

Una aproximación a la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje

La torsión ética de la hermenéutica: Análisis de la hermenéutica levinasiana de la Escritura (2ª parte)

Ricardo Bentancur

SITUACIÓN Y EXPECTATIVA

El propósito fundamental de los dos artículos publicados en esta revista es reflexionar respecto de la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje. En la primera parte de este trabajo seguimos el camino fenomenológico levinasiano que nos condujo a través de la idea de Infinito a la idea de Gloria, que será la clave hermenéutica que nos permitirá elucidar la idea de interpretación infinita que subyace en la fenomenología levinasiana del lenguaje. En esta parte analizaremos la fenomenología del lenguaje de Lévinas, con el objetivo de extraer los criterios hermenéuticos mediante los cuales interpretar la Escritura a partir del modo en que Dios da testimonio de sí en los fenómenos. Es decir, buscamos que sea la forma que asume el testimonio de Dios, tan brillantemente rastreado por Lévinas, quien determine los criterios fundamentales a partir de los cuales sea posible una interpretación de la Escritura que permanezca fiel al

testimonio. Como ya lo dijimos, permanecer fiel al testimonio significa que los criterios hermenéuticos con los cuales se aborda la Escritura no pueden violar el modo —la trascendencia, la apelación infinita y la asignación de la responsabilidad— en que Dios se testimonia en los fenómenos, pues la Escritura da testimonio de Dios, del mismo modo en que Dios se testimonia en el orden fenoménico, y específicamente en la relación ética.

Por otra parte, si el testimonio de Dios, como veremos, es una apelación, la respuesta a ella requiere interpretarla. Y para que la apelación de Dios, que ha de ser infinita como Dios mismo, no se esclerotice en un dicho determinado y finito, se requiere también reinterpretar constantemente la propia respuesta. Por ello, la relación entre Dios y el hombre acontece como una relación hermenéutica. Y acontece en el ámbito propio de toda relación hermenéutica, es decir, en el lenguaje.

LA FENOMENOLOGÍA LEVINASIANA DEL LENGUAJE

La anfibología de lo Dicho

En su obra capital (1977a), Lévinas se introduce en la cuestión del lenguaje, analizando el proceso por

Ricardo Bentancur es Licenciado en Teología por el Colegio Adventista del Plata y por la Pontificia Universidad Católica Santa María de Buenos Aires, y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es doctorando en la Facultad de Teología de la Universidad Católica.

el cual éste deviene Dicho. El término Dicho refiere la articulación del ser en un significado que lo determina como tal ser, es decir, lo determina como ente. En tanto tal, el ámbito de lo Dicho es el ámbito de la ontología, pues precisamente la ontología es la que se ocupa de determinar el ser del ente, su significado en tanto que ente. Pero lo Dicho mienta no sólo el significado de un ente, sino el proceso por el cual el ser deviene ese ente y recibe un significado determinado.

Por lo tanto, para un análisis fenomenológico, entender cómo acontece y se gesta lo Dicho, equivale a describir el proceso por el cual el ser se despliega y aparece como un ente determinado con una determinada significación; esto es, equivale a mostrar el modo en que el ser deviene fenómeno.

De ello precisamente se ocupa Lévinas en su anfibología del ser y del ente. Esta anfibología no pretende ser una teoría acerca de la constitución del sentido del ser —lo que iría en contra del método fenomenológico—, sino la descripción de la correlación entre el movimiento intencional del sujeto hacia aquella exterioridad a la cual la conciencia apunta, y la aparición de esa exterioridad como ente. En otros términos, la anfibología del ser y del ente es una descripción de la fenomenalización del fenómeno.

Ahora bien, la anfibología del ser y del ente no es diferente de la anfibología de lo Dicho. Lévinas no separa el lenguaje del acontecimiento del ser. El lenguaje como Dicho, donde tiene lugar la identificación del ente como ente, no sería la traducción a un sistema de significantes exterior a la cosa misma de una percepción en la que el ser de la cosa acontece con independencia del lenguaje. Un esquema tal, que nada tiene de fenomenológico, y sí mucho de teoría, introduce demasiados supuestos; y, ante todo, un supuesto sentido en sí de la cosa que subsiste con independencia de su expresión. Contra una concepción de esta naturaleza, Lévinas se atiene al dato fenomenológico de que el ser se manifiesta por sí mismo lingüísticamente. “La exposición del ser (su manifestación), la esencia como esencia, el ente como ente se dicen” (Lévinas, 1977a, p. 87). Y detrás de esa manifestación lingüística no es necesario suponer ningún ser ni sentido en sí. “No hay

esencia ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos” (p. 90).

El lenguaje, pues, es el ámbito del acontecer del ser, y el ser es comprendido por Lévinas heideggerianamente como el despliegue mismo del tiempo. El modo último de acontecer del ser es el tiempo. Por ello, el ser acontece como verbo, porque la verbalización del ser muestra que todo darse del ser es darse temporalizándose. Pero el ser se da en el ente. El modo en que acontece temporalmente el ente es la manifestación de la temporalización del ser en el ente. Y esa manifestación resuena en el lenguaje. El verbo ser dice justamente la fluencia del tiempo; en la verbalidad, en el carácter predicativo del lenguaje, el ser muestra la temporalidad como su sentido, esto es, como aquel trasfondo en el que el ser se despliega y que es supuesto por toda posterior nominalización identificatoria del ser en un ente.

