. Este trabajo se desmarca de dicha noción, que abarca desde Husserl hasta Buber.

Por el contrario, por “asimetría” he querido entender la exigencia de resaltar la alteridad del otro interlocutor para poner a prueba los propios prejuicios, pero esto no quiere decir que no se tenga relación y familiaridad con él, y esto es tan válido para Levinas como para Gadamer. Por su parte, Levinas afirma: “Lo infinito no es primero para *luego* revelarse. Su infinidad se produce como revelación, como puesta en *mí* de su idea”.²⁹⁰ Y más adelante señala: “No conocemos esta relación (y por ello mismo la hace notable) más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad no es posible más que partiendo de *mí*”.²⁹¹ Asimismo, Gadamer, cuando describe la fusión de horizontes dice:

La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera.²⁹²

El concepto de interlocutor respeta la descripción de Gadamer del “inter” de la hermenéutica: el *topos* entre lo familiar y lo extraño. Sin embargo, ¿esta noción de interlocutor tiene repercusiones en la noción de diálogo? ¿A qué tipo de diálogo nos estamos refiriendo? Fue muy importante, en este punto, el tema del diálogo, puesto que éste corría el riesgo de recaer en las redes de una filosofía que prima el conocimiento por encima de los interlocutores, la que se extiende desde Husserl hasta Heidegger. Si el tema del diálogo era lo más importante por encima de los interlocutores, la mínima sospecha sería que éste fuera un hipóstasis más de la Totalidad. De este modo, fue necesario retomar las nociones del Decir y lo Dicho, en Levinas, y de la doctrina del *verbum interius* agustiniana, recuperada por Gadamer.

El profesor de la Sorbona distingue en el lenguaje dos modalidades. La primera, lo Dicho, es la función del lenguaje que da lugar a la tematización, en donde el sentido se subordina al

²⁹⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito ...*, op.cit., p. 20

²⁹¹ *Ibidem*, p. 35.

²⁹² Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I ...*, op.cit., p. 377.

dominio de tradiciones que el propio Levinas critica duramente, como la fenomenología y, más especialmente, la ontología. Lo Dicho se caracteriza por anular, en el anonimato, al otro interlocutor. Lo importante es el tema, aquello de lo que se habla y que se cristaliza en palabras, y no tanto el interlocutor que habla o recibe las palabras. Lo Dicho no está dirigido a este o aquel interlocutor; no se refiere a algún interlocutor en particular.

El Decir, por el contrario, ejerce la función original del lenguaje que, en la filosofía levinasiana, no podía dejar de ser la respuesta ética al llamado del Otro. La responsabilidad infinita para con el Otro no puede realizarse si no es llevada a cabo en el lenguaje. El rostro del Otro me habla y me afecta, y no puedo no responderle: le hablo. Mi respuesta, a diferencia de la modalidad de lo Dicho, tiene significado porque está dirigida al interlocutor, que hace significar a las palabras que emito. Este estadio es, para Levinas, previo a la comprensión del ser, pero necesariamente lingüístico, pues, de otro modo, no habría respuesta al Otro. El lenguaje, en su función de Decir, concreta la relación ética con el Otro y, además, a diferencia de lo Dicho, el Otro no es anulado por el tema tratado, sino más bien es quien lo quiebra y lo resignifica.

La reducción del lenguaje a meros signos y proposiciones lógicas también preocupó especialmente a Gadamer. La universalidad de la hermenéutica no reside en poder emitir tal o cual palabra en un contexto de diálogo, sino en no poder decirlo todo en todo momento, en que la precomprensión inabarcable —para sí mismo— del interlocutor es siempre lingüística y, por lo tanto, nunca asible por una subjetividad. Hay una correspondencia entre la palabra interior y la palabra que la cosa demanda. Y puesto que el diálogo sobre las cosas es infinito, el *verbum* consiste en que cualquier palabra que los interlocutores intercambien jamás agota la cosa. Nuestra experiencia de las cosas, el tema, objeto del diálogo, es inabarcable desde nuestra finitud.

Así, pues, el diálogo es situado por Gadamer como el fundamento del lenguaje. La constitución más íntima del fenómeno de la comprensión del sentido se da en la dialéctica de pregunta y respuesta. Lo que permite resignificar y comprender cualquier afirmación es el reconocimiento de la motivación que subyace a ésta, y esto es posible, ora vía de la pregunta, ora vía de la respuesta. Sin considerar la motivación que anima a las afirmaciones, la tarea de la hermenéutica es estéril. La motivación resalta la alteridad de la tradición y la manera en que

nos interpela. Aquél que lo comprende todo no se siente interpelado por nada ni nadie. El modo efectivo del lenguaje y la tarea crítica de la hermenéutica descansan en el diálogo.

