

Límites del planteo del problema de la mismidad y alteridad en la hermenéutica frente a la crítica de Cornelius Castoriadis

Roldán, David A. (UBA - UM - ISEDET - FIET)

La hermenéutica y el reconocimiento de la alteridad del otro en las tradiciones instituidas

La hermenéutica filosófica está asociada a los nombres de Heidegger, Bultmann, Ricoeur, Gadamer y Vattimo (entre otros). En varios de ellos la metodología fenomenológica llegó a ser distintiva en el trabajo de explicitación de las operaciones que realiza la conciencia para dar sentido a los fenómenos (*Sinngebung*). Es por tal motivo que la obra de Lévinas tiene familiaridad con la hermenéutica. Es más, habida cuenta de la importancia que Ricoeur otorga a Lévinas (en el decisivo capítulo X de *Sí mismo como otro* (1996), y en varios lugares de su obra), consideramos que es posible establecer, de un lado, las posiciones de Ricoeur y Lévinas como representantes de la hermenéutica, y del otro a Castoriadis.

El problema de la existencia del mundo externo es típicamente moderno. Descartes había quedado encerrado en un solipsismo en la segunda Meditación Metafísica, para salir de dicho encierro por la prueba de la existencia de Dios. Husserl ensayó posteriormente una salida alternativa del solipsismo, ya no por la vía de una prueba de la existencia de Dios, sino por la “transferencia analogizante” que realiza mi conciencia al advertir el cuerpo del otro e inferir que en su interior también dice “yo pienso”. La interpretación de la Vta. *Meditación Cartesiana* (de Husserl) constituye en sí una divisoria de aguas entre Ricoeur y Lévinas.

Ricoeur considera que Husserl logra dar con la intersubjetividad como red de mónadas que dicen “yo pienso”, como si la empresa de Husserl constituyera, en sí misma, una crítica superadora de la apercepción trascendental kantiana. Si para Kant era suficiente que el “yo pienso” debiera poder acompañar todas mis representaciones, Husserl daría con el hecho de que estamos insertos en un mundo intersubjetivo, y que el movernos en dicha red constituye ya una salida del solipsismo. Dice Ricoeur:

Una conciencia solitaria es una especie de error respecto de lo que siempre hemos comprendido como una naturaleza común a todos, pero también con respecto a lo que siempre hemos comprendido como lo que es común a todos los hombres: que hay otros sujetos delante de mí, capaces de entrar en una relación recíproca de sujeto a sujeto y no sólo en la relación asimétrica de sujeto a objeto, del sujeto único que yo sería a los objetos que serían el resto de las cosas. (...) Así, la regla según la cual ningún análisis constitutivo es posible sin el hilo conductor del objeto no vale solo para la *Dingkonstitution*, sino para la constitución del otro (Ricoeur, 2000, p. 266).

Con esta interpretación de un Husserl que conduce a la intersubjetividad es que Ricoeur cree liberarse de un “Husserl idealista”, incapaz de acoger la alteridad del otro. Y es precisamente la hermenéutica la que permitió, dice Ricoeur, entender la relación con el otro en términos de una *Auslegung*, de una exégesis de sus manifestaciones

(culturales, tradicionales, textos, etc.). Es allí que Ricoeur vincula el amor al otro con la interpretación de las tradiciones y con las mediaciones culturales. Como dice al final de su análisis del *socius* y el prójimo, el amor al prójimo puede darse a través de las instituciones que fundamos para procurar su bienestar (Ricoeur, 1986).

En Lévinas la cuestión es diferente. Crítica a la apercepción trascendental de Kant, porque ésta parte de la representación como una unidad dada e incondicionada que condiciona. Es el arquetipo de las relaciones entre el Mismo y el Otro en la cual el Mismo permanece inalterable (Lévinas, 1997, pp. 144-145). Pero al criticar la “representación” en cuanto tal, Lévinas termina cuestionando a Husserl también, porque la estructura de la relación noesis-nóema está pensada a la medida de una relación en la que el polo subjetivo permanece inalterado en la relación con el nóema (Lévinas, 1997, pp. 144-145).

Lévinas crítica a Husserl (1997) por “disimular” que en cada una de las etapas que van describiendo la constitución del cuerpo del otro como “cuerpo viviente” se toma como constitución originaria a la esfera primordial que corresponde a “Lo Mismo”, pero disimula el hecho clave de que la llamada del Otro es tan originaria como aquella (Lévinas, 1997, p. 90). Para Lévinas, si la ética tiene algún sentido, el otro debe ser co-originario en la constitución de mi propia identidad personal en una relación asimétrica: el otro me llama desde la altura.