En lo Dicho, pues, ha de vibrar la esencial temporalidad del ser. De allí que lo Dicho y el lenguaje no se reduzcan a la identificación nominal de un ente como tal ente, aunque tal identificación también pertenezca al ámbito de lo Dicho, sino que en su esencial dimensión verbal y predicativa, el lenguaje, lo Dicho, mienta también el transcurso mismo de esos entes, su darse como acontecimiento temporal. De allí que en la verbalidad de lo Dicho resuene no sólo el ente, sino la esencia, el ser (acontecer temporal en un determinado modo) del ente.

Por lo tanto, lo Dicho abarca los dos términos de la diferencia ontológica, y es de por sí, anfibológico. Como verbo, mienta la fluencia temporal del ser; y como sistema de nombres que articulan un significado, identifica la sensación que fluye temporalmente como ente a través de un nombre que la designa y que determina su sentido. Es decir, tanto la fluencia temporal de la esencia (y de las sensaciones por medio de las cuales el ser me afecta), cuanto su identificación como ente, son inseparables del *logos*, de lo Dicho, en su verbalidad y en su nominalidad.

La diferencia ontológica no existe “antes” de lo Dicho, sino que se produce en lo Dicho, en cuanto lo Dicho cumple la doble función de nombrar el ente y

de hacer resonar el proceso del ser en el ente por medio de la verbalidad del lenguaje.

Tratemos de analizar un poco más detenidamente las dos funciones del lenguaje apuntadas. En su función de nominación y de identificación, el lenguaje constituye el ente, constituyendo su identidad. ¿Cómo lo hace? Donándole un sentido.

Haciéndolo, el lenguaje identifica a esto “en tanto que” esto. El “en tanto que” ya no es una experiencia sensible, sino algo Dicho, algo que acaece y se experimenta como ser-dicho. En tanto donación de sentido que determina un ente designado con un nombre, lo Dicho es entendimiento del ser, y esa es, precisamente, su primera función.

En su otra función, de verbalización, el lenguaje muestra el fluir temporal de la esencia (ser), en el momento mismo en que esa esencia se fenomenaliza como ente. En efecto, el ser, antes de ser identificado como ente, se distingue de la mera nada, del vacío absoluto y de la absoluta indiferenciación en la que nada acontece¹, por su fluir temporal, por su estar siempre en camino de devenir ente. La verbalidad de lo Dicho trasunta el ir aconteciendo temporal (el fenomenalizarse) en un ente de la energía de la esencia. La designación nominal, operada por la mediación del entendimiento, supone como trasfondo suyo una síntesis temporal —la famosa síntesis dinámica husserliana de retención, impresión y protención— en cuyo marco acontece la sensación de esto en tanto que esto. Tal síntesis, que es la temporalidad misma del ser adviniendo a la fenomenalidad, resuena en la verbalidad del lenguaje, pero ya y necesariamente en el momento en que el advenir de la esencia a la fenomenalidad se identifica con un nombre y es ente. Por ello, en el lenguaje como Dicho, el ser resuena, se expresa, pero nunca es Dicho e identificado como ser, pues en cuanto lo es ya no es ser, sino ente.

La segunda función de lo Dicho es, pues, una función de resonancia. En lo Dicho resuena el ser como temporalidad que deviene al acontecer. Lo Dicho es, entonces, resonancia y entendimiento. Resonancia que resuena para ser entendida. Esta doble función o anfibología es la estructura última del lenguaje como

Dicho (cf. Lévinas, 1977a, p. 94). Este juego anfibológico agota la esencia.

¿Qué significa que la esencia se agota en su estructura anfibológica? Pues bien, que la esencia, el fluir temporal en el cual lo que se da se va dando de un determinado modo, y con un determinado sentido, si bien no es ente, se agota en el proceso por el cual deviene ente. No hay una significación de la esencia independientemente de su fenomenalización en ente. Para Lévinas preguntar por el significado del ser independientemente del ente, por el ser como ser, y no como entidad del ente, es un sinsentido. El ser no es otra cosa que devenir ente. Y dado que el ser llega a ser ente por obra de lo Dicho, el ser es inescindible del logos. Ser y logos son lo Mismo.

Hay, en el fondo, una triple unidad anfibológica en el plano cronológico, ontológico y lógico. En el **cronológico**, porque el tiempo, sentido de la esencia, fluye, y ese fluir es sincronizado a partir del ahora por la conciencia. El tiempo es transcurso y sincronización. En el **ontológico**, porque el ser es el acontecer en el tiempo de lo dado (acontecer que padecemos como sensación), y entendimiento de ese acontecer como ente. Y en el **lógico**, porque quien obra la recuperación del fluir de la conciencia y del acontecer del ser, es lo Dicho. Lo Dicho es anfibológico por excelencia, porque en su verbalidad resuena el fluir y el acontecer, pero en el momento en que se sincronizan y se identifican como ente fenomenal con un nombre. En conclusión, la esencia no es algo diferente de lo Dicho. Lo Dicho no se agrega a la esencia para designarla. El lenguaje y lo Dicho no pueden concebirse como un código arbitrario y sistemático de significantes que duplican entes mediante la nominalidad del discurso.

El lenguaje también es esto, por cierto, pero sólo de modo secundario y derivado. Lo Dicho es tanto el significado del ser como aquello que lleva el ser al significado y a la entidad. Y en lo Dicho no sólo habita el ser, en tanto identificado como ente, con un significado determinado, sino también, repetimos, en la verbalidad de lo Dicho, en tanto proposición predicativa, resuena el ser como acontecer temporal. En la verbalidad del lenguaje desaparece la substancialidad de los entes, disuelta en modos de acontecer.