¿Comulga con lo anterior Levinas? Al filósofo judío suele interpretársele —así como él mismo asevera— fuera del marco de una filosofía del diálogo. La noción de diálogo, que Levinas ataca, propugna una reciprocidad y simetría entre los interlocutores (como en Buber), haciendo que ésta sea una simple hipóstasis de una unidad reflexiva del pensamiento que engloba y determina al tema y a los interlocutores que hablan del tema. ¿Aplica la crítica levinasina al concepto de diálogo de Gadamer? En modo alguno, puesto que este último niega el carácter reflexivo del pensamiento; por el contrario, pensar es abrirse a la tradición. El pensamiento apunta a la cosa y no a sí mismo; ahora bien, la cosa no debe entenderse como un mero consenso al que los interlocutores llegan, sino como un nexo intersubjetivo que es constituido por la co-incidencia de los interlocutores. Cuando se habla de la cosa se habla en realidad de cómo la tradición ha incidido en la cosa.

Tanto en Gadamer como en Levinas, el lenguaje no se agota en lo mentado.

Una filosofía de la conciencia —que, como mencioné arriba, Gadamer llama “transparente”— prima el tema del diálogo por encima de cualquier incidencia de los interlocutores en éste. En este sentido, lo dialogado clausura la alteridad de los participan en él. La reciprocidad entre interlocutores sería, en todo caso, una modalidad de tal conciencia transparente. Aquí, la posible resignificación del tema del diálogo responde a la progresión y desenvolvimiento de la conciencia, y no al papel de los interlocutores en lo dialogado. La noción de diálogo que se ha propuesto en esta investigación rompe con esta conciencia transparente y con la relación de reciprocidad; fue por ello que tematicé al diálogo como interlocución en una asimetría intersubjetiva. El tema de lo dialogado en la interlocución implica la co-incidencia de los interlocutores. En el corazón de la interlocución se da un quebrantamiento de sentido entre los interlocutores. El concepto que resalté de Levinas para llevar a cabo esta interpretación fue el de “reducción”, mientras que de Gadamer enfatiqué la “fusión de horizontes” con su énfasis en la pregunta.

La tematización que subsume la alteridad de los interlocutores es situada por Levinas en el concepto de lo Dicho. Es debido a la incidencia del Decir, que lo Dicho se quiebra en sus contenidos y se resignifica. La ética no niega la ontología, más bien la exige en su respuesta al

Otro. La respuesta al Otro es, en este sentido, un desdecir lo Dicho. Es el Otro quien permite quebrantar la tematización que se da en lo Dicho por el Decir.

Por el lado de Gadamer, el modo por excelencia que permite la fusión de horizontes entre los interlocutores tiene la forma de la pregunta. Es en la pregunta donde se da una ruptura en el ser de lo preguntado, un quiebre de sentido; dicha ruptura supone, asimismo, las posibles orientaciones que puede tener la respuesta. Dicho de otro modo: la pregunta da apertura para resignificar los horizontes, pero, al mismo tiempo, delimita el horizonte bajo el cual las posibles respuestas tendrán sentido. La respuesta siempre nace, pues, del quebrantamiento de sentido que horadó la pregunta. Pero no hay que olvidar que a la pregunta y a la respuesta les es connatural la interpelación, es decir, la motivación suscitada por el encuentro con la alteridad. Sin alteridad, entonces, las preguntas y las respuestas son mudas, no dicen nada; en suma, sin alteridad no hay proceso de comprensión.

Ya sea a manera de la reducción levinasiana, o de la pregunta que abre la fusión de horizontes gadameriana, el tema que se da al interior de la interlocución es finito y, más aún, su ser reside en una propensión a quebrarse por la alteridad de los interlocutores. Se trata, pues, de una conversación infinita llevada por interlocutores finitos, pero una conversación conformada por la *diferencia* entre aquellos que la llevan. Sin diferencia, con interlocutores recíprocos y simétricos entre sí, la conversación devendría soliloquio.

La interlocución así interpretada supone que ya no hay una primacía del tema del diálogo sobre los interlocutores, o viceversa; ambos se presuponen mutuamente. De este modo, leerse en la cosa es leer cómo otros interlocutores, con su alteridad, han conformado a la misma cosa. Y, del mismo modo, cuando dialogamos con el otro interlocutor es como podemos entendernos en la cosa. Todo esto supone, de nuevo, la asimetría intersubjetiva de la interlocución y de los interlocutores mismos.