Y como es sabido, Lévinas cuestiona a Heidegger como representante de la “filosofía de la opresión”, “el paganismo”, una filosofía que remite el sentido a la relación impersonal con el ser, subordina la relación con el Otro a la relación con el ser, una “filosofía de la guerra” (Lévinas, 1997, p. 70). Frente a ella, Lévinas reivindica las tradiciones religiosas, en particular el judaísmo¹. Mientras que la filosofía no puede consolar, la función del consuelo es enteramente religiosa (Lévinas, 2001, p. 139 ss). No obstante, se esfuerza por mostrar un acceso a Dios que no sea “otro modo de ser” sino “otro modo *que* ser” (Lévinas, 1995).

En relación al problema del yo y Dios (en analogía con la tercera Meditación de Descartes), para el lituano es como si hubiera “más realidad” en “el otro que me constituye” que en mí mismo. Disputa así el primado del yo, de la libertad, la autonomía y la acción —propios del discurso de la “razón occidental”— por la pasividad, el primado del otro sobre el yo, la sujeción al otro según la metáfora del “rehén del otro” hasta la sustitución, la heteronomía. Según Lévinas, esta intuición del primado del otro y la heteronomía nos viene dada por la religión, y en particular por el judaísmo y la Torá (la cual está inscrita en el rostro del prójimo como “no matarás”). Así, llega a criticar a Bloch por “no leer la Biblia en hebreo”, y por estar “demasiado de acuerdo” con la filosofía que surge en Grecia (Lévinas, 2001, p. 59). Esa filosofía es portadora de una búsqueda de “universalidad” que implica la “evidencia” y la “guerra”, suspende la ética y niega la alteridad del otro. Lévinas llega a decir que Sócrates desprecia la opinión del prójimo (Lévinas, 1997, p. 50). La violencia al otro sería resultado de la crítica de las tradiciones religiosas en el sentido de pretender, por el uso de la razón, trasponer la trascendencia divina. El proyecto de Lévinas no consiste simplemente en volver a la trascendencia metafísica de los dioses, sino al modo de revelarse del Dios hebreo en el rostro del otro que reclama justicia. Frente a la ruptura de la filosofía griega con las tradiciones religiosas, Lévinas reclama (de un modo novedoso) un retorno a la

¹ El problema del olvido del ser por Dios (onto-teología según Heidegger) es para Lévinas el problema inverso, olvidar a Dios detrás del ser (en otras palabras, en la onto-teología sale perdiendo Dios en lugar del ser, según Lévinas) (Lévinas, 1999, pp. 143-154).

interpretación de la tradición religiosa como portadora de un mensaje de paz y justicia que superaría la violencia concomitante a la “razón occidental”.

Finalmente, otra diferencia importante con respecto a Ricoeur es que mientras que éste destaca la importancia del diálogo y la escritura, Lévinas cuestiona la escritura, como “palabra muerta” que ha caído de la boca del hablante, y llega a cuestionar incluso al diálogo en tanto que “reciprocidad” —el otro no es meramente un “tú” sino un “Usted” (Lévinas, 1997, p. 124)—.

1. Los griegos y la captación trágica del mundo

Castoriadis parte de la inexistencia de una escritura sagrada griega, aunque los textos de Homero puedan haber cumplido un rol análogo en algunos aspectos. Si bien configuraban profundamente a la cultura griega, la diferencia está en el carácter sagrado de los textos, que implican la realidad de los hechos relatados (esto sería la esencia del mito como narración de un evento originario (Croatto, 1994)). Si bien una aplastante cantidad de ciudadanos griegos creía en la realidad de los eventos relatados por Homero, la diferencia está, según Castoriadis, en el proceso de secularización iniciado (Jenófanes) y además en el espíritu y las significaciones de esos textos. Por ejemplo, en el pasaje de los Cíclopes en *La Odisea* se los describe como seres monstruosos e inhumanos porque no tenían ni leyes ni asambleas deliberativas sobre las leyes. Lo que un niño griego bebía, junto a la leche materna, era que aquellos que no tienen leyes ni espacios para discutir esas leyes, no son humanos (Castoriadis, 2007, pp. 105-106).