Ahora bien, si lo Dicho abarca ambos términos de la diferencia ontológica, tanto el ser como el ente, ¿implica ello que en la esfera de lo Dicho se agote la significación del ser? O, mejor, ¿significa toda significancia del modo en que significa el ser en lo Dicho? ¿Es posible acaso una significación que signifique de otro modo que ser? Lévinas halla esta significación en la noción de Decir.

Decir y proximidad

La diferencia ontológica no da cuenta de toda la significancia.

A partir de la anfibología del ser y del ente en lo Dicho, será necesario remontarse al Decir que significa antes de la esencia, antes de la identificación y al margen de esta anfibología, enunciando y tematizando lo Dicho, pero refiriendo su significado al otro, al prójimo, mediante una significación que hay que distinguir de las que tienen las palabras en lo Dicho. (p. 97)

¿Cuál es ese Decir que significa antes de la esencia? Pues bien, tal Decir está dado por el hecho de que todo Dicho, por el cual yo llevo la esencia al fenómeno, es siempre y desde ya, un Dicho dirigido al otro, al prójimo. Y lo es porque acontece en la proximidad resultante de la exposición al otro, constitutiva de la subjetividad.

En tanto expuesto, el otro es mi prójimo. Y como la proximidad es constitutiva de mi subjetividad, todo Dicho está referido al otro, es, quéralo o no, una respuesta a esa proximidad del otro, cuya mera proximidad me interpela; y una respuesta por la cual yo soy responsable. Todo Dicho significa en la proximidad, y la proximidad significa mi ineludible responsabilidad ante el rostro del otro al que estoy expuesto.

Que soy responsable ante el rostro significa a su vez que él, exponiendo su exposición, manifestándose, me requiere, y todo Dicho mío es una respuesta a esa requisitoria. Esa respuesta dice o confiesa la responsabilidad originaria, que no es otra que haber padecido la requisitoria del otro que me constituye como responsable de responder a ella.

En su función de nominación y de identificación, el lenguaje constituye el ente, constituyendo su identidad. ¿Cómo lo hace? Donándole un sentido.

Ahora bien, la respuesta no puede traducir el padecimiento originario. Un Dicho es ya significado nominal y no una afección, es ya una interpretación de mi situación de proximidad. En lo Dicho no hay proximidad; sin embargo, en lo Dicho pervive el Decir como aquel ámbito de significancia original (proximidad) en el cual lo Dicho acontece. Por ello, puede decir Lévinas que en el caso del Decir “se trata de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cual-

quier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y que se podría llamar humanidad” (p. 97). El Decir no es lo que le decimos al otro, sino el hecho de que nuestro Dicho **está referido al otro**, porque ese decir al otro delata la proximidad y responsabilidad originarias padecidas por la subjetividad. El Decir es, entonces, una significación no crono-onto-lógica, como lo es lo Dicho, sino una significancia ética. El Decir no es ni la resonancia de una energía que resuena en el momento de su sincronización ni la articulación de lo sincronizado en un nombre. El Decir se delata en el “hecho” de que cada Dicho de la subjetividad esté referido al otro, confesando así la subjetividad que ha sido interpelada por la exposición del otro y que debe responder a esa exposición.

El Decir es una significación ética prelingüística, pero siempre deviniendo al lenguaje y siendo origen del lenguaje en tanto éste es expresión. El Decir es, pues, ético, significa la concreta proximidad ética del otro.

Empero, y según nuestra propia interpretación de Lévinas, no debe reducirse la proximidad a la concreta proximidad humana del otro hombre. De un texto también estoy próximo, porque un texto también me interpela. Todo Dicho acerca de un texto es una interpretación de la apelación de ese texto y testimonia la proximidad del texto. El Decir del texto sigue vigente en la interpretación como aquello de cuya apelación nace la interpretación. Este esquema será central en la

interpretación levinasiana de los Textos Sagrados. Ninguna interpretación puede reclamar que sus Dichos traducen el Decir originario del texto, porque este Decir no es ningún Dicho, sino la capacidad de hacernos padecer una apelación; dicho de otra manera, su Decir es su proximidad.

Ahora bien, el texto es Texto Sagrado, cuando esa apelación es infinita, es decir, nos concierne de infinitas maneras, dice y nos apela inagotablemente. Su proximidad nos hace padecer infinitas apelaciones; y cada Dicho a él referido, cada interpretación, por la estructura identificante nominal del Dicho, sólo puede asir en el texto un cierto y determinado significado, una cierta y determinada apelación producida por la proximidad del texto. De ahí que cada interpretación limitada a un Dicho traicione la infinitud del Decir, pero de ahí también la legitimidad en principio de cada interpretación, puesto que surge como interpretación, porque el Decir del texto clama por ella.

Ahora bien, si el texto, al ser sagrado e interpelar infinitamente, requiere una interpretación infinita, entonces todo dogmatismo es una irresponsabilidad respecto del texto. Porque soy responsable de no contradecir en mi respuesta el Decir de quien apela, el texto. Si la apelación es infinita, una interpretación finita declarada definitiva, es, respecto del texto y su Decir, irresponsable. Una interpretación tal viola la regla hermenéutica esencial, a saber, que la interpretación, en tanto es respuesta a una apelación, no puede contradecir la apelación. Puede traducir el Decir de la apelación en diversos Dichos, e incluso necesariamente esos Dichos —en el caso de la Escritura— no agotarán aquello a lo que apela el texto; puede, además, confesar la impotencia de traducir el Decir del texto en sus Dichos; lo que no puede es afirmar que el texto dice menos de lo que dice.

