

Hermenéutica y alteridad

Pedro Enrique García Rutz*

A Ivette

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Con la caída del idealismo alemán, que podríamos situar de manera simbólica en 1831 al acaecer la muerte de G. W. Friedrich Hegel, el *status* teórico de la filosofía se vio cuestionado desde su raíz. El idealismo absoluto había llevado a su máximo grado la tarea de consolidar la razón humana como fundamento de la realidad; Hegel, en sus *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, había expresado de manera críptica esta necesidad del filosofar: "todo lo real es racional y todo lo racional es real", sentencia que sintetiza de algún modo el proyecto ilustrado de actuar sólo por medio de una razón emancipada de todo mito, supuesto o prejuicio. "¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración" (Kant, 1985: 25).

El primado de una razón absoluta, autofundamentada, entró en crisis a través de posturas teóricas que



IZTAPALAPA 49

julio-diciembre del 2000

pp. 121-140

* Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México.

tenían su origen en la filosofía hegeliana, especialmente en su filosofía de la historia y en su lógica especulativa; para nuestro tema tienen peculiar interés el historicismo y el materialismo. El primero fue el movimiento filosófico más influyente después de la muerte de Hegel, y se consideró como una nueva ciencia: la ciencia de la historia. La investigación histórica y la conciencia histórica, asumidas por medio de una aproximación científica a los hechos, se transformaron en las expresiones más elevadas de la cultura, sustituyendo la función de la filosofía. La totalidad del conocimiento era reducido a sus términos históricos, a su génesis cultural y social. Para Humboldt, Ranke y Droysen la cultura como totalidad del conocimiento sólo era accesible a través de la ciencia histórica. Fue hasta 1876 que se cuestionó radicalmente esta postura historicista en las *Consideraciones intempestivas* de Friedrich Nietzsche. Sin embargo, la primacía del historicismo siguió en pie hasta principios del siglo xx. La postura del historicismo podría sintetizarse de la siguiente manera:

- positivismo práctico de las ciencias del espíritu que procede por medio de un acopio de materiales y hechos sin seguir ningún tipo de criterio selectivo o de jerarquización, y busca la objetividad científica con apego a los hechos;
- consecuencia teórica de esta primera característica es el historicismo relativista que toma como punto de partida las condiciones históricas y la variación natural de los fenómenos culturales,

así, rechaza cualquier pretensión de validez absoluta respecto a los criterios científicos, normativos o estéticos, "con ello, el historicismo nos sitúa ante la alternativa de ser bárbaros con convicciones o relativistas refinados" (Schnädelbach, 1991: 50). Por último, c) el historicismo que reúne los dos aspectos anteriores y que eleva a la historia a principio general; su método consiste en observar, entender y explicar la totalidad de los fenómenos culturales desde el punto de vista de su *historicidad* (Schnädelbach, 1980). Este último tipo de historicismo surgió en Alemania a fines del siglo xix como una reacción contra la postura de la filosofía ilustrada que concebía a la razón al margen del devenir histórico. El racionalismo filosófico se opuso al historicismo en la medida en que comprendió a la razón como determinada por principios universales y necesarios con carácter normativo. La razón ilustrada, autónoma, se tornó criterio normativo desde el cual la Ilustración realizó una crítica sistemática a las ideas de cultura y de tradición. Frente a ello, el historicismo postuló la inexistencia de dicha "razón ilustrada", siendo sus logros resultado de un movimiento histórico enmarcado en los valores que una tradición puede ofrecer. En este sentido, el propio George Gadamer hace suyas las críticas del historicismo a la Ilustración: "La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión ade-

cuada de la *finitud* que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica" (Gadamer, 1991: 343).

El carácter finito de la razón humana, problema que se planteó inmediatamente después de la caída del idealismo absoluto, implicó que la filosofía, en tanto que supuesta depositaria de un conocimiento verdadero, no podría volver a comprenderse dentro de los cánones de reflexión que habían sido heredados de René Descartes, Immanuel Kant y Friedrich Hegel: una filosofía de la reflexión que tomaba la subjetividad como criterio normativo, científico y estético. Ante este estado de cosas el neocriticismo de las escuelas de Baden y Marburgo buscó, en un "retorno" a Kant, justificar la existencia de la filosofía como si se tratara ante todo de un *corpus* metódico (el método trascendental) que tenía por finalidad reflexionar sobre el *factum* de las ciencias naturales y ampliarse hacia las ciencias del hombre (ciencias de la cultura). La tarea de la razón se convertía en un proceso *infinito* de conocimiento, pues éste, tal y como lo muestran los avances de las ciencias, no tiene un verdadero límite.

Martin Heidegger cuestionó, siguiendo al Kant de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, esta postura neokantiana, con lo cual demostró que la razón humana es esencialmente intuición, *intuitus derivativus*, es decir, "La intuición finita, para ser un conocimiento, necesita siempre la determinación de lo intuido como esto o aquello"

(Heidegger, 1986: 33). Un ser absoluto no necesitaría en modo alguno intuir algo pues sería *intuitus originarius*: daría origen al ente a la vez que lo intuye. Por el contrario, la razón humana se enfrenta a un mundo que siempre está ahí; ella no es su autora, y por eso debe encontrar la forma de comprenderlo y situarse en él.

Del lado del materialismo, la razón ilustrada fue puesta en cuestión en un aspecto muy importante: su carácter solipsista. Sería un discípulo de Hegel, Ludwig Feuerbach, quien estableciera una línea de problemas que aún hoy son objeto de estudio, referidos a la esencia dialógica de la razón. Para Feuerbach, el error de Hegel y de toda la filosofía en general fue tomar como punto de partida a la filosofía misma. Ésta debe partir de lo no-filosófico y, en este sentido, la "nueva filosofía" (la filosofía dialógica y materialista) significa la negación de sí misma, no su autoconservación. Al constituir al hombre como centro de la filosofía, Feuerbach se cuidó de no resucitar al viejo fantasma del solipsismo. A su juicio, el hombre no es un ser individual, "alude al hombre con el hombre, al enlace del yo y el tú". Si para Hegel el proceso de la conciencia hacia lo absoluto se juega al nivel de una experiencia que acontece involuntivamente (como introyección), para Feuerbach, toda experiencia tiene su sostén en la relación entre el yo y el tú. La experiencia del otro hombre me permite acceder a la objetividad. No es el yo, ni el tú, sino el "yo y el tú"

el verdadero principio de la vida y del pensar. "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un *diálogo entre el yo y el tú*" (Feuerbach, 1976: 110). Ante la crítica materialista de Feuerbach, la razón ilustrada se descubre, además de expuesta y situada, descentrada, es decir, constituida por medio de procesos dialógicos.

Pero ¿por qué tratar estos temas aparentemente tan lejanos de la problemática hermenéutica? La distancia teórica es sólo eso, aparente, pues tanto la hermenéutica gadameriana como la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas son herederas de tales problemas. Gadamer y Levinas piensan de manera "postidealista", y ello no les permite regresar a la tesis de una razón centrada y autónoma; ambos —desde sus supuestos metodológicos, que en este caso son la fenomenología de Edmund Husserl y la ontología de Heidegger— critican a la filosofía de la reflexión y pugnan por un pensamiento que ponga énfasis en el aspecto dialógico y lingüístico de la razón. Sin embargo, trataré de mostrar que en este punto, al que podríamos llamar sin duda "ético", los dos autores se alejan decididamente. El motivo se encuentra en la raigambre ontológica de la postura gadameriana, mientras que en Levinas el problema del lenguaje es esencialmente ético, y esto sólo es posible más allá de la ontología, es decir, ontología, epistemología y ética son irreducibles.

LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA EN GADAMER

La hermenéutica gadameriana encuentra su piedra angular en la reflexión de Heidegger sobre la estructura existencial del *Dasein* elaborada en *Ser y tiempo* (1927). Para Gadamer, Heidegger se coloca, a través de su "hermenéutica de la facticidad", más allá de las aporías del idealismo, del historicismo y de la misma fenomenología trascendental de Husserl (Gadamer, 1991, 323). Por medio de una renovación de la pregunta por el sentido del ser, Heidegger muestra que los supuestos metodológicos de las ciencias del espíritu tal y como los había explicitado Wilhelm Dilthey estaban errados. Las ciencias del espíritu no necesitan una justificación epistemológica de su objeto frente a las ciencias naturales, como creyó Dilthey; éste recurrió a la idea de la "comprensión" como método exclusivo de las ciencias del espíritu frente al método nomológico-deductivo de las ciencias naturales. La ontología fundamental esbozada en *Ser y tiempo* señala que la comprensión es un "existencial", esto es, una estructura ontológica del *Dasein* y, en la medida de ello, la comprensión no es legado exclusivo de alguna metodología, sino que constituye uno de los modos primarios del existir del *Dasein*:

Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la seneclud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal

Hermenéutica y alteridad

metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí (*Dasein*), del ser-en-el-mundo (Gadamer, 1991: 325).

Gadamer señala que el término alemán *Verstehen* (comprensión) no implica únicamente un saber teórico como en la hermenéutica tradicional (la hermenéutica bíblica tal y como la entendía Friedrich Schleiermacher), sino también un saber *práctico*. El sentido heideggeriano de la comprensión involucra una *praxis*, un "moverse-en-el-mundo" más que un "ser-en-el-mundo".¹ De ahí que la hermenéutica gadameriana rehabilite para sí la filosofía práctica aristotélica precisamente en el problema de la aplicación. En el fondo de estas cuestiones, se encuentra la necesidad de mostrar que la estructura de la *pre-comprensión* posibilita la dimensión universal de la problemática hermenéutica, pues el *Dasein* mismo es hermenéutico e histórico.² Sin embargo, ¿qué quiere decir "hermenéutico" y "hermenéutica" en el contexto estrictamente heideggeriano? ¿Se mantiene fiel Gadamer a ese sentido original que Heidegger le otorgó a la hermenéutica en *Ser y tiempo*? Para aclarar la cuestión quisiera citar al propio Heidegger.

La expresión "hermenéutico" deriva del verbo griego *ερμηνευειν*. Esto se refiere al sustantivo *ερμηνευς*, que puede aproximarse al nombre del dios *Ερμης* en un juego del pensamiento que obliga más que el

rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; *ερμηνευειν* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas —quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ion* de Platón (534 e), *ερμηνης εισιν των θεων*, "Mensajeros son de los dioses" (Heidegger, 1987: 110-111).

Recordemos asimismo que, en *Ser y tiempo*, Heidegger se refiere al carácter de *ερμηνευειν* del *λογος* de la fenomenología, y concluye:

Fenomenología del "ser ahí" es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del "ser ahí" en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del "ser ahí", resulta esta hermenéutica al par "hermenéutica" en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica (Heidegger, 1988: 48).

Caracterizar el pensamiento fenomenológico como "hermenéutica" quiere decir —si seguimos el significado originario del *ερμηνευειν*— el traer a la luz el ser de lo existente por medio del habla,

del lenguaje, *λογος*. La relación con el ser y el hombre es hermenéutica en la medida en que el lenguaje "pone" el ser de las cosas frente a éste (Heidegger, 1987: 111ss). A esta reformulación heideggeriana de la fenomenología hermenéutica en términos de *λογος* y *ερμηνευειν* se mantiene fiel Gadamer al afirmar que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer, 1991: 567).

La estructura de la *precomprensión* justifica para Gadamer la rehabilitación de la noción de prejuicio, pero ahora libre de la carga epistemológica que por lo general se le había asociado (como un impedimento para alcanzar el conocimiento). La reducción de la epistemología a ontología operada por Heidegger posibilitó considerar a los prejuicios no ya como errores o malos juicios sino como "la realidad histórica" del hombre (Gadamer, 1991: 344). La estructura de la *precomprensión* tal y como es analizada por Gadamer mantiene intocables algunos elementos heideggerianos que es necesario sacar a la luz para situar nuestra discusión con Levinas.

ONTOLOGÍA Y ALTERIDAD

La estructura de la *precomprensión* es analizada en *Ser y tiempo* en el contexto del *ser-en-el-mundo* y no en el *ser-con* (Ricoeur, 1986: 99ss). Ello significa que para Heidegger dicha estructura designa de manera originaria el encuentro del *Dasein* con el mundo y no el encuentro con el otro en tanto *Otro*: "El análisis

ha mostrado que el 'ser con' es un existencial del 'ser en el mundo'. El 'ser ahí con' se presenta como una peculiar forma de ser de entes que hacen frente dentro del mundo" (Heidegger, 1988: 142). Es decir, el encuentro con el otro está subordinado a una cuestión ontológica mucho más fundamental, que Heidegger designa como los modos existenciales de la constitución del *Dasein*: el *encontrarse* (*Befindlichkeit*), el *comprender* (*Verstehen*) y el *habla* (*Rede*) (Heidegger, 1988: 150). En el *encontrarse* el *Dasein* se descubre situado a través de un *temple arímico* (*blosse Stimmung*): *ser-en-el-mundo* designa, por decirlo así, de "golpe" el *ser en* y *ser con* como propios de la estructura del *Dasein*. O, en términos de Levinas, el *encontrarse* nos hace patente la carga de la existencia, el hecho bruto de que simplemente *somos* y no podemos dejar de *ser*, excepto hasta la muerte (Levinas, 1980: 81ss).

Cooriginariamente al *encontrarse* se da el *comprender*. Éste designa el ahí (*Da*) del existir (*sein*), es decir, el modo propio de ser del *Dasein* en su *ser-en-el-mundo* en la medida de su ser (*poder-ser*) como posibilidad (proyecto). Para Heidegger el ser humano se desenvuelve en el mundo gracias a una "comprensión" implícita, no temática de las cosas. Este dirigirse de manera prerreflexiva indica que la reflexión temática, el pensamiento, la objetivación, son modos posteriores del ser del hombre: "Intuición' y 'pensamiento' son ambos derivados ya lejanos del comprender" (Heidegger, 1988: 165). En suma, el

comprender nos muestra que siempre nos desenvolvemos en una previa comprensión del ser. De esto se deriva el hecho de la interpretación (*Auslegung*) como la manera en que lo comprendido forma parte de una proyección (*Entwurf*): "Todo simple 'ver' ante-predicativamente lo 'a la mano' es ya en sí mismo interpretativo-comprensor" (Heidegger, 1988: 167). Sin embargo, no debemos pensar que cada uno de estos elementos se presenta de manera sucesiva; todos ellos están dados cooriginariamente. Esta estructura del comprender, del encontrarse y del interpretar conforma las condiciones de posibilidad del *sentido* del mundo en la medida en que en éste las cosas se nos presentan "como" algo. "Sentido sólo lo 'tiene' el 'ser ahí', en tanto que el 'estado de abierto' de 'ser en el mundo' puede 'llenarse' con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el 'ser ahí' puede, por ende, tener sentido o carecer de él" (Heidegger, 1988: 170). El habla, al igual que los anteriores elementos, es cooriginaria y se encuentra en la base de la comprensión del fenómeno del *ser con* en los modos del *cocomprender* y el *coencontrarse*, es decir, de la relación interpersonal en el horizonte ontológico del "mundo".

Esta breve descripción de la estructura existencial del *Dasein* heideggeriano es necesaria para acotar nuestro campo de discusión con la propuesta levinasiana. Gadamer, efectivamente, acepta los análisis de Heidegger sobre lo que me gustaría llamar desde ahora

encuentro con el otro.³ Según la ontología fundamental, la existencia humana es constitutivamente coexistencia, y toda actividad llevará insita de una manera u otra una referencia a los otros. Así, utilizar un utensilio o planear el itinerario de las asuntos que realizaré mañana, son actividades que hacen referencia mediata a otras personas. Esto es, el otro no se me presenta como Otro, en su alteridad, sino a través del mundo anónimo del *Se* (*das Man*).⁴ Los otros también son *Dasein*, y en ese sentido yo existo coexistiendo, y coexisto siendo con otros. Coexistir significa no poder existir sino "con" otro. Antes de encontrarme con el otro ya soy con él; por ello para Heidegger el problema del otro no es, en realidad, ningún problema. Lo que interesa indicar aquí es que todo este esbozo se encuentra sustentado en la estructura ontológica del *Dasein* como *mismidad* (*Jemeinigkeit*), y por ende la existencia como coexistencia es un modo deficiente, no auténtico de existir. Es común oír, como buen consejo, "sé tú mismo"; algo parecido nos quiere decir Heidegger, o al menos eso nos dicen al respecto algunos de sus comentaristas como Martin Buber y Emmanuel Levinas.⁵

La existencia auténtica en Heidegger, como ya ha señalado Jean Paul Sartre (1990: 261ss), parece realizarse a costa de los demás. La coexistencia designa una estructura ontológica y no ética, y las críticas tanto de Buber como de Levinas y Sartre apuntan a esta deficiencia, pues para ellos la

cuestión del Otro debe por principio plantearse en términos éticos. Gadamer no comparte los resultados de la ontología fundamental de Heidegger a este respecto; de ahí su necesidad de radicalizar la ontología hermenéutica hacia la cuestión del lenguaje en la última parte de *Verdad y método*. La introducción de la dimensión lingüística en la problemática hermenéutica gadameriana trata de responder, entre otras cosas, al planteamiento de Heidegger sobre el *status* ontológico de la relación dialógica, buscando reformular la dimensión interpersonal desde un punto de vista que tome en cuenta la alteridad del otro.

DIÁLOGO Y LENGUAJE

El principio que rige la cuestión del diálogo en Gadamer es la famosa *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*). Para aclarar mi tesis me permito retomar algunas cuestiones relacionadas con el tema. La primera se refiere al vínculo efectivo que establece Gadamer entre el prejuicio, la autoridad y la tradición. Ya hemos hecho referencia al tema de los prejuicios. La cuestión de la autoridad y su relación con la tradición puede expresarse de manera sintética en los siguientes términos: para Gadamer la lucha de la Ilustración contra los prejuicios iba dirigida hacia la legitimación de la autoridad, la cual era rechazada como injustificada a la luz de la razón, por ser en esencia resultado de la violencia; sin embargo, Gadamer conside-

ra que la autoridad también consiste en el reconocimiento y aceptación del otro como mejor para mandar y por ello la autoridad puede reposar en un acto de la libertad y de la razón (Gadamer, 1991: 347-348). A Gadamer le interesa una forma especial de autoridad: la tradición. Ésta posee una autoridad anónima consolidada por medio de las costumbres que determinan nuestro ser histórico a través de la conformación de prejuicios. Aquí creo encontrar el verdadero círculo hermenéutico gadameriano: prejuicio-autoridad-tradición-prejuicio. Esto me lleva a la segunda cuestión: la conciencia histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Gadamer señala en diversas ocasiones a lo largo de *Verdad y método* que la conciencia histórica se encuentra vinculada con la tesis de la radical finitud de la existencia humana. "La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto del suyo propio" (Gadamer, 1991: 377). La conciencia histórica recurre a la fusión de horizontes en su necesidad de saberse limitada; una conciencia absoluta no conoce alteridad histórica pues sólo hay un horizonte: el propio. De esta manera se genera un vínculo entre comprensión, fusión de horizontes, conciencia histórica y diálogo, pues es precisamente la estructura dialéctica de este último lo que permite a Gadamer sostener el carácter lingüístico de la hermenéutica. La tradición, más que un objeto del pasado, es el interlocutor de un diálogo entre dos horizontes históricos.

La dialéctica pregunta-respuesta⁶ es uno de los modelos, junto con el dialógico del Yo-Tú, preferidos por Gadamer para representar la estructura formal de su hermenéutica. Así, la tradición, la fusión de horizontes, la comprensión y la interpretación son posibles a través del lenguaje. Por ello sostendrá Gadamer que "la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica" (Gadamer, 1991: 529). Y siguiendo en esto a Humboldt, Gadamer verá en el lenguaje la mediación entre el hombre y el mundo, es decir, la existencia del mundo está constituida lingüísticamente. La hermenéutica comprendida como lenguaje apunta ya a la primacía del diálogo y la recuperación de la coexistencia humana que en Heidegger quedaba oscuramente planteada.

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje (Gadamer, 1992: 152).

El lenguaje es, pues, por un lado, la mediación entre el yo y el mundo; y por otro, el acceso a los demás. Gadamer radicaliza el planteamiento heideggeriano del *ser-con*, de la coexistencia

mediatizándolo con el lenguaje, pero al parecer, sigue manteniéndose en el fondo un planteamiento cognoscitivo y ontológico: si en Heidegger el otro se nos presentaba como ya siempre a nuestro lado como *Mitsein*, la reformulación gadameriana de la ontología fundamental en términos hermenéuticos privilegia la vía lingüística arraigada en una concepción del Otro como ya situado, de principio, en el horizonte ontológico del mundo. Para Gadamer el aspecto dialógico del lenguaje y de la hermenéutica supone una confluencia entre los dos interlocutores, es decir, el ámbito del discurso se da en un espacio homogéneo. Este ser es histórico —somos cada uno de nosotros— inmerso en una serie de prejuicios que conforman una tradición, ¿puede acceder al ámbito de la alteridad sin reducir por medio de una fusión de horizontes el Otro a lo Mismo? ¿No será que el diálogo lleva implícitamente un grado de violencia e imposición hacia los demás? ¿El consenso dialógico de la hermenéutica tomará en cuenta que más allá del puro diálogo hay mecanismos de poder que lo distorsionan? El lenguaje como medio de acceder al Otro puede ser deformado de manera intencional para alcanzar acuerdos aparentes; ello se llama, como recuerda Jürgen Habermas,⁷ obcecación. Esta violencia del lenguaje, olvidada aparentemente por Gadamer, es retomada por Levinas en una propuesta ética que tiene como base la experiencia originaria de la alteridad y la disimetría.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

No pretendo en modo alguno exponer aquí la filosofía de Levinas; solamente deseo tratar algunos temas de su pensamiento que nos ayuden a situar nuestro problema. Para ello creo pertinente considerar algunas ideas mencionadas arriba sobre el concepto de hermenéutica en Gadamer; ahí indicábamos que éste acepta la tesis heideggeriana de comprender la investigación hermenéutica en el sentido originario del $\epsilon\rho\eta\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon\nu$ como aspecto fundamental del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, es decir, el lenguaje es el medio por el cual "nos hacemos" de mundo; el lenguaje nos permite tener experiencia de las cosas como dotadas de sentido, o en palabras de Heidegger: el lenguaje muestra el ser del ente. "Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, un aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu" (Gadamer, 1991: 568-569). Gadamer extrapolará esta función de la hermenéutica al grado de asignarle un carácter ético a través de la noción aristotélica de *praxis*.

Dejando de lado los amplios análisis que hace Gadamer sobre este punto en *Verdad y método*, quisiera simplemente retener lo siguiente: la ética, desde el punto de vista gadameriano, es un proceso fundado en una comprensión ontológica del ser humano: "La hermenéutica puede designar una capacidad

natural del hombre, es decir, la capacidad de un contacto comprensivo con los hombres" (Gadamer, 1981: 64). Así, "Toda nuestra vida cultural es un testimonio de la herencia ontológica más antigua de nuestro pensamiento, de la filosofía griega" (Gadamer, 1981: 71). Frente a la ontología griega, Levinas opondrá un pensamiento que, sin ser griego, hable en sus términos y, sin embargo, "nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente o un lugar (demasiado acogedores de los dioses), hacia una *respiración*, hacia una palabra profética que ha soplado ya no solamente antes de Platón, no solamente antes de los presocráticos, sino más acá de todo origen griego" (Derrida, 1989: 112).

Una cuestión que debemos tener presente para comprender la postura ética levinasiana es diferenciar entre el aspecto *formal* y el *contenido* de la misma. La estructura formal está dada por la fenomenología y el contenido por el pensamiento judío. Tal vez una referencia a Paul Ricoeur pueda aclarar un poco el asunto:

Nuestra filosofía es oriunda de Grecia. Su intención y su pretensión a la universalidad están localizadas. El filósofo no habla nunca como un ente apátrida, sin lugar en el mundo, sino que habla desde el fondo de su memoria griega, de donde estalla la pregunta: ¿qué es el ser? (...) Con esto no se quiere decir que se excluya por principio ninguna cultura, sino que dentro de este campo, orientado

Hermenéutica y alteridad

por la cuestión de origen griego, se producen relaciones de proximidad y de distanciamiento, que derivan inevitablemente de la estructura de nuestra memoria y herencia cultural. De ahí esa afinidad privilegiada entre las culturas helénica y judía. Estas dos culturas, que no tendrían nada de excepcional para un espectador apátrida, constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica. Y, concretando aún más, diremos que el encuentro, la confluencia del manantial judío con la corriente helénica, marca el punto de intersección fundamental y básico de nuestra cultura (Ricoeur, 1969: 258).

Sin embargo para Levinas, más que un encuentro entre lo judío y lo helénico, la ontología griega ocultó la originalidad del pensamiento judío, y en este sentido el lenguaje filosófico de Levinas busca mostrar la irreducibilidad de uno y otro modos de pensar por medio del *tropo* ético del profetismo bíblico.

Tanto Heidegger como Gadamer concuerdan en que el estrato fundamental de la existencia es la ontología como discurso sobre el ser de las cosas. El *Dasein* es a partir del ser, y los entes son a la luz del *Lichtung*.⁸ La alteridad en la historia de la filosofía en Occidente fue entendida como un despliegue in-



Llovió oro cuando nació Palas en Rodas y cuando el Sol se unió con Venus

terno del fundamento ontológico.⁹ El ser se coloca como otro (¿no es el caso de la conciencia histórica gadameriana?), pero solamente es una *escisión de sí*.¹⁰ Para Levinas esta ontología es *violencia*: pensamiento totalizador es violencia totalitaria en donde acontece un sometimiento del ente (ser singular) por el ser (determinación universal). "La filosofía occidental ha sido muy a menudo una *ontología*: una reducción del Otro al Mismo" (Levinas, 1977: 67). La violencia es el no-reconocimiento del Otro, su negación y subsecuente alienación en la comprensión ontológica al determinarlo como *Mitsein* u horizonte. En contraposición con esta immanencia característica de la ontología, Levinas piensa que el Otro es, en tanto trascendencia real, *deseo (desir) metafísico*:

El Otro metafísicamente deseado no es "otro" como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este "yo", este "otro". De estas realidades, puedo nutrirme y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente* Otro, hacia lo *absolutamente* Otro (Levinas, 1977: 57).

El deseo por el Otro es algo que no puedo satisfacer dentro de marcos cognitivos u ontológicos. El Otro no es *Mitsein*, pues la coexistencia implica

antes que una relación ética, una relación de saber y poder. Como señala acertadamente Derrida, la noción levinasiana de *deseo* es totalmente antihegeliana:

(El deseo levinasiano) no designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser "conciencia de sí", "cierta de sí" (*Fenomenología del espíritu y Enciclopedia*). El deseo es por el contrario, para Levinas, *el respeto y el conocimiento del Otro como Otro*, momento ético-metafísico que la conciencia *debe* prohibirse trasgredir (Derrida, 1989: 126).

Necesidad y deseo serían los conceptos que en el fondo separan a Hegel de Levinas.

La intencionalidad del *ego* que toma al mundo como correlato de sus *cogitaciones (cogitatum)*, así como la necesidad puramente afectiva no logran aprehender el deseo metafísico ya que no logran rebasar la violencia conceptual de la ontología.¹¹ El deseo metafísico cobra en Levinas tintes teológicos y escatológicos al hablar del Otro como huella (*trace*) de Dios (Guibal, 1980). Sin embargo, podemos retomar la propuesta del Otro en un sentido positivo, como trascendencia (Levinas, 1977: 59). La trascendencia indica para Levinas la irreducibilidad de los términos de una relación; así, la idea de infinito, que Levinas toma de Descartes, cumple la función de evitar la totalización del Otro en la comprensión del Yo. El Otro debe mantener

siempre un margen de alteridad con respecto a la totalidad; ello posibilita el hecho de la trascendencia.

El Otro metafísico es Otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia a lo Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo de lo Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo porque al limitar al Mismo, el Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera sería, en el interior del sistema, todavía lo Mismo (Levinas, 1977: 62).

Levinas no acepta contacto alguno entre el Otro y lo Mismo (Yo), entre la metafísica y la ontología, pues su simple relación involucraría ya una posible reducción de los términos, de ahí el carácter absoluto de la alteridad. ¿Cómo podemos, entonces, relacionarnos con el Otro sin caer en tematizaciones? Dicha relación se establece a partir del *lenguaje*. El discurso como lenguaje es, *originariamente*, relación ética (Feron, 1977). "La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con el Otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la *interpelación*" (Levinas, 1977: 92-93). La relación dialógica en Levinas no es, como en Gadamer, la *conversación* que supone un diálogo *entre iguales*, sino la *interpelación* que implica una disíme-

tría originaria entre un Yo y un Otro (no un Tú).

Se entiende a la metafísica como lo que está "más allá" de la totalidad ontológica en el sentido de *exterioridad*. Levinas designa *metafísica* a la relación con el Otro, porque es una relación allende de la ontología:

La fórmula platónica del Bien situado más allá del ser (*επεκειντα της ουσιας*) es la indicación más general que guía mis investigaciones. Ello significa que el movimiento que conduce a un ente (*existant*) hacia el Bien no es una trascendencia por la cual el ente se eleva a una existencia superior, sino a una salida (*sortie*) del ser y de las categorías que lo describen (Levinas, 1980: 9).

La síntesis del Otro en el Mismo, propio de la ontología, implica que en la comprensión de las cosas opera ya una *violencia originaria* que subyace la estructura de la precomprensión.¹² Para Heidegger, como ya indicamos, el existir auténtico implica una negación del Otro en tanto alteridad, pues tal concepción se sustenta en una ontología de la neutralidad ética que comprende al ente, incluyendo a los otros *Dasein*, desde el horizonte del ser. El conocimiento del ente apunta a una comprensión previa de su ser, y "afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciar-se sobre la esencia de la filosofía" (Levinas, 1977: 69).

En la relación ontológica se establece una subordinación que es violencia,

puesto que en la aprehensión del ser de lo ente (relación de conocimiento) hay alguien y no algo (relación ética), es decir, la relación ontológica domina por medio de una relación neutral, de conocimiento, a un ente que tiene el carácter de ser un Otro que Yo. "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con el Otro como tal, sino la reducción del Otro al Mismo" (Levinas, 1977: 69). De ahí que Levinas afirme que la ontología, como filosofía del poder que no cuestiona el *status* de la pre-comprensión, sea una filosofía de la injusticia (Levinas, 1977: 69).¹³ En contra de Heidegger, Levinas sostiene que la relación con el Otro domina la comprensión del ser: "Ese 'decir al Otro', esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente, precede a toda ontología. Es la relación última del ser. *La ontología supone la metafísica*" (Levinas, 1977: 71). El Otro, en tanto que interpela, no conversa, cuestiona de manera crítica la neutralidad de la ontología y "a este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro se llama ética" (Levinas, 1977: 67).

ROSTRO Y LENGUAJE

La fenomenología, como ciencia de los fenómenos, da cuenta de lo que aparece (*φαίνομενον*), de lo que se muestra en cuanto tal.¹⁴ Para Levinas el rostro (*visage*) no es reductible a los esquemas

de tematización y comprensión propios de la fenomenología y la ontología, pues el rostro no designa un "aparecer" al cual pueda yo atribuir un conocimiento. La fenomenología describe lo que aparece en el horizonte ontológico del mundo pero el rostro no "aparece" propiamente; "Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada *ético*" (Levinas, 1991: 79). El rostro "desborda", es excedencia, que rompe con la objetivación y la comprensión ontológicas. "Yo no veo sólo los ojos de otro, veo también que me mira", nos dirá Max Scheler. El encuentro con el Otro es un *cara-a-cara* que no está dominado por la visión del conocer ontológico, sino mediatizado por el lenguaje. La experiencia del Otro, a través de su rostro, acontece no por un "ver", como en la ontología, sino por un "escuchar" su voz interpelante que clama justicia: la trascendencia es rostro y "su revelación es la palabra" (Levinas, 1977: 207).

El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro, o metafísica, funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipsiedad de "yo", de ente particular único y autóctono, sale de sí (Levinas, 1977: 63).

Levinas hablará del rostro como significación sin contexto (Levinas, 1991:

80-81), es decir, el rostro no puede convertirse en un contenido que el pensamiento abarcaría. El Otro como rostro me cuestiona, me habla y yo respondo, de manera que el discurso entre él y yo rompe mi "mismidad". "El rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia" (Levinas, 1974: 59). Rostro y discurso se encuentran estrechamente unidos.

La relación que establecemos con el Otro no apunta a un monólogo entre iguales, sino a un verdadero *diálogo* con alguien distinto a mí, pues si somos iguales ¿qué podemos hablar? "El lenguaje sólo puede hablarse si el interlocutor es el comienzo del discurso, si permanece, en consecuencia, más allá del sistema, si no está en el mismo plano que yo. El interlocutor no es un tú, es un *Usted*" (Levinas, 1977: 124).¹⁵ De aquí se desprende una crítica a las filosofías dialógicas del "Yo-Tú" de Martín Buber y Gabriel Marcel. En este orden de cosas apunta un estudioso de Buber: "La filosofía de Emmanuel Levinas tematizará, de manera rigurosa y profunda, la intuición dialógica, presentándola como discurso estrictamente racional. No en vano es Levinas el discípulo de Martín Buber que mejor desarrolla, a nuestro juicio, lo positivo de la aportación buberiana, tras someterla a una crítica esclarecedora" (Sánchez Meca, 1984: 66). Y efectivamente, para Levinas el *tuteo* de Buber es ya una relación recíproca (Buber, 1994: 8), relación no original pues el "Yo-

Tú" "no permite explicar (tan sólo como aberración, caída o enfermedad) una vía distinta de la amistad" (Levinas, 1977: 92). Buber, sin embargo, es uno de los primeros filósofos que antepuso a la relación del objetivismo intelectualista una relación dialógica como fuente original de sentido. Si como dice Levinas que en Buber y en Marcel encontramos una relación más originaria que la del objetivismo intelectualista, a saber, una relación dialógica que permite atisbar en cierto modo la superación de la ontología, no por ello logran librarse de errores; el más grave es que no pudieron pensar la relación del "Yo-Tú" en términos de verdadera alteridad:

Rompemos, desde ahora, en la descripción del Reencuentro o de la Relación, como Buber la llama, con una ontología del objeto y de la substancia, en la que caen Buber y Marcel al caracterizar la relación Yo-Tú en términos de *ser*. "Tutearse" es un *modo de ser*: la co-presencia, la co-existencia. Al seguir la letra de sus textos, el ser es la referencia permanente y última del sentido (Levinas, 1978: 495).

El "Yo-Tú" de Buber es familiaridad, en cambio en la relación con el Otro, el lenguaje es interpelación que rompe con el círculo de lo ya conocido y pone a los términos en un cara-a-cara. Desde el Otro el encuentro es tensión. Por ello el Otro no puede, en primera instancia ser abarcado en una relación amistosa o familiar y, sin embargo, me obliga al diálogo. "El *dectr* es el hecho de que ante

el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El *deict* es una manera de saludar al Otro, pero saludar al Otro es ya responder por él" (Levinas, 1991: 83).

El rostro al hablarme se "revela", como dice Levinas, en su desnudez. Me invita a recibirlo o a rechazarlo, esto es, el rostro del Otro es el único que nos puede invitar a matar y sin embargo también por él cobra sentido el "no matarás" (Levinas, 1977: 212). En su desnudez, su vulnerabilidad, el rostro del Otro clama justicia; es una relación en la que se me *exige* que me responsabilice por él. Ahora no es mi ser a quien tomo a cargo, como sostenía Heidegger, sino al Otro. Éste no hiere mi libertad sino que la llama a la responsabilidad; "realizarme" es creer que estoy solo, pero ahí está el Otro: "Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarme una imagen, sino en ponerme como responsable" (Levinas, 1977: 216).¹⁶

En contra de Buber, Marcel y las éticas de corte kantiano, Levinas afirma que la relación interpersonal es por origen asimétrica. La autonomía del sujeto ético es cuestionada por el Otro y la libertad, en contra de su idea tradicional, sólo es posible a través de la responsabilidad. La relación con el Otro no puede, en suma, ser descrita en un lenguaje neutral como el ontológico, es necesario el *tropo gético* del lenguaje heterónimo, del mandato, de la obligación. Se necesita de un lenguaje que no gire en torno al ser, al *λογος*, un lenguaje "más allá de la esencia" que apunte

al Bien, siguiendo la metáfora platónica; pues a la ontología le precede la ética: "La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (Levinas, 1977: 308).

CONCLUSIONES

La estructura de la precomprensión, que demanda el previo conocimiento del ser del ente antes de preguntarse por el ente mismo, implicaría una violencia conceptual originaria. Sin embargo, ¿es la comprensión, tal y como la entienden Heidegger y Gadamer, la única relación posible con el ente?

Excepto en el caso de los otros. Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto" (Levinas, 1993: 17).

La relación con el otro difiere de la relación cognitiva que tenemos con los objetos; la comprensión no basta para acceder a él, existe un margen de alteridad irreducible a mi saber. El lenguaje será el *medium* para establecer una relación ética con el otro, y en este punto es donde quizá coincidan la fenomenología de la alteridad de Levinas y la hermenéutica filosófica de Gadamer, pues para ambos, aunque en distinta medi-

da, ética y lenguaje están íntimamente vinculados; el problema del lenguaje como esencialmente ético se elabora en ambos pensadores como una crítica radical a la concepción clásica del sujeto como ser autónomo, soberano y constituyente. El lenguaje expresaría la capacidad del sujeto para establecer una relación no violenta con el otro.

En nuestra relación con el otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿No es su papel de *interpelado* donde se cumple la *independencia del otro*? 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 (Levinas, 1993: 18).

Una situación ética es aquella en donde la primacía del yo, del sujeto autónomo, se ve cuestionada por la interpelación del otro. La ética es, pues, crítica: "La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología" (Levinas, 1977: 67). La relación con los demás no es coexistencia (Heidegger), ni empatía (Husserl), es algo mucho más originario que el lenguaje nos permite alcanzar: es diálogo. El lenguaje, y en este punto

la hermenéutica y la ética se encuentran estrechamente vinculadas, es la estructura misma de la alteridad. Si la ética debe excluir la posibilidad de una relación violenta con el otro, entonces existe una similitud interna entre ésta, el lenguaje y la razón. "Y si la religión coincide con la vida espiritual, se debe a que es esencialmente ética [...] El hecho banal de la conversación libre del orden de la violencia es la maravilla de las maravillas" (Levinas, 1995: 19).

NOTAS

- ¹ Gracias a la edición de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, podemos conocer la importancia que tuvieron en su formación filosófica las lecturas de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Algunos estudiosos han insistido, no sin razón, en el talante aristotélico de los planteamientos de *Ser y tiempo*, y Gadamer era consciente de ello. Véase al respecto: Gadamer (1983: 118); Heidegger (1992). Dentro de los escritos de Heidegger sobre Aristóteles destaca el de 1985, en donde ya se plantea el problema de la comprensión como estructura ontológica del *Dasein* desde la perspectiva aristotélica de la *praxis*. Sobre la cuestión véase Kistel (1993: 227-275) y Volpi (1988).
- ² "Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger" (Gadamer, 1991: 330).
- ³ Evito el término *intersubjetividad* por su fuerte carga ontológica y epistemológica que no expresa la frase *encuentro con el otro*, ésta designa la relación no cognitiva ni ontológica sino ética implícada en la relación interpersonal desde la perspectiva levinasiana.

- 4 Con esta expresión Heidegger se refiere a la impersonalidad de frases como "se dice", "se piensa", etcétera.
- 5 Así por ejemplo, nos dice Buber: "Ciertamente el hombre de Heidegger se halla remitido a ser-en-el-mundo y a la vida comprensiva y solícita con los otros; pero en todo lo esencial de la existencia, siempre que la existencia se hace esencial, está solo. En Heidegger la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser 'uno mismo' (...) En el mundo de Heidegger no existe semejante 'tú', un 'tú' verdadero que habla de ser a ser, con toda el alma. A los hombres con los que no se tiene más relación que la mera sollicitud, no se les habla realmente de tú" Buber (1983: 110-111).
- 6 "Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar 'conversación'" Gadamer (1991: 467).
- 7 "La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del *plexo* de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la incomprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban *obcecación* cuando en la apariencia de un estar de acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el malentendido y el automalentendido" (Habermas, 1993: 302).
- 8 "Para Heidegger, la comprensión reposa en última instancia sobre la apertura del ser. Así es como Heidegger describe, en su estructura más formal, las articulaciones de la visión en las que la relación del sujeto y el objeto se encuentra subordinada a la relación del objeto con la luz, una luz que no es objeto. La inteligencia del ente consiste, entonces, en ir más allá del ente, precisamente hasta lo abierto, y percibirlo en el horizonte del ser. Es decir, que la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal" (Levinas, 1993: 16-17).
- 9 Por obvias razones no podemos estudiar aquí el tema, pero me gustaría remitir al excelente libro de Laim Entralgo (1961); este gran pensador español realiza una reconstrucción histórica del problema del Otro en la filosofía occidental desde los griegos hasta el movimiento existencialista. Es una pena que el texto no estudie la obra de Levinas.
- 10 Sobre esta concepción ontológica del ser como unidad originaria puede consultarse Hegel (1980: 58, 120).
- 11 En Levinas (1963: 18), nuestro autor indica su deuda con el filósofo francés Éric Weil respecto al concepto de *violencia* que éste desarrolla en su obra *Logique de la philosophie* (1951).
- 12 "Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre él mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece" (Levinas, 1977: 60).
- 13 "La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general, aun si se opone a la pasión técnica, salida del ser oculto por el ente, permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía" (Levinas, 1977: 70).
- 14 "Fenomenología" quiere, pues decir: ἀποφαινεῖσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido de la disciplina a

Hermenéutica y alteridad

- que se da el nombre de 'fenomenología' (Heidegger, 1988: 45).
- 15 "El lenguaje no puede englobar al Otro, el Otro cuyo concepto estamos utilizando en este momento no es invocado como concepto sino como persona (...) Aquel a quien hablo subsiste tras el concepto que le comunico. *Lo que caracteriza al habla es la ausencia de un plano común, la trascendencia*" (Levinas, 1993: 46).
- 16 "La responsabilidad para con el Otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. 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'; viene de lo no-originario por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia" (Levinas, 1987: 54).

BIBLIOGRAFÍA

- Buber, Martin
 1983 *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1994 *Yo y Tú*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques
 1989 *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Feron, Etienne
 1977 "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 82, núm. 1, pp. 64-87.
- Feuerbach, Ludwig
 1976 *Principios de la filosofía del futuro*, Labor, Barcelona.
- Gadamer, Hans-George
 1981 *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona.
 1983 *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen.
 1991 *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.
 1992 *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
- Guibal, Francis
 1980 *Et combien de dieux nouveaux. 2: Emmanuel Levinas. Le visage d'autrui et la trace de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Habermas, Jürgen
 1993 *La lógica de las ciencias sociales*, REI, México.
- Hegel, G.W.F.
 1980 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México.
- Heidegger, Martin
 1985 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, tomo 61, Vittorio Klostermann, Francfort del Main.
 1986 *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1987 *De camino al habla*, Serbal, Barcelona.
 1988 *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1992 *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, TER, Mauvezin.
- Kant, Immanuel
 1985 "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kisiel, Theodore
 1993 *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Lain Entralgo, Pedro
 1961 *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid.
- Levinas, Emmanuel
 1974 *Humanismo del Otro hombre*, Siglo XXI, México.
 1977 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
 1978 "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie", en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 126, pp. 492-511.
 1980 *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
 1987 *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
 1991 *Ética e infinito*, Visor, Madrid.

Pedro Enrique García Rutz

- 1993 *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia.
- 1995 *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, Paris.
- Ricoeur, Paul
- 1969 *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
- 1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris.
- Sánchez Meca, David
- 1984 *Martin Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona.
- Sartre, Jean Paul
- 1990 *El ser y la nada*, Alianza Universidad/Losada, México.
- Schnädelbach, Herbert
- 1980 *La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Barcelona.
- 1991 *Filosofía en Alemania. 1831-1933*, Cátedra, Madrid.
- Volpi, Franco
- 1988 "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en F. Volpi (et al.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Weil, Éric
- 1951 *Logique de la philosophie*, J. Vrin, Paris.