

A partir de E. Husserl, ¿qué fue de la *filosofía*? Entre el *método* y el *sentido*, un nuevo "gesto" de la filosofía contemporánea*

From E. Husserl, what happened to *philosophy*?
Between the *method* and the *sense*, a new "gesture"
of contemporary philosophy

A partir de E. Husserl, ¿o que foi da *filosofia*?
Entre o *método* e o *sentido*, um novo "gesto"
da filosofia contemporânea.

Fecha de entrega: 24 de agosto de 2013
Fecha de evaluación: 15 de noviembre de 2013
Fecha de aprobación: 20 de diciembre de 2013

*María Belén Tell**

Resumen

En este artículo pretendemos dar cuenta del desenvolvimiento que tuvo la filosofía moderno-contemporánea y el llamado pensamiento *postmetafísico*, a partir de Edmund Husserl. Alrededor las categorías

* El presente artículo fue elaborado especialmente para los alumnos de la carrera de grado de filosofía de la Universidad Santo Tomás, en el contexto del VII Foro Tomasino de Filosofía 2013, y se enmarca no solo en el aniversario de los 100 años de la publicación de las *Ideen* de E. Husserl, sino también en el aniversario de los 100 años del nacimiento del filósofo francés Paul Ricœur.

** Teóloga y filósofa de la Universidad Católica de la Santísima Concepción de Chile. Correo electrónico: filosofia8@yahoo.com; mtell@ucsc.cl

fenomenológicas de *método* y de *sentido* enunciamos un gesto de apertura a la filosofía contemporánea la cual asume distintos matices que pretenden que la actividad filosófica vaya más allá de sí misma. .

Palabras clave: método, sentido, filosofía contemporánea

Abstract

In this article we intend to give an account of the development of modern-contemporary philosophy and the so-called *post-metaphysical* thinking from Edmund Husserl. Around the phenomenological categories of *method* and *sense* we formulate a gesture of opening to contemporary philosophy which assumes different shades which pretend that the philosophical activities goes beyond itself.

Keywords: Method, sense, contemporary philosophy

Resumo

Neste artigo nós pretendemos dar conta do desenvolvimento que teve a filosofia moderno-contemporânea e o chamado pensamento *post-metafísico*, a partir de Edmund Husserl. Em torno das categorias fenomenológicas de *método* e de *sentido* enunciamos um gesto de abertura para a filosofia contemporânea que assume tons diferentes que afirmam que a atividade filosófica vai além de si mesma.

Palavras-chave: Método, sentido, filosofia, contemporânea

1. Presentación y contexto del tópico a tratar

De más está indicar que la fenomenología de Edmund Husserl constituyó una piedra angular en la filosofía moderno-contemporánea, y aún hoy no deja de enriquecer y de aportar nociones y criterios que la convierten, creemos, en el punto de inflexión filosófico sin el cual no es posible comprender uno de los cuatro pilares de la filosofía contemporánea, según los lineamientos que J. Habermas despliega en su obra *Pensamiento postmetafísico*. Parafraseando a Habermas, entonces, la búsqueda metódica que procura salvaguardar la cientificidad de todo posible prejuicio llega incluso hasta Husserl, que elabora para esto una fundamentación interna en la que prima la teoría sobre la praxis (Habermas, 1990, p. 43) y, en este sentido, constituiría un puente primordial entre la tradición moderna y su herencia contemporánea.

A continuación, nos surge una serie de interrogantes, a saber: ¿qué fue de la filosofía luego del inicio de la fenomenología, en sentido estricto?, ¿qué pasó con los temas del método y el sentido?, ¿cabe en la actualidad algún nuevo "gesto" en la filosofía contemporánea, que sin perder sus influencias fenomenológicas, abra e invite al pensamiento hacia una nueva *lógica*?

En efecto, en este sencillo escrito pretendemos abordar dos cuestiones centrales, una hace referencia a la crítica y nuevo rumbo que toma el filósofo Paul Ricœur respecto del método y el sentido, ambos herencia de la fenomenología de Husserl. En segunda instancia, procuraremos esbozar o enunciar un posible "gesto de apertura" de la filosofía contemporánea, que, aceptando dicha herencia, asume a su vez renovados matices, honduras y alcances, y esto le permite así a la tarea filosófica ir *más allá* de sí misma.