Expresado en términos hermenéuticos: toda interpretación de un texto es legítima cuando no cierra o clausura el potencial significativo, la significancia, el Decir del texto que le dio origen. Más sencillo: una interpretación es ilegítima cuando fuerza a decir al texto menos de lo que dice y no lo deja seguir diciendo. Según nuestro modo de analizar la fenomenología levi-

nasiana del lenguaje, la fenomenología del Decir y de lo Dicho, ésta es la conclusión que se desprende para todo análisis hermenéutico de los textos, particularmente de aquel texto en el que Dios se revela: la Biblia.

LA REVELACIÓN: LOS CRITERIOS HERMENÉUTICOS

Antes de determinar los criterios propios de la hermenéutica en la que desemboca la filosofía levinasiana, fue necesario transitar el camino fenomenológico que nos condujo a la idea de Infinito, y de ella a la idea de Gloria de la illeidad, que expresa la estructura enfática de la responsabilidad por el Otro. Y precisamente, esa cualidad enfática de la Gloria (ese renovarse y acrecentarse del Infinito con su propio paso, que se expresa en la responsabilidad infinita hacia el Otro, en una relación ética que apela infinitamente), será la que nos permita analogar el carácter infinito de la interpretación del texto bíblico. Porque el carácter infinito de la interpretación de las Sagradas Escrituras surge de la apelación o solicitud de sentido que en ellas habita.

Dijimos que la relación ética se juega en la secuencia apelación-respuesta, se juega, pues, en el ámbito del lenguaje, y como tal guarda una estructura hermenéutica. En efecto, la apelación a la responsabilidad, en cuanto supone una respuesta que comprenda esa apelación de un determinado modo, requiere ser interpretada. Mas para que la interpretación no desvirtúe la apelación y la responsabilidad que el Otro reclama no quede reducida a un compromiso del Mismo con su propia interpretación de esa responsabilidad (es decir, para que la relación con el otro en tanto Otro no quede disuelta), es necesario que el yo reinterprete el Dicho en el que interpretó el Decir apelante del otro a partir de la reexposición de ese Dicho al Decir del prójimo. Del mismo modo, si Dios se revela en la Escritura, esa apelación requiere interpretación, y, para que la apelación (el Decir) de Dios, que ha de ser infinita como Dios mismo, no sea reducida a un Dicho determinado y finito (a una determinada interpretación), es menester también reinterpretar renovadamente la propia interpretación de la apelación de Dios desde la Escritura.

En síntesis, los dos modos en que Dios apela al hombre: desde el rostro del otro y desde la Escritura, exigen interpretación y reinterpretación, exigen, pues, una hermenéutica de la revelación, o, en otros términos, un análisis del paso del Decir de la revelación a lo Dicho de la interpretación y de lo Dicho nuevamente al Decir. De allí que la elucidación de la relación hermenéutica entre Dios y el hombre requirió una analítica del lenguaje, y de la dinámica existente entre sus dos nociones fundamentales: Decir y Dicho.

Ahora bien, con lo expuesto estamos en condiciones de avanzar hacia la elucidación de los criterios hermenéuticos a los que conlleva la filosofía levinasiana. Estos criterios serán abordados desde una triple perspectiva: Primeramente es necesario determinar cómo significa la Escritura de modo infinito, inspirado (en el análisis precedente hemos dicho que la Biblia significa de modo infinito, ahora diremos **cómo** significa), revelándose en ella el paso de lo Infinito o Dios. En segundo lugar, hay que determinar la relación entre el modo en que apela la Escritura y el modo en que debe desplegarse la interpretación a ella referida. Finalmente, es necesario determinar el vínculo entre el modo en que lo Infinito se revela en la Escritura y el modo en que se revela lo Infinito en la relación ética; vínculo que, como veremos, resulta de una torsión ética de la interpretación, que por su propia dinámica se convierte en responsabilidad.

El análisis de la revelación será el hilo conductor que nos permita deslindar los criterios hermenéuticos fundamentales que presiden la interpretación de la Sagrada Escritura y analizar la torsión ética de la hermenéutica. Siguiendo a Lévinas, la revelación se verá desde la perspectiva de su estructura, unidad y contenido.

La estructura de la revelación y el criterio de inspiración

¿A qué llamamos revelación? Este es el punto esencial del cual debe partir toda indagación de la hermenéutica de la relación con Dios, pues tal hermenéu-

El Decir no es lo que le decimos al otro, sino el hecho de que nuestro Dicho está referido al otro...

tica no es sino un análisis de los criterios a partir de los cuales se podrá interpretar la revelación, esto es, el modo en que se da Dios al hombre. Por lo pronto, la revelación se presenta como una relación extraordinaria: religa el mundo que habitamos —el orden del ser y de la finitud— con lo que trasciende ese mundo —la infinitud de Dios— ¿Cómo puede ser pensable la revelación?

¿Cómo comprender el hecho de que lo exterior al mundo, lo que no puede encerrarse en ningún Dicho que contenga la determinación finita de un algo en tanto que algo, conmueva y afecte al espíritu humano, hecho a la medida del mundo y de su finitud, y cuyo nombre es razón?