Por supuesto que, desde la hermenéutica, se podrá objetar a Castoriadis que una relación análoga entre los textos sagrados y la ciudadanía se da en los mismos términos en las sociedades modernas secularizadas (Bultmann & Jaspers, 1968; Bultmann, 1998, 2001; Ricoeur, 2003)). Pero esto justamente refuerza la tesis de Castoriadis; la puesta en cuestión del mito, la revuelta a aceptarlo de manera acrítica, es algo que los griegos ya hicieron hace siglos; de hecho, Dodds habla de una “ilustración” en la Grecia del siglo IV aC (1997, pp. 180-181).

En una tesis que no podemos desarrollar ahora, Castoriadis afirma que la religión homérica es “condición para la democracia”. Es condición porque la captación griega del mundo entiende que el abismo es un “total sinsentido”. Que la *adikia* es existir, por lo tanto, todos los existentes deberán pagar por esa *hybris* que es la propia existencia. Homero y Anaximandro coinciden aquí. Esto quiere decir que como no hay ningún sentido garantizado, no hay un sentido ontológico ni a la historia ni al ser, el hombre debe investir la ontología dotándola de sentido. Eso es la institución de la sociedad. Esto es la política como auto-institución. Aunque los griegos tenían dioses y oráculos, jamás recurrirían a ellos para saldar la pregunta filosófica y política fundamental: qué es la justicia y por qué esta o aquellas leyes son justas (no hay un Moisés presentando la ley divina) (Castoriadis, 2007, p. 67).

Antes de los filósofos, el *demos* hace filosofía en acto (Castoriadis, 2007, pp. 333, 339), en la deliberación de la ley y la búsqueda imparcial de la verdad (Castoriadis, 2007, p. 71).

Para los griegos, los hombres tienen por seguro que van a morir, y que la otra vida, en caso de existir, es infinitamente inferior a esta. Aquiles y Sócrates eligen la muerte. La *Moirai* (¿Su destino? ¿Su porción?) por excelencia del ser humano es la muerte. Todos, hombres y dioses, están sujetos a la *Moirai* y no hay ni súplica ni discusión posible. No hay consuelo, como diría Lévinas. Es más, Castoriadis afirma que

aquello que dioses y hombres comparten (esto de estar sometido a la Moira) sitúa al hombre en un lugar clave: ningún héroe homérico podría decir lo que dice la Biblia: “Dios mío, no soy digno de ti, soy un gusano, etc., etc.” (Castoriadis, 2007, pp. 134, 167).

¿En qué sentido la propuesta de Castoriadis podría responder ante el problema de la alteridad? Pues bien, Castoriadis sostiene la tesis de que la imparcialidad y la búsqueda de universalidad propiciada por los griegos fue justamente un avance en esa dirección:

El “nacimiento” de la imparcialidad es un momento esencial, fundador: el valor igual de todos los hombres es como la primera cereza de la cesta, de donde vienen enganchadas todas las demás, filosofía, democracia, historia, etnografía, auto-cuestionamiento de las instituciones políticas de la sociedad, etcétera. En cuanto los demás valen tanto como nosotros, queremos conocerlos, conocer sus instituciones, sus dioses, queremos compararlos con los nuestros; se engrana así un movimiento reflexivo que se refiere a nuestras propias instituciones, para relativizarlas, criticarlas, acaso cambiarlas... (...) citemos a Heródoto, quien comienza sus *Historias* con esta frase: “Voy a contar las hazañas de los griegos y de los bárbaros”. Griegos y bárbaros, pues, están puestos en el mismo plano, puesto que las hazañas son “idénticas” en valor tanto en un campo como en el otro. Y la palabra bárbaro en sí, como ustedes saben, es puramente descriptiva, designa simplemente a aquellos que no hablan griego; no hay, al menos al principio, ninguna connotación peyorativa (Castoriadis, 2007, pp. 141-142, cf. 2001, p. 39).

Los griegos reconocen explícitamente la admiración por los egipcios y por otras culturas, y sienten curiosidad por conocerlas y compararlas con las suyas propias. Es el énfasis en la “parcialidad” y no la “imparcialidad” la que se relaciona con lo extraño en términos de violencia o supresión.