Esta asimetría intersubjetiva sólo pudo ser entreverada al notar que tanto Gadamer como Levinas comparten un esquema formal de quebrantamiento de sentido, con las nociones de la dialéctica de pregunta y respuesta —y la fusión de horizontes que se da en ella— y del Decir y lo Dicho, respectivamente. Esto no significa, empero, que en contenido ambos estén hablando de lo mismo. Me parece que los ejemplos de diferencia más claros son el papel de la historia y de la ética. Es evidente que Levinas no se preocupó, como lo hizo Gadamer, por realizar una interpretación consistente de las diversas concepciones del historicismo y de la

historicidad que favorecieron el concepto de la historia efectual. Del mismo modo, Gadamer no habla de la ética en el mismo sentido en que lo hace Levinas, pues en ningún lugar habla de una responsabilidad infinita como filosofía primera.

Sin embargo, me parece que todo el recorrido de la presente investigación ha llevado, de manera consistente, a interpretar que las nociones de alteridad y de sentido en ambos filósofos comparten dicho esquema formal de quebrantamiento. Este formalismo, lejos de mostrar repulsión entre Gadamer y Levinas, sugiere posibilidades de conciliación que podrían derivar en vetas no convencionales de interpretación de ambos pensamientos. La hermenéutica gadameriana considera en su dimensión justa una filosofía de la alteridad, así como la ética levinasiana supone una radicalización de la ontología.

Me parece que la presente investigación no alcanza a dar cuenta en toda su completud y complejidad la relación entre lenguaje y alteridad. ¿Es la alteridad la que instauro el lenguaje? ¿O es que se puede dar cuenta de la alteridad precisamente porque hay lenguaje? Queda también cierta controversia acerca del Decir levinasiano y su carácter lingüístico. A pesar de presentar pasajes consistentes que permiten interpretar este concepto dentro del marco del lenguaje, el hecho de que sea explicado las más de las veces por Levinas a la par de la sensibilidad hacen dudar de si esta noción no es más allegada a una fenomenología de la sensibilidad que a una filosofía del lenguaje, como yo he querido interpretarla. Tales indagaciones exceden las pretensiones del presente trabajo.

Bibliografía:

- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder: Barcelona, 2002.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta: Madrid, 1997.
- . *La escritura y la diferencia*, Anthropos: Barcelona, 1989.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, Tecnos: Madrid, 2012.
- Dilthey, Wilhelm. Dos escritos sobre hermenéutica: *El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo: Madrid, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*, Cátedra: Madrid, 1998.
- . *Los caminos de Heidegger*, Herder: Barcelona, 2002.
- . *Verdad y Método I*, Sígueme: Salamanca, 2012.
- Ensayos contenidos en Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*, Sígueme: Salamanca, 2010:
- . “¿Qué es la verdad?” (1957)
- . “Sobre el círculo de la comprensión” (1959)
- . “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas” (1960)
- . “Hombre y lenguaje” (1965)
- . “La continuidad de la historia y el instante de la existencia” (1965)
- . “La universalidad del problema hermenéutico” (1966)
- . “La incapacidad para el diálogo” (1971)
- . “¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?” (1973)
- . “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” (1977)
- . “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977)
- . “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985)
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder: Barcelona, 1999.
- . *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder: Barcelona, 2008.
- Heidegger, Martin. “El trabajo de investigación de Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” (Conferencias de Kassel, 1925), en *Tiempo e Historia*, Trotta: Madrid, 2009.

- . *Ser y tiempo*, Trotta: Madrid, (Trad: Eduardo Rivera), 2012.
- . *Ser y tiempo*, F.C.E.: México, (Trad: José Gaos), 1971.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Tecnos: Madrid, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis: Madrid, 2009.
- . *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós: Madrid, 1994.
- . *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme: Salamanca, 2011.
- . *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra: Madrid, 2012.
- . *El tiempo y el Otro*, Paidós: Barcelona, 1993.
- . *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos: Valencia, 1993.
- . *Ética e infinito*, A. Machado Libros: Madrid, 2008.
- . *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI: México, 1993.
- . *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme: Salamanca, 2004.
- . *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme: Salamanca, (Trad: Miguel García-Baró), 2012.
- Palmer, Richard. “Contribución de Heidegger a la hermenéutica en *Ser y tiempo*”, en *¿Qué es la hermenéutica?*, Arco libros: Madrid, 2002.
- Potestà, Andrea. *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*, Metales pesados: Santiago de Chile, 2013.
- Putnam, Hilary. “Levinas y el judaísmo” en *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod: Buenos Aires, 2004.
- Safranski, Rüdiger. *Die Kunst des Verstehens*. (Alemania). Tomado el 12 de enero de 2019 de <https://www.youtube.com/watch?v=sSsph7h67gs&t=1475s>
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*, Sígueme: Salamanca, 1997.