2. En torno al *método*

Podríamos afirmar, de este modo, que la filosofía de Husserl inauguró uno de los senderos más hondos y multifacéticos de la filosofía actual. Esta declaración no solo se sustenta en la obra de Habermas, atrás citada, sino también en las consecuencias que se hacen patentes al leer, analizar y valorar el itinerario filosófico husserliano en cuestión. Tal valoración es posible llevarla a cabo teniendo en cuenta una sencilla y sutil pauta metodológica que permite abordar, comprender e interpretar cualquier pensamiento filosófico. Los aspectos que conforman, entonces, dicha pauta radican en la consideración del contexto espacio-temporal donde el pensador desplegó su

obra, los antecedentes e influencias que inspiraron o modelaron sus escritos, el punto de partida o problemática que animó al propio recorrido intelectual, la metodología desarrollada, así como los alcances a mediano y a largo plazo que legaron a futuro las reflexiones filosóficas del autor. Por tanto, nos interesa destacar de la pauta los dos últimos puntos, esto es la *recepción* contemporánea de la metodología desarrollada por Husserl y los alcances de su obra a mediano y a largo plazo, que continúan impactando en la filosofía.

En efecto, previamente al retomar esta recepción, y, en este caso, una de las críticas contemporáneas al autor, enunciaremos rudimentariamente algunos rasgos característicos de la filosofía de Husserl, que podrían sintetizarse en los siguientes aspectos: en buscar un fundamento para hacer de la filosofía una ciencia estricta, sin supuestos; en ir “a las cosas mismas”, contra el naturalismo y el psicologismo –corolarios del positivismo–; en buscar una lógica como ciencia de esencias, y en establecer dicha ciencia como necesaria para la fundamentación y sistematización, procurando un método de las variaciones eidéticas a partir de una intuición eidética y no meramente sensible. Asimismo, los conceptos claves en torno a Husserl fueron los de intencionalidad, ser-ante-los-ojos, conciencia y filosofía de la subjetividad, entre otros. No obstante, todo este itinerario pareciera que no alcanzó acabadamente los propósitos que persiguió, sino que, sin importar su esfuerzo y valiosas contribuciones, quedó circunscrito en el halo “idealista” del cual la modernidad pareciera no haber podido alejarse nunca.

En este sentido, el autor Paul Ricœur, en un artículo titulado “Narrativité, phénoménologie et herméutique” (originalmente publicado en 1989), destaca tres rasgos que definen su tradición filosófica, a saber la línea de una filosofía *reflexiva*, la influencia de la *fenomenología*, y el propósito de constituir una variante hermenéutica de dicha fenomenología (Ricœur, 2000, p. 200). Sin embargo, para emprender tal viraje, o mejor dicho, tal injerto de la hermenéutica en la fenomenología, el pensador francés juzga críticamente su herencia husserliana, sosteniendo que:

[...] la fenomenología queda, así, atrapada en un movimiento infinito de ‘interrogación hacia atrás’ en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. Incluso los últimos trabajos dedicados al mundo de la vida designan con este término un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza.
[...] En este sentido, la fenomenología ha subvertido su propia idea directriz

al intentar realizarla. Aquí reside la grandeza trágica de la obra de Husserl.
(Ricœur, 2000, p. 201)

Esta "grandeza trágica", como afirma el autor, se debió a que el filósofo alemán no dejará de depender, en definitiva, del vínculo cognoscitivo entre sujeto y objeto, en el que se enmarca la *reducción*, a través de la cual se "[...] escinde el 'sentido' del fondo existencial donde la conciencia natural se encuentra primeramente inmersa [y esto] –agrega Ricœur– ya no puede ser un gesto filosófico primario" (Ricœur, 2000, p. 202).

Lo que se critica y de lo cual se tomará distancia, entonces, es la pretensión cartesiana, e incluso también husserliana, de que existe una transparencia del sujeto respecto a sí mismo. Se procura evidenciar así que no se puede dar una mediación total en la comprensión-explicación de sí mismo y del mundo en cuanto reflexión que implique una intuición intelectual de autotransparencia de un sujeto absoluto, sino que, por el contrario, se abrirá dicho itinerario fenomenológico a la postulación de un vínculo ontológico más primitivo y originario que cualquier relación cognoscitiva. Por lo tanto, una filosofía hermenéutica incorporada en la fenomenología consistirá en una filosofía que asuma todas las exigencias del largo rodeo de los signos, de los símbolos y de los textos, renunciando de esta manera a todo intento de mediación total, pero en ningún caso a la disminución o pérdida del *sentido*.

3. Siguiendo la huella del *sentido*, en las fronteras de la filosofía

Consideramos inspirador iniciar este apartado con las siguientes palabras del escritor argentino Jorge Luis Borges:

[...]el hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también. Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso. Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman Filosofía o en la mera y sencilla felicidad. (Borges, 1996, p. 477)

El hilo del que habla este extracto corresponde precisamente a la cuestión del sentido. Por lo tanto, si Borges insinúa la pérdida del sentido en nuestro contexto contemporáneo, si Weber también ya nos había advertido sobre el presente desencantamiento del mundo actual, y ahora Ricœur nos sugiere que mediante una *pura* fenomenología no es posible acabadamente abordar el *sentido* en términos ontológico-existenciales, cabe preguntarse cómo recuperarlo, entonces, o desde dónde reasumir la cuestión del *sentido*. En otras palabras, ¿tiene aún hoy la filosofía algún espacio y algún medio para seguir preguntando y problematizando con sentido, orientados por la convicción de que la filosofía no implica un mero grupo de letras o palabras, como parece indicar el poema de Borges? En suma, ¿cómo seguir filosofando con sentido, siendo fieles a un método y a la búsqueda auténtica de la verdad?

Una salida al respecto, pues, estaría dada por la propuesta hermenéutica ricœuriana, en la cual la comprensión de sí mismo depende de la mediación a través de los signos, de los símbolos y de los textos. Al hacer esto la hermenéutica se despoja paulatinamente del idealismo con el que Husserl había identificado la fenomenología. La hermenéutica podría definirse así, en un sentido amplio, como mediación entre el sí mismo consigo mismo y entre el sí mismo y el otro (-como-sí). En consecuencia, lo común entre la fenomenología y la hermenéutica estaría en su preocupación por “[...] la relación entre el *sentido* y el sí mismo, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo” (Ricœur, 2000, p. 202). Estas posiciones asumen esto con puntos de partida y consecuencias bien disímiles.

En este sentido, si comprenderse implica “[...] *comprenderse ante el texto* y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto al yo que se pone a leer” (Ricœur, 2000, p. 205), ¿qué *texto* invitará y posibilitará seguir dicha huella del sentido que, sin renunciar a la racionalidad y conceptualización filosófica, permita seguir “dando que pensar”? Para responder a este interrogante es preciso apelar a otro tipo de lenguaje, a otro discurso que se trama, sin mezcla ni pérdida de especificidad, con el concepto filosófico. Este nuevo lenguaje se refiere a la hermenéutica bíblica. Esta permite la apertura *del sentido hermenéutico filosófico* mediante diversas formulaciones y expresiones de fe bíblica, y posibilita, de ese modo, el ensanchamiento de la reflexión filosófica, así como una *nueva lógica de la razón y de la existencia*.

En efecto, P. Ricœur, al asumir la hermenéutica de la fe bíblica, dinamiza el propio campo de sentido hermenéutico hacia algo nuevo, dado que la fe –al estar en el origen– vendría a iluminar e irradiar toda posterior interpretación.

[...]la experiencia religiosa (*expérience religieuse*) se articula siempre en un lenguaje que se oye en un sentido cognitivo, práctico o emocional (*entende dans un sens cognitif, pratique ou émotionnel*). [...] Lo que especifica la fe bíblica (*foi biblique*) entre todas las configuraciones de lenguaje (*configurations langagières*) de la experiencia religiosa es la mediación escrituraria (*médiation scripturaire*) que ha servido como tamiz de interpretación (*grille d'interprétation*) a la experiencia religiosa propia de los miembros de las comunidades judías y cristianas. (Ricœur, 2008, p. 53)

Aquí aparece una sutil precisión que pareciera distinguir cualquier configuración de lenguaje de la experiencia religiosa con una en particular: la fe bíblica, identificada por su mediación escrituraria y hermenéutica. Tal especificación de la fe es a la que Ricœur se referirá, generalmente, para relacionarla con la filosofía y la crítica. Otro elemento relevante que también sobresale del pasaje recién citado, reside en que allí se vincula la experiencia religiosa con una vivencia a nivel teórico, práctico y afectivo mediante un lenguaje que se oye, o sea la *condición existencial de escucha en su triple dimensión* a través de un cierto lenguaje.