Finalmente, unas palabras en torno a la cuestión de la diferencia y la alteridad en Castoriadis. Como hemos dicho, la alteridad radical no está en la relación con el otro, sino entre todas las significaciones sociales instituidas, la sociedad misma como institución humana, sobre el *apeiron*, el abismo o “lo sin fondo”, alteridad radical para con cualquier imaginario social instituido. Pero esto tiene dos consecuencias importantes para nosotros. En primer lugar, lo histórico-social permite salir de las aporías de la filosofía de la conciencia, que quedó atrapada en el vaivén entre el polo subjetivo y el polo objetivo:

(...) con la simple polarización o separación entre sujeto y objeto, la filosofía ha ignorado lo *social-histórico*, tanto como ámbito propio y modo de ser como fundamento y médium, *de jure y de facto*, de todo pensamiento. Puede verse esto en la manera en que la filosofía, de Platón a Heidegger, ha estructurado su terreno. Lo ha hecho postulando una dupla

polar: el sujeto o ego por un lado (*pshyché, animus*), conciencia trascendental, ego, *Dasein* (...); por otro, el objeto o mundo (cosmos, creación, naturaleza, trascendencia, *Welt y/o Ser*). Lo que así permanece oculto jamás tematizado, jamás comprendido en su propio peso y carácter filosóficos —como condición, médium, fuente de formas y activo coautor de todo proceso de pensamiento—, es lo social-histórico, que siempre, de facto y de jure a la vez, es co-sujeto y co-objeto del pensamiento. (...) la subjetividad misma es una creación social-histórica (Castoriadis, 2008, p. 174).

El recibimiento del otro inscripto en las tradiciones religiosas que deberían interpretarse una y otra vez, como fuente de sentido según la hermenéutica, son a su vez la plasmación de lo social-histórico como auto-institución humana, frente a la alteridad radical del sin-sentido.

La diferencia debe ser distinguida de la alteridad. Los números difieren entre sí, las figuras geométricas difieren entre sí. Las creaciones humanas, los *eidós* que vienen al mundo como creación humana, no difieren entre sí sino que son “otros” entre sí. Las obras literarias, la democracia, las creaciones humanas, son creadas, en cierto modo, *ex nihilo* por la actividad humana porque no pueden ser “derivadas” de lo histórico-social. Lo que existe condiciona, es condición de la emergencia de nuevos *eidós*, de nuevas creaciones, pero no las “determina”. En el caso de la alteridad siempre hay un otro porque todo *alter* es en relación a otro sin poder hacer abstracción, “no podemos pensar la pura alteridad como tal (...) La alteridad es siempre la alteridad de algo relativamente a otra cosa” (Castoriadis, 2008, p. 194). Sentimos la alteridad en el enamoramiento, en los súbitos cambios de humor, en la experiencia de leer una novela y después *otra*, etc. Jugando con *Ser y tiempo* de Heidegger o *El tiempo y el otro* de Lévinas, dice Castoriadis: “Como emergencia de la alteridad —de lo que no puede ser producido o deducido de lo que está allí— el ser es creación; creación de sí mismo y creación del tiempo como tiempo de la alteridad y el ser” (Castoriadis, 2008, p. 195).

2. La política como creación de sentido

Debemos dar sentido al mundo porque no lo tiene (Castoriadis, 2008, p. 188). Quizá sea de utilidad comparar la captación que los griegos tenían del mundo, contraponiéndola a una de sus mayores alternativas rivales, la concepción hegeliana de la historia:

En la única lectura del sistema [de Hegel] que, desde mi punto de vista, es digna, la historia *es sentido*, la historia es *logos*, la historia es un momento de autorrealización del Espíritu. Pero —creo que para algunos esto es evidente desde hace mucho tiempo— estas expresiones son absurdas: la historia no tiene más sentido o no es más sentido que el campo gravitacional no pesa catorce kilos. Es el campo gravitacional donde algo puede pesar catorce kilos. Asimismo, la historia es el campo en y por el cual el sentido emerge, es creado por los humanos. Y es absurdo, lingüísticamente absurdo, tratar de encontrar un sentido

al campo en y por el cual emerge el sentido (Castoriadis, 2006, p. 109).

El *demos* griego implica una puesta en cuestión de la sociedad instituida, y allí surge la actitud filosófica básica, la crítica de su propio imaginario social instituido, el inicio de la interrogación sin fin. Para Castoriadis mito y lógos se oponen tanto como tradición y cuestionamiento de la tradición. Precisamente, como dice, la tradición significa que la cuestión de la *legitimidad* de la tradición no será planteada. Vattimo, en las *antípodas*, ha dicho que tenemos que “amar la tradición” (Vattimo & Caputo, 2010, p. 69).