Para el tratamiento de esta cuestión primordial, Lévinas se dedica a exponer la estructura significativa propia de la revelación en el judaísmo. La revelación de Dios para el judaísmo equivale a la revelación de la Ley, la *Thorá*.² La *Thorá* en sentido estricto (el Pentateuco) es un texto escrito en un idioma determinado, el hebreo, a través del cual Dios se da o muestra como tal al hombre. En tanto es texto, la *Thorá* requiere ser interpretada. La misteriosa ambigüedad de la sintaxis hebrea, en la que los términos se yuxtaponen en lugar de coordinarse o subordinarse, la polisemia de sus vocablos, todo ello fuerza a la búsqueda de un sentido que vaya más allá del no siempre accesible sentido obvio. El propio texto hebraico dificulta al pensamiento para decidir acerca de la significación de un versículo dado y, mucho más, del conjunto de un libro de la *Thorá*. Pues bien, la distinción entre sentido obvio y sentido por descifrar y la búsqueda de este sentido oculto y profundo, que estaría contenido en el sentido obvio y en la letra a través de la cual Dios se revela, es lo que distingue a la exégesis judía de la Escritura.³ Exégesis llamada *midrach*, término que podríamos traducir por interrogación o indagación, y que hace referencia a la actitud que por parte del hombre se corresponde a esta sollicitación de sentido constante e inacabable que proviene del texto. En la relación entre un texto, que por su propia letra (es decir, por la semántica de sus

términos, la estructura de su sintaxis, la diversidad de sus géneros y la multiplicidad de relaciones entre sus versículos) solicita constantemente que se despliegan sus sentidos, sin que ese despliegue agote jamás el sentido del texto, y la exégesis infinita de esa solicitud infinita, acaece la estructura o modo en que la revelación infinita significa en lo finito sin desmentir su infinitud. Analicemos en detalle esta relación solicitud-exégesis en la que se juega la estructura de la revelación.

Que el texto bíblico solicita infinitamente sentido, alude a la circunstancia de que la significación de los enunciados del texto exceden el querer decir de sus significantes. Su poder decir (que es propiamente el Decir del texto) supera su querer decir, de modo tal que cada enunciado contiene más de lo que contiene. La exégesis justamente estaría destinada a liberar la significancia inagotable encerrada en el conjunto de términos y en los signos que conforman la literatura del texto, a desdejar los Dichos para hallar en ellos todo el potencial de su Decir. Así concebida, la exégesis, cuyo modelo es la hermenéutica rabínica, desarrolla un nuevo paradigma de la estructura de la significación. Según este modelo exegético, el correlato significado-significante no es la única forma de la significancia. Para la exégesis rabínica la significancia del significante en su inagotable multiplicidad, resulta del texto, pero también del espíritu de aquel que la solicita; es decir, es el abrirse del texto al movimiento de interpretación. Siendo así, la interpretación y el intérprete pertenecen al proceso de la significación, y, en cuanto el texto por interpretar es la Escritura, pertenecen a la historia de la revelación. Sin esta solicitud de sentido lo no-dicho inherente a la textura del enunciado quedaría sepultado bajo la literalidad del texto. Esta solicitud de sentido, que en última instancia proviene del texto mismo, es realizada por cada persona en su unicidad insustituible, en cuanto cada persona está atenta al conjunto de la Escritura y es susceptible de indagarla desde un respecto particular y puede arrancar a los signos un nuevo e insustituible sentido.

Empero, esto no equivale a identificar la exégesis con impresiones y reflejos subjetivos, sino a comprender la pluralidad de personas como una instancia ineludible de la significación, y la pluralidad de la sig-

nificación como justificada en el carácter inspirado de la Palabra. Es precisamente esta pluralidad de personas en su unicidad respectiva lo que permite, por medio del trabajo de interpretación, que la Palabra diga la infinita riqueza de su no-dicho. Es decir, es la exégesis quien permite que la revelación sea una revelación continua, quien hace que el texto viva por la vida de cada uno de aquellos que lo comprenden. Por ello puede Lévinas calificar al pueblo judío, para el cual la exégesis minuciosa de la *Thorá* constituye el ritual más alto, como el pueblo de la revelación continua.

Pues bien, para los principales intérpretes de esta revelación continua, esto es, para los doctores talmúdicos, no hay un solo versículo, un solo término siquiera del *AT*, que, leído a modo de revelación, no comporte un haz de sentidos en un principio insospechados. “Rabbi Aquiba interprétait jusqu’aux ornements des lettres du texte sacré, dit le Talmud” [“Rabbi Aquiba interpretaba hasta los ornamentos de las letras del texto sagrado, dice el Talmud”] (Lévinas, 1982, p. 162). Estos intérpretes insignes de la revelación judaica, precisamente porque se declaran esclavos de la letra, intentan arrancar a la letra todos los sentidos que ésta solicita o despierta. Decimos “precisamente porque”, justamente por el hecho de que quien quiere ser fiel a la letra, no puede mutilar la solicitud de sentido que de ella proviene, esto es, su inspiración. Podríamos caracterizar la inspiración como la facultad de la Escritura para contener otro sentido que subsiste bajo el sentido inmediato del querer-decir. Otro sentido que perfora el sentido inmediato y hace signo (significa) a un entendimiento que entiende más allá de lo que se deja entender obviamente. Se trata, pues, de una significación dirigida a una conciencia extremadamente despierta, es decir, a aquella conciencia capaz de escuchar esta otra voz que resuena en la primera, resguardando el mensaje de su vanalización en esta resonancia. Voz que viene, por así decir, desde detrás de la primera significación. Pues bien, una interpretación que se pretende fiel a la letra, no tiene derecho de ignorar esta inspiración del texto, es decir, de mutilar estas significaciones segundas que hacen signo desde detrás del significado literal. En otros términos -y dicho más simplemente- en cuanto la letra misma sigue solicitando

sentido, ser infiel a la letra es no escuchar su apelación y declarar clausurado el sentido.

Refiriendo la estructura de la revelación a esta secuencia de solici- tación infinita de sentido-exégesis o interrogación renovada, Lévinas, como vimos, hace al lector copartí- cipe de la revelación. Los hombres, en cuanto responden a esta invita- ción a la búsqueda, la pregunta y el desciframiento que provienen de la Escritura, también escriben la Escri- tura. Pero en cuanto ninguno de sus desciframientos le coarta a la Escritura la posibilidad de seguir significando, la Escritura no queda reducida a la identidad del intérprete y permanece exterior a él. Por el contrario, es ella, en tanto lenguaje inspirado, quien rompe el círculo de la identidad, cuya esencia es este poder trascendental de la subjetividad de reducir toda exterioridad a un objeto, es decir, a un ente de- terminado en su ser por el sujeto. La Escritura es algo dado a la conciencia (*jectum*), sin embargo, ninguno de los modos en los que la conciencia le sale al encuentro (*ob*) respondiendo a su propio llamado termina convir- tiendo la Palabra en un objeto que, como tal, sería fi- nito. Es esta estructura propia del lenguaje inspirado, la que solicita constantemente interpretación y reinter- pretación, el modo en que lo Infinito significa en lo finito, en la comprensión humana. Pero significa como Infinito, sin desmentir su exterioridad radical a toda comprensión y a todo el mundo, porque ninguna in- terpretación agota su soliciación. Por otra parte, este modo de significar propio de la revelación, es decir de la Escritura como lenguaje inspirado que requiere una exégesis renovada, es el testimonio de que aquello que ella refiere es lo Infinito, o Dios mismo, pues lo que me remite constantemente a él, sin permitirme que nin- guna manera de abordarlo lo contenga, es el modo pro- pio de significar de Dios en los fenómenos. Modo que, en la filosofía teórica levinasiana, se concreta en rela- ción ética y, en su filosofía hermenéutica, en la solici- tación infinita de sentido proveniente de la Escritura,

Expresado en términos hermenéuticos: toda interpretación de un texto es legítima cuando no cierra o clausura el potencial significativo, la significancia, el Decir del texto que le dio origen.

que, en última instancia, resultará, como veremos, también ética.

En síntesis, la estructura signifi- cativa de la Escritura, por la cual lo Infinito puede significar análoga- mente a la idea de lo Infinito en la relación ética, es decir, en lo finito, pero sin desmentir por ello su infi- nitud ni reducirse a un determinado Dicho, es la relación soliciación in- finita de sentido proveniente del len- guaje inspirado - exégesis infinita y renovada. De esta estructura se des- prende el primer y esencial criterio

hermenéutico para la interpretación de la Escritura, a saber, que ninguna interpretación la agota, es decir, que ninguna interpretación puede hacerle decir menos de lo que ella dice, y, que, por ende, y a modo de corola- rio de este primer criterio, cada interpretación de cada sujeto único es en principio posible y conforma la his- toria de la revelación. A este primer criterio lo podrí- mos llamar criterio de **inspiración**. Pero a este criterio lo acompaña una necesaria restricción: que cada nueva interpretación se refiera a la tradición, esto es, al con- junto de la historia de la revelación.

La unidad de la revelación y el criterio de diseminación

El segundo criterio hermenéutico que se despren- de de la hermenéutica levinasiana se refiere a la rela- ción de la interpretación de cada versículo al todo de la Escritura. Este criterio nos pone ante el problema de la unidad de la revelación.

El espíritu que guía la lectura judía de la Escri- tura, de la cual se nutre Lévinas para desarrollar su pro- pia hermenéutica, es el ingenuamente llamado literal. La literalidad radica en mantener cada texto particular en el contexto del todo. De esta “literalidad” surge la unidad de la interpretación que responde a una solici- tación de sentido también unitaria, en cuanto prove- niente del conjunto del texto. Ahora bien, quien ha ope- rado las relaciones literales dentro del texto es nuevamente la tradición. De allí que surja un segundo

y fundamental criterio para la hermenéutica de la Escritura, también sujeto a la restricción de la tradición. Podríamos enunciar este criterio en los siguientes términos: toda interpretación de un versículo va más allá del versículo y se refiere al todo del texto. En ese preciso sentido la interpretación es “literal”, pues remite la interpretación de un determinado pasaje a todo lo escrito, a la literalidad de la Escritura, y no a las intenciones subjetivas del intérprete. Es justamente en esa remisión del versículo a la totalidad de la Escritura en su literalidad, y al conjunto de las relaciones que cada versículo mantiene con los restantes, donde se descubre para el intérprete una nueva dimensión del sentido del versículo. Dicho de otro modo, una persona única descubre un sentido renovado de un versículo, no porque inserta en él sus opiniones arbitrarias, sino porque ella de un modo único pone a ese versículo en relación con el todo literal de la Escritura. Este segundo “criterio” que adjudica al contexto la capacidad de desplegar la verdadera significación de un término o de un pasaje, lo toma Lévinas, sin duda, del modo talmúdico de leer las Escrituras, y lo denomina, apelando a un término en boga en las escuelas de vanguardia: diseminación.

Este segundo criterio, que adjudica el despliegue de significado de un término o pasaje a sus relaciones con el conjunto del texto, determina, pues, al primero. En efecto, por ser la Escritura Decir y no Dicho, esto es, por ser lenguaje inspirado que solicita respuesta infinitamente (sentido) del intérprete, todo sentido descifrado por un sujeto forma parte de la revelación. Ahora bien, el respecto desde donde cada sujeto único indaga (*misdrach*) la Escritura, y responde así a la solici-tación de sentido de ella proveniente, es lo que determina la unicidad y la originalidad de su interpretación. Pero lo que constituye este respecto no es la subjetividad psicológica del sujeto, sino el modo en que el sujeto pone en relación cada versículo con el conjunto del texto. Y es desde esta puesta en relación de cada versículo con la unidad del texto de donde surgen las nuevas dimensiones del sentido. En el mejor de los ca-

La revelación de Dios para el judaísmo equivale a la revelación de la Ley, la *Thorá*.

sos el mundo del sujeto influirá sobre la relación que él establezca entre los versículos, pero la mediación de la literalidad es inevitable. En otros términos, el círculo hermenéutico entre el mundo existencial que determina la comprensión del texto y el texto que modifica el mundo existencial se halla mediado por el paso a través de la unidad textual,

esto es, por la contextualización de cada versículo en el todo del texto.

La articulación del primero y segundo criterio puede esclarecerse apelando a un bello ejemplo, que Lévinas toma del Rabbi Haïm de Volozine, el ejemplo de la brasa ardiente (Lévinas, 1982, p. 135, nota 7). El Rabbi enseñaba que las palabras de la Escritura son similares a brasas ardientes, porque la brasa, aparentemente apagada, y que tan sólo parece contener una chispa, se aviva en cuanto se sopla y se remueve entre las otras brasas. Y cuanto más se sopla y más se atiza, más se inflama hasta convertirse en fuego incandescente. Entonces es posible aprovecharse mejor de ella, alumbrándose con su luz y calentándose con el rescoldo del fuego. Para ello hay que estar próximo a la brasa encendida; sin embargo, no es posible asirla sin quemarse y hay que apagarla para tomarla. Lo mismo ocurre con el versículo y con cada término de la Escritura. En efecto, Rabbi Haïm de Volozine concluye que, a pesar de que las palabras y los versículos de la *Thorá* nos parecen simples y sin mayor alcance (sin potencial semántico diríamos nosotros hoy), en realidad, lo que ocurre es que deben ser atizados por la interpretación para desplegar su sentido, pues cuanto más meticulosamente se estudia y se interpreta cada versículo, tanto más se lo pone en relación con los otros y más se encuentra en él contenidos insospechados.

La interpretación o solici-tación de sentido (*misdrach*) equivale al soplido vital que inflama la brasa y la lleva a la incandescencia. Para aquel de soplo largo y buenos pulmones, la Escritura está incandescente, ahíta de significado, y cada uno de sus términos ilumina su espíritu y conforta su alma. Para aquel de soplido

corto, los términos y los versículos siempre serán sosos e insignificantes.

El contenido de la revelación y el criterio de transposición

La unidad de la revelación reposa en el conjunto de relaciones intratextuales ínsitas en el texto. Pero a su vez, lo que unifica esas relaciones, aquello en lo que todas ellas convergen y lo que articula las distintas relaciones posibles entre los versículos es, para el judaísmo, la Ley. La Ley es el contenido supremo de la revelación, en cuanto ella contiene, como instancia articuladora, el conjunto del texto, y, por ende, el conjunto de interpretaciones polémicas a él referidas (p. 170). Es la obediencia a la Ley lo que hace la unidad del pueblo judío y de las múltiples formulaciones doctrinarias de la tradición oral, que no procuran sino decir cómo se ha de obedecer la Ley. Sin embargo, como destaca Lévinas, es necesario señalar que el cumplimiento de la Ley se iguala, por su valor religioso, al estudio de la Ley, es decir, a retomar la discusión abierta rabínica. De allí que la prescripción más alta, la prescripción de las prescripciones, que las incluye a todas, sea el estudio mismo de la Ley (escrita u oral). ¿Por qué tal igualación? Porque es menester comprender la Ley para poder obedecerla correctamente. Por lo tanto, estudiar la Ley es ya obedecerla. Es inconcebible un estudio de la Ley cuyo sentido no sea obedecerla, porque la Ley se estudia para ser obedecida. El hecho de que el contenido de la revelación se unifique y se articule en torno de la noción de Ley, y de que el mismo estudio de la Ley no sea una cuestión meramente semántica, sino práctica, en cuanto queda igualada a la obediencia de la Ley (en otros términos, que el estudio de la Ley sea una prescripción), trae aparejada una consecuencia esencial para la concepción de la hermenéutica de la revelación. Tal consecuencia, que constituye el tercero y distintivo criterio de interpretación de la Escritura, es lo que llamamos la torsión ética de la hermenéutica, por la cual la interpretación, por su propia dinámica, se convierte en actitud práctica, a saber, obediencia de la Ley.

Esa obediencia es lo que determina que la interpretación (la exégesis), como respuesta a la solicitud

de sentido que emana del texto, sea una respuesta responsable, esto es, que no desvirtúe o viole la apelación a la que ella se dirige. En efecto —y ésta es la cuestión medular y más difícil de comprender de la hermenéutica levinasiana—, si la Ley (que unifica el contenido de la revelación), en tanto Ley, exige ser obedecida, toda interpretación de la Ley debe, de suyo, no sólo esclarecer lo que hay que obedecer, sino remitir a esa obediencia, y en tal remisión ser ya obediencia a la Ley. El propio estudio de la Ley es el ejemplo más claro de lo dicho. Trasladado esto a términos exegéticos podríamos decir que el sentido de una exégesis está en la obediencia que ella es y que ella pro-voca. Sólo si la exégesis pro-voca a la obediencia y está ya al servicio de la obediencia, es una exégesis responsable, que obedece la Ley, pues la Ley apela a la exégesis para ser obedecida. En la fuerza pragmática que emana del lenguaje de la interpretación es posible hallar la consumación de la interpretación.

Ahora bien, la obediencia de la Ley es esencialmente responsabilidad por el otro hombre. De allí que la responsabilidad hermenéutica y la responsabilidad ética converjan: la responsabilidad ante el texto es el llamado a la responsabilidad por el otro. La elucidación infinita, renovada y enfática de la Ley es la elucidación de nuestra infinita, renovada y enfática responsabilidad por el otro. La hermenéutica vira, y en su torsión, ella pasa de ser respuesta a la apelación del texto, a ser apelación a la responsabilidad por el otro.

La exégesis incesante no es entonces una pura aproximación teológica o fideísta, sino una tentativa que consiste en avanzar de la determinación del significado de la Ley hacia las cuestiones éticas a las que este significado nos remite. Es éste el carácter más original de la hermenéutica levinasiana. Lévinas supone que en el comentario de las situaciones concretas efectuado por la exégesis paradigmática talmúdica habita un pensamiento de cuño ético. En efecto, no se trata de un pensamiento puramente conceptual, pues para el Talmud el concepto, que sólo puede asir una sola forma vacía, es pobre e insignificante para atrapar en él situaciones que presentan mil formas cambiantes. Al contrario, el sentido del pensamiento talmúdico —y

con ello de la entera hermenéutica de la cual el *Talmud*, para Lévinas, es el paradigma— es transponible a un lenguaje ético, es decir, a elucidar en cada situación concreta el significado prescriptivo de la Ley. “C’est dans cette transposition que s’opère probablement l’interprétation” [“Es en esta transposición que se opera probablemente la interpretación”] (Lévinas, 1977b, p. 57).

En síntesis, este tercer criterio, que podríamos llamar criterio de “transposición” ética de la interpretación, radica en estudiar la Ley para mostrar cómo en cada situación concreta la Ley debe ser obedecida, o, lo que es lo mismo, en desmontar el lenguaje religioso de su carga teológica para revelar el sentido ético que en él se oculta. De este modo la hermenéutica instala al texto en el marco de las cuestiones permanentes de nuestra civilización.

Ahora bien, la transposición tiene un fundamento que la hace posible, y un sentido, que es aquello **para lo que** significa la transposición. Su fundamento es, como dijimos, el hecho de que el contenido de la revelación se unifique en la noción articuladora de Ley. Porque la Ley, en tanto Ley, exige obediencia y la interpretación de la Ley, si es una interpretación responsable, al elucidar el sentido de la Ley, remite a cómo, en cada caso concreto, la Ley debe ser obedecida, es decir, implica por sí misma una transposición ética.

Su sentido, entonces, no será la mera elucidación semántica de la Ley, sino su potencial pragmático, o sea, su capacidad de pro-vocar y ponerse al servicio de la obediencia de la Ley. Y si la Ley es la responsabilidad por el otro hombre, el sentido de la hermenéutica no es sino el de ponerse al servicio de él.

Llevando adelante esta transposición ética, la hermenéutica se convierte (torsión) a sí misma de Dicho en Decir, o sea, se convierte en lenguaje que se dice (se ofrece) al otro, para ayudarlo concretamente. Una hermenéutica centrífuga que nos remite al otro, y que en sí misma es un momento de la obediencia, es fiel al texto, porque ella no sólo aborda el texto como Dicho, es decir, como una articulación de significado dada a comprender por un intérprete, sino como Decir, a saber, como apelación a obedecer la Ley. ¿Cómo lo hace?

Haciendo advenir el sentido **al mismo tiempo** que impone una prescripción práctica. Este carácter centrífugo, propio de la hermenéutica levinasiana, que nos lleva a consumir la interpretación con la transposición ética del sentido en obediencia, da testimonio de una razón menos anudada a sí misma que la razón teórica de la tradición filosófica. Es racionalidad práctica que sólo adquiere plenitud rompiendo el círculo que encierra a la razón en sí misma y que la lleva más allá de la razón, al “para” de la razón: a la responsabilidad.

NOTAS

1. Este ser no identificado ni diferenciado, esta existencia sin existente, esta plenitud de vacío o “murmullo de silencio” constantemente presente y siempre en camino a ser hipostasiado por la conciencia, lo denomina también Lévinas “el hay” (*Il y a*). Un excelente análisis del hay y de la hipóstasis lo encontramos en Lévinas, 1983, pp. 22-34.

2. Se llama *Thorá* escrita a los 24 libros del *AT* correspondientes al canon bíblico judío. En un sentido estricto la *Thorá* es la *Thorá* de Moisés: el Pentateuco. Ahora bien, para el judaísmo, la *Thorá*—y con ella también la revelación de Dios— no sólo abarca la *Thorá* escrita, sino también la *Thorá* oral, es decir, el conjunto del *Talmud* con sus comentarios bíblicos y sus comentarios de estos comentarios, e, incluso, las recopilaciones de textos homiléticos llamadas *Aggáda*. Los escritos talmúdicos, por su parte, representan la puesta por escrito (entre los siglos II y VII de nuestra era), de las lecciones orales de los doctores rabínicos y de las discusiones orales que habían tenido lugar entre ellos. Estas enseñanzas completan o aclaran las enseñanzas de la *Thorá* escrita (especialmente el Pentateuco) y, en tanto *Thorá* oral, significan la Palabra y la Voluntad de Dios con la misma autoridad de la *Thorá* escrita.

3. Las *Treize figures de l’interprétation de la Thorá* de Rabbi Yishmaël distinguen cuatro niveles de lectura, a los que se corresponden cuatro sentidos del texto: *psbath* (sentido obvio), *rémèz* (sentido alusivo), *drach* (sentido solicitado) y *sod* (sentido secreto) [cf. Lévinas, 1982, p. 125].

REFERENCIAS

- Lévinas, E. (1977a). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Trad. de Antonio Pintor-Ramos). Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1977b). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1983). *Le temps et l’Autre*. Paris: PUF.
- Lévinas, E. (1982). *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: VRIN.