La fe aparece, asimismo, en la obra ricœuriana, caracterizada por un rasgo prelingüístico y supralingüístico en el que se la comprende como correspondiendo

[...] al proyecto de un ser nuevo (*projet d'un être nouveau*) que abre nuevas posibilidades a nuestra existencia (*ouvre de nouvelles possibilités à mon existence*). La esperanza (*espérance*) o 'confianza incondicional', quedaría vana y vacía (*vaine et vide*) si no se apoyara sobre una interpretación renovada sin cesar por acontecimientos-signos [atestados]¹ (*attestés*) por las Escrituras, en particular por los relatos de liberación (*récits de libération*) en el Antiguo Testamento y de resurrección en el Nuevo. Son acontecimientos que significan las posibilidades más extremas de nuestra libertad (*liberté*), convirtiéndose para nosotros en Palabra de Dios (*devient pour moi Parole de Dieu*). Tal es

1 El concepto de atestación (*attestation*) tiene un significado técnico en la obra ricœuriana, distinguiéndose totalmente de su sentido coloquial en español que es equivalente a colmar o llenar, respectivamente. Este vocablo podría definirse técnicamente como la seguridad, la garantía o la "certeza" existencial –superando toda sospecha de tradición cartesiana o nietzscheana–, que la ipseidad (identidad narrativa) hace de sí misma como afirmación ontológica.

la determinación hermenéutica (*détermination herméneutique*) de la fe bíblica. (Ricœur, 1994, p. 25-26).

Es posible vislumbrar una suerte de dialéctica, en sentido *circular*, entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica de fe bíblica, esto es ambas no pueden separarse dado que la hermenéutica permite expresar, formular y abrir nuevas posibilidades, determinando así a la fe bíblica. Estas determinaciones permiten, asimismo, transmitir en un lenguaje comprensible la fe bíblica, pero teniendo siempre en cuenta que la hermenéutica no constituye ni la primera ni la última palabra por cuanto estaría en el medio de dos instancias que la preceden y la desbordan: una dependencia absoluta y confianza incondicional, así como una inquietud/cuidado último como excedente de sentido y no circunscrito a ningún límite humano.

La “[...] fe bíblica es, en el sentido preciso de la palabra, sin conceptos” (Ricœur, 1994, p. 225) está dada sin conceptos en el sentido filosófico, ya que apelará a otro lenguaje de tipo pre-o suprafilosófico². Según Ricœur, “[...] el único recurso es llamar a este lenguaje kerigmático (*langage kérygmatische*), para decir [que es al] menos metafórico, pre-o super-metafórico (*pré-ou super-métaphorique*) [...]” (Ricœur, 2008, pp. 56-61). La importancia hermenéutica del lenguaje pre- y suprametafórico en este contexto hace referencia a que

[...] la única relación con la realidad (*rapport avec la réalité*) que importa en un texto poético (*texte poétique*) [...] [es] el poder de suscitar en el oyente y el lector (*pouvoir de susciter chez l'auditeur et le lecteur*) el deseo de comprenderse él mismo a la luz del Gran Código (*désir de se comprendre lui-même à la lumière du Grand Code*). [...] En ese momento, el lenguaje, poético en sí (*en soi*), se torna en kerigma para nosotros (*kérygme pour nous*). (Ricœur, 2008, p. 59-64)

2 Ricœur advierte: “[e]sta inteligencia [de la fe] está suscitada por la “nominación de Dios”, que distingue al poema bíblico en el interior de lo que se podría llamar en sentido amplio el discurso poético. [Este], en el sentido etimológico de la palabra, se mantiene no ya en el nivel de los argumentos, como en la filosofía, sino de las fuentes de creación y de regeneración de nuestro ser profundo. El discurso bíblico es, en este sentido, una especie de discurso poético” (1994, p. 223). El tema de juzgar al discurso bíblico como poético constituye un tema que da para otra investigación. Lo que sí podemos decir es que el lenguaje bíblico *no se reduce en ningún caso* al poético, a pesar de que ambos comparten algunos rasgos específicos.

Se observa con claridad el punto de inflexión hermenéutico en esta apelación a la comprensión de sí mismo a través del Gran Código³, puesto que el lenguaje poético –que determina dicho Texto– provoca a la imaginación y esta obliga a un

[...] pensar más. La imaginación creadora (*l'imagination créatrice*) no es otra cosa que este pedido dirigido al pensamiento conceptual (*demande adressée à la pensée conceptuelle*). [...] La metáfora no es viva solo en que vivifica un lenguaje constituido. La metáfora es viva porque inscribe el impulso de la imaginación en un 'pensar más' a nivel del concepto (*la métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un 'penser plus' au niveau du concept*). Esta lucha por el 'pensar más', bajo la conducción del 'principio vivificante' es el 'alma' de la interpretación (*c'est cette lutte pour le 'penser plus', sous la conduite du principe vivifiant qui est l'âme de l'interprétation*). (Ricœur, 1977, pp. 451-452)

Y consideramos que es en este *principio vivificante* que ambas hermenéuticas bíblica y filosófica se encuentran.

4. La lógica filosófica que busca ir *más allá de sí misma*: hacia un nuevo "gesto" de la *filosofía* contemporánea

A diferencia de la filosofía, entonces, y prosiguiendo con nuestro hilo argumentativo, la instancia religiosa

[...]es un momento de adhesión (*moment d'adhésion*) a una célebre palabra que viene de lo más alto y lejano que yo (*réputée venir de plus loin et de plus haut que moi*), y esta, en una lectura kerigmática, confesional. Encontramos, pues, en este nivel, la idea de una dependencia o de una sumisión a una palabra anterior (*dépendance ou d'une soumission à une parole antérieure*), mientras que en la esfera filosófica [...], incluso si el mundo de las ideas nos precede es, sin embargo, por un acto crítico (*acte critique*) que se apropia la reminiscencia que toma el sentido de una preexistencia. (Ricœur, 2003, p. 219)⁴

3 Es interesante destacar que Ricœur siente una particular debilidad por la traducción de la Biblia de Jerusalén. Cf. Ricœur (1995, p. 238).

4 Fragmento traducido por mí.

Lo propio de la filosofía, por consiguiente, es que asume sus nociones, tesis e interpretaciones mediante una *apropiación* mediatizada por la crítica, en cambio la actitud religiosa parte de la adhesión a una palabra que la precede, a una palabra anunciada y revelada proveniente de lo alto y lejano. En este sentido, y retomando la idea de circularidad, Ricœur sostiene que la especificidad de lo religioso “[...] sirve de revestimiento (*sert d’enveloppe*)” (Ricœur, 2003, p. 228; traducción mía) a su organon filosófico, y, en este sentido, un registro, por turno, reviste o envuelve al otro (*à tour de rôle, l’un enveloppe l’autre*) en un englobe mutuo (*englobement mutuel*).

En efecto, otra de las referencias a la proximidad entre las hermenéuticas filosófica y bíblica, y, de este modo, a la posible excedencia de sentido reside en que en la relación entre ambas se “[...] refleja una dialéctica más profunda, a saber, la que existe entre la *poética de la existencia* y la *argumentación del intelecto*” (Ricœur, 1994, p. 226). Esta afirmación marca un umbral en nuestro escrito, dado que expresa una dialéctica más compleja en términos de “poética de la existencia” y de “argumentación del intelecto”, y deja entrever una brecha en la medida en que se advertiría un *juego* entre *realidad* y *desbordamiento*, entre filosofía y suprafilosofía, entre ética y metaética, que continúa invitando así a un *pensar más*⁵.

Para Ricœur, asimismo, la fe bíblica también implica una respuesta, pero:

responder, [frente] a la palabra de las Escrituras (*répondre, face à la parole des Écritures*), es corresponder a las proposiciones de sentido surgidas de [la donación bíblica] (*correspondre aux propositions de sens issues du donné biblique*). De ello resulta que la relación entre las dos maneras de responder (*rapport entre les deux manières de répondre*) prueba ser de una complejidad inmensa que no sabría contener el esquema de la pregunta y de la respuesta (*ne saurait contenir le schéma de la question et de la réponse*). (1990, p. 37)

En consecuencia, la filosofía y las formulaciones de fe bíblica implican un tipo de respuesta diferente: ambas consisten en responder, y al hacerlo de manera heterogénea no se oponen. Esto hace que se evite además pensar a la fe como estructura de respuesta y a la filosofía como pregunta; por el contrario, ambas son respuestas, una

5 Cabe señalar que en este breve escrito están supuestas varias ideas y tesis de los autores tratados, pues dado el tema escogido estas exceden sobremanera nuestro tópico. Las formulaciones aquí expuestas solo pretenden responder el objetivo planteado al inicio del presente texto.

de cara a un problema racional y la otra frente al texto bíblico. Fruto de dicha relación entre ambas respuestas, empero, se produjeron tensiones que animaron gran parte de las discusiones del pensamiento occidental, sea que se haya asumido o rechazado la tradición bíblica (Ricœur, 1994, p. 48).

En los textos recopilados en *Fe y filosofía* aparece también expresada la tesis de que responder a una cuestión consiste en resolver un problema, mientras que la respuesta, en cuanto aceptación de fe, implica

[...] responder al llamado del Otro en el sentido religioso [...], es decir, corresponder a la concepción de la existencia que ese Otro propone y ofrece como un don. [...] Un problema es lo que *nosotros* hacemos y formulamos, en filosofía como en matemáticas; por el contrario, un llamado es *recibido* como no viniendo de nosotros, sino, para el creyente judío o cristiano, de una Palabra recogida en las Escrituras. (Ricœur, 1994, p. 48).

Y si bien el binomio fe bíblica/antropología filosófica implica una respuesta, lo hace en un sentido distinto, ya que la filosofía propone sus problemas en cuanto los formula y procura resolverlos, como el álgebra, mientras que la fe consiste en una respuesta a un llamado recibido, que claramente no viene de nosotros sino de una Palabra que precede y desborda al lenguaje humano.

En consecuencia, luego de estos sucintos acercamientos y vínculos entre ambas hermenéuticas, la filosófica y la bíblica, consideramos que se ha podido recuperar, a partir de otro método e itinerario, la cuestión del *sentido*. En otros términos, la filosofía está en condiciones de abrir su espacio para seguir preguntando y problematizando con sentido, a través de la “donación generosa terminológico-conceptual” que las formulaciones de fe bíblica le entrega “sin esperar nada a cambio”. Tal huella del sentido *donado* no hace que renuncie ni a la racionalidad ni a la conceptualización filosófica, sino que abre la lógica y el pensamiento occidental hacia un renovado sendero de riqueza discursivo-existencial.

Cabe señalar, antes de continuar, que dicho tema colinda con una cuestión bien debatida en la actualidad, respecto del posible “viraje teológico” de la fenomenología francesa contemporánea, retomada a su vez por ciertos autores latinoamericanos (Scannone, 2005, p. 86). Sostenemos, sin embargo, que si bien a Ricœur se lo asocia

a este movimiento, no se lo podría encasillar totalmente en este, puesto que escapa a cualquier intento de teología natural, de fenomenología de la religión, o bien de todo proyecto que incorpore la “teología” en las reflexiones crítico-filosóficas. Ricœur, por su recorrido propiamente hermenéutico en estos temas, así como por la incorporación de la exégesis bíblica en lugar de una teología sistemática sin más, se ubicaría en otro orden asumiendo ambas hermenéuticas, la filosófica y la bíblica. En este sentido, asumimos que la hermenéutica ricœuriana, en este aspecto, se separaría del itinerario seguido por la fenomenología ortodoxa, tornándose así más cercana al recorrido de Lévinas y de Rosenzweig que al resto de sus contemporáneos franceses. Empero, valorar en su totalidad los rendimientos de dichas tesis no es posible en el presente escrito, ya que escaparía al asunto propuesto inicialmente.

Consideramos, por lo tanto, que otros dos ejemplos de pensadores comprometidos con lo anteriormente señalado, sin olvidar las distancias, diferencias y matices entre los diversos recorridos intelectuales, son Franz Rosenzweig (1997) y de Emmanuel Lévinas (2004) respectivamente. En este sentido, creemos que la filosofía contemporánea ha asumido un nuevo “gesto”, abriéndose metodológica y temáticamente no solo hacia las ciencias particulares, formales, empírico-formales y hermenéuticas (Ladrière, 1984), sino también hacia el texto Sagrado, abordado no solo como un libro simbólico-poético-religioso sin más, sino como una *fuentes y horizonte*, reubicando así a la palabra humana en el *interior* del *sentido*, esto es ni como el alfa ni el omega del lenguaje. La palabra humana, entonces, no constituye ni la primera ni la última. De este modo, la filosofía –en *diálogo* con las ciencias particulares– queda colocada en un entre que la preserva del peligro de caer en una *hybris autofundante* (Ricœur, 1996, p. 38), así como de cerrarse en el solipsismo narcisista del pensamiento caprichoso y autocomplaciente, o meramente cognoscitivo, como en el caso de la filosofía idealista de corte husserliano que se pretendió evitar.

En efecto, recapitulando y extrayendo algunos alcances más allá de los propósitos explícitos del propio Ricœur, diremos que lo que Marx, Freud y Nietzsche fueron para la *filosofía de la sospecha*, Rosenzweig, Lévinas y Ricœur lo son para una trilogía de posguerras mundiales, caída de grandes relatos y pensamiento posmetafísico, que puja por recobrar al ser humano respecto de sí mismo, respecto del otro y del mundo. Aquello que la filosofía de la sospecha puso en duda y en tela de juicio y la era nuclear así como las dictaduras y las situaciones de violencia permanentes terminaron por dismantelar y desencantar, esta renovada filosofía o pensamiento ampliado desde la

relación ha logrado restituir a través de un nuevo camino de respiro y de reflexión. No obstante, reiteramos que el esfuerzo filosófico de Ricœur, sin transitar en la dirección de Lévinas o de Rosenzweig, comparte con ambos filósofos judíos las inquietudes de mantener una memoria con sentido, una alianza-promesa viva y presente, así como una relación epistemológico-existencial que desborde lo ético-político, sustentada siempre en una Palabra que invita a la acción, pero sobre todo al amor...

La lógica de opuestos moderna y tardomoderna, los reduccionismos científicos y filosóficos parecieran encontrarse aquí superados mediante una *nueva lógica*. Esta, propia de la "edad hermenéutica de la razón", es *relacional*, y se encuentra convertida en un criterio epistemológico diferente, inclusivo, dialógico y convergente. ¿Cuáles serían, entonces, los alcances de lo que llamamos *edad hermenéutica de la razón* como nuevo y superior criterio racional y metodológico posmetafísico? Esta inquietud reclama la *pregunta filosófica* y la *llamada religiosa*, que en el rodeo largo de la *hermenéutica del qui* (quién) se encuentran, solicitan y dialogan, siendo fieles al método relacional-convergente-fundamental del filósofo de Valence. En consecuencia, la llamada y la pregunta pueden convivir en alianza, dado que la respuesta corresponderá a la doble exigencia de nuestra condición humana, a saber una "dimensión hermenéutico-religiosa" de la razón, desplegada en el *entre* del *sentido* entre la filosofía y la fe bíblica, y articulando las duplas en tensión-conflicto y mediación, en orden a un plus desbordante devenido en *comunidad*.

Referencias

- Borges, J. L. (1996). *Obras Completas*. Barcelona: Emecé.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico* (Manuel Jiménez Redondo, trad.). México: Taurus.
- Herrero Hernández, F. (2005). *De Husserl a Lévinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Ladrière, J. (1984). *L'articulation du sens: I. Discours scientifique et parole de la foi*. Paris: Éd. du Cerf.
- Lévinas, E. (2004). *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- Ricoeur, P. (1966). *Kant and Husserl*. *Philosophy Today*. 10 (3/4), 147-168.
- Ricoeur, P. (1975). *La philosophie et la spécificité du langage religieux*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1).
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva* (Graziella Baravalle, trad.). Buenos Aires: Ed. Megápolis.
- Ricoeur, P. (1994). *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto-Docencia.
- Ricoeur, P. (1995). *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay [Crítica y convicción]*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro* (Agustín Neira Calvo, trad.) Madrid: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2000). *Narratividad, fenomenología y hermenéutica*. *Anàlisi*, (25), 189-207).
- Ricoeur, P. (2008). *Amour et justice [Amor y justicia]*. Paris: Points.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención* (Miguel García-Baró, trad.). Salamanca: Sígueme.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.