Otra diferencia entre la capación griega del mundo y las tradiciones religiosas (que perviven en el modo en que la hermenéutica piensa el trabajo de interpretación de textos y del “mundo como un texto”, en el caso de Ricoeur), es la centralidad de la creación humana:

(...) hay una cuestión que está prohibida para él [el exégeta judío, cristiano o musulmán] debido a la naturaleza misma de su trabajo y de su intención, una cuestión que no puede y no debe plantearse: la pregunta por el origen último del sentido. El texto interpretado se presenta como fuente de sentido, garantía de que con él las cosas se terminan porque detrás de los escribas del texto, detrás de los profetas, de los evangelistas y de los apóstoles se encuentra la fuente de todo sentido vuelto palabra. Por lo tanto, hay aquí un límite radical que distingue un trabajo de interpretación, por más rico, sutil y audaz que éste sea, como el de las tradiciones judaica —con el Talmud y la Cábala— y cristiana, de este proyecto de comprensión a la vez radical y práctico en el que queremos penetrar [los griegos]. (Castoriadis, 2007, p. 64)

Por más sutil y refinada que sea la exégesis de los textos sagrados, en tanto que veneración de tradiciones y en tanto que “desvelamiento” o “descubrimiento” del sentido profundo de los textos (algo vinculado a Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Lévinas y Vattimo²), la diferencia consiste en que dicho sentido nunca se plantea, radicalmente, como creación humana, sino que “ya estaba allí”.

Para Castoriadis el hermeneuta no es filósofo. Para un filósofo *debe* haber una historia crítica de la filosofía. Si dicha historia no es crítica, él no es filósofo; sólo es historiador, intérprete o hermeneuta (Castoriadis, 2008, p. 153).³

² Desde otra perspectiva, es decir, más nietzscheana que hermenéutica en sentido estricto, Foucault se opuso a esa “dimensión de profundidad” que la hermenéutica moderna buscaba, al presuponer “algo original” que interpretar, sin advertir que ya todo es interpretación, que no hay, por así decir, un *interpretandum* que no sea ya en sí mismo *interpretans*, (Foucault, 1967).

³ El problema es que la hermenéutica presupone un “sentido originario” en el ser o en la “vida”: “Si la vida no es originariamente significativa, la comprensión resulta para siempre imposible”, (Ricoeur, 1975, p. 9)

Referencias

- Bultmann, R. (1998). *Nuevo Testamento y mitología. El elemento mitológico en el mensaje del Nuevo Testamento y el problema de su reinterpretación*. (A. Bonnano, Trad.). Buenos Aires: Almagesto.
- Bultmann, R. (2001). *Teología del Nuevo Testamento*. (V. Martínez de Lopera, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Bultmann, R., & Jaspers, K. (1968). *Jesús - La desmitologización del Nuevo Testamento*. (P. Simón, Trad.). Buenos Aires: Sur.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. (J. Algasi, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. (S. Garzonio, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Castoriadis, C. (2007). *Lo que hace a Grecia. 1 De Homero a Heráclito (Seminarios 1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. (R. Páez, Trad.). Buenos Aires: Terramar ediciones.
- Croatto, J. S. (1994). *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires: Docencia.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. (M. Araujo, Trad.). Madrid: Alianza Editorial [orig. 1951].
- Foucault, M. (1967). *Nietzsche, Freud, Marx. Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, 6, 183-200.
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas*. (M. Prezas, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Lévinas, E. (1995). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (A. Pintor Ramos, Trad.). Salamanca: Sígueme [orig. 1974].
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (D. E. Gillot, Trad.). Salamanca: Sígueme [orig. 1961].
- Lévinas, E. (1999). *Dios, la muerte y el tiempo*. (M. L. Rodríguez Tapia, Trad.). Madrid: Altaya [orig. 1976].
- Lévinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*. (G. González R.-Arnaiz & J. M. Ayuso Díaz, Trads.). Madrid: Caparrós Editores [orig. 1982].
- Ricoeur, P. (1975). Existencia y hermenéutica (1965). *En Hermenéutica y estructuralismo* (pp. 7-30). Buenos Aires: Megápolis - La Aurora.
- Ricoeur, P. (1986). El socius y el prójimo. En N. Corona, R. García, & M. Prelooker (Trads.), *Política, sociedad e historicidad* (pp. 33-44). Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. (A. Neira Calvo, Trad.). Madrid - México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. México DF: Fondo de Cultura Económica [orig. 1986].
- Ricoeur, P. (2003). Prefacio a Bultmann. En A. Falcón (Trad.), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (pp. 343-359). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [orig. 1969].
- Vattimo, G., & Caputo, J. (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós.