

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**El pensar según la esperanza:**

**El método fenomenológico en la antropología filosófica de Paul Ricœur**

**(1950-1970)**

Tesis para optar por el título de Magíster en Filosofía

**AUTORA**

Luz María Ascárate Coronel

**ASESORA**

Rosemary Rizo Patrón Boylan de Lerner

**JURADO**

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Salomón Lerner Febres

LIMA, 2014

Chemins qui ne mènent nulle part  
entre deux prés,  
que l'on dirait avec art  
de leur but détournés,

chemins qui souvent n'ont  
devant eux rien d'autre en face  
que le pur espace  
et la saison.

R. M. Rilke<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> “Caminos que a ninguna parte / llevan entre dos prados, / que se dirían con arte / de su meta desviados, / caminos que en más de una ocasión / ante sí tienen solamente / el puro espacio enfrente / y la estación” (en: Rilke, Rainer Maria, *Poemas franceses*, edición bilingüe, traducción de Tomás Segovia, Madrid / Buenos Aires / Valencia: Pre-Textos, 1997, p. 117).

*A Rosemary Rizo Patrón,  
por haber sido guía incansable en los caminos del pensar según la esperanza*



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
 <b>PRIMER CAPÍTULO</b>	
<b>LOS FUNDAMENTOS DEL MÉTODO.....</b>	<b>15</b>
1.1. La fenomenología.....	16
1.2. Alteridad y voluntad.....	29
1.3. Crisis, paradoja y método.....	45
 <b>SEGUNDO CAPÍTULO</b>	
<b>UN MÉTODO HERMENÉUTICO DE FUNDAMENTACIÓN.....</b>	<b>56</b>
2.1. La fundamentación fenomenológica según Husserl.....	58
2.2. La pregunta retrospectiva.....	66
2.3. La explicitación de la evidencia.....	76
 <b>TERCER CAPÍTULO</b>	
<b>UN MÉTODO FILOSÓFICO:</b>	
<b>FILOSOFÍA PRIMERA PARA TIEMPOS DE CRISIS.....</b>	<b>87</b>
3.1. El reto heideggeriano: del sentido del Ser a la verdad del Ser.....	89
3.2. El sentido de una antropología filosófica.....	99
3.3. Filosofía primera para tiempos de crisis.....	109
 <b>CONCLUSIONES.....</b>	 <b>120</b>
 <b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	 <b>124</b>

## INTRODUCCIÓN

Según Axel Honneth, “las condiciones de vida de las sociedades modernas, capitalistas, generan prácticas sociales, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales”<sup>2</sup>. Esto ha sido una de las causas de la progresiva *crisis de fundamentos* que afecta no solo a la filosofía práctica, sino, más aún, al conjunto de campos del saber<sup>3</sup>, o lo que es lo mismo, al pensar en su totalidad. Frente a dicha crisis, afirma Ladrière, tres proyectos especulativos situados al inicio del siglo XX han tratado de erigir un programa de reconstrucción racional inspirada esencialmente por la idea de fundamentación: la metamatemática de Hilbert, el atomismo lógico de Russell, Frege y Whitehead, y la fenomenología fundada por Husserl<sup>4</sup>.

Así pues, la fenomenología buscaba, frente a esta crisis de fundamentos, un “retorno a las cosas mismas, es decir, un retorno a las *cosas tales como son dadas*”<sup>5</sup>. Tal retorno consiste en una reconsideración de una experiencia trascendental de la subjetividad que da cuenta de su carácter constituyente y, por tanto, de su ser fuente de responsabilidad. Es así como la fenomenología se presenta como instancia de rehabilitación del ejercicio de fundamentar propio del pensar, que hunde sus raíces en los orígenes del pensamiento occidental:

Resultado de una reinterpretación de la historia, en pretendida armonía con los testimonios transmitidos por la tradición, es la convicción de Husserl de que el acto de fundación o “institución primera” (*Urstiftung*) de la filosofía y de la ciencia remite a decisiones determinantes, “historiales” –esto es, relativas a un 'sentido' que ellas pone en marcha en la historia–, que tomaron los griegos clásicos a favor de una vida íntegramente racional<sup>6</sup>.

Más aún, la fenomenología husserliana ha mostrado explícitamente su carácter fundacional radical, el cual le da el pleno sentido de ciencia rigurosa, no porque siga el

---

<sup>2</sup> Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, traducción de Griselda Mársico, Buenos Aires / Madrid: Katz, 2009, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr., Michel, J., *Paul Ricœur. Une anthropologie de l'agir humain*, Paris : Cerf, 2006, p. 11.

<sup>4</sup> Cfr. Ladrière, J., “L’abîme”, en: *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171.

<sup>5</sup> Benoist, J., “Decir los fenómenos”, en: Mena Malet, P. (comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 237.

<sup>6</sup> Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima / Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre, 2012, p. 77-78.

paradigma de las ciencias exactas, sino por “la naturaleza absolutamente válida, apodíctica, evidente y legitimada sobre fundamentos últimos y definitivos de sus conocimientos”<sup>7</sup>, así como su pretensión de universalidad en tanto “abarca el universo entero de lo cognoscible”<sup>8</sup>.

A aquella ciencia fundacional, Aristóteles la nombró, en su *Metafísica*, como filosofía. En dicho libro, se dispone, pues, a estudiar la ciencia de los primeros principios y causas necesarias, la cual es la ciencia de la verdad. Leemos ahí:

Hay una ciencia que estudia al ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las ciencias particulares. En efecto, ninguna de esas ciencias examina el ente en su universalidad, sino que después de haber deslindado una parte (o aspecto) del ente, estudia los atributos que se predicán de esa parte, tal como proceden las matemáticas. Puesto que buscamos los primeros principios, esos principios tienen que pertenecer necesariamente a una naturaleza en virtud de su propio carácter. Si los primeros filósofos que buscaron los elementos de las cosas, buscaron esos principios, esos elementos tenían que ser por necesidad, y no accidentalmente, elementos del ente en cuanto ente. Por esa razón nosotros tenemos que aprehender las primeras causas del ente en cuanto ente<sup>9</sup>.

El proceder propio de la ciencia es explicitado por Aristóteles en los *Analíticos*. Ahí afirma “Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera”<sup>10</sup>. Así pues, nos dice que científico es aquel razonamiento “en virtud de cuya posesión sabemos”<sup>11</sup>. Así mismo, es necesario que el saber, según Aristóteles, “se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”<sup>12</sup>. El procedimiento mediante el cual una conclusión se desprende, se resuelve, en cuestión a las premisas de las que se deriva y que, por tanto, constituyen su fundamento<sup>13</sup> es llamado aquí, por Aristóteles, ἀνάλυσις (traducido normalmente por resolución). Cuatro siglos atrás en el tiempo, Penélope, en la *Odisea* del bien venerado Homero, prolonga la espera de sus pretendientes mediante un ardid: promete elegir a su nuevo esposo una vez que haya

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1003a21-32, traducción de Hernán Zucchi, Buenos Aires: De Bolsillo, 2004, p. 218.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Analíticos segundos*, 71b 9-12, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos, 1995, p. 316.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 71b 20-23, p. 316.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, 51a18, p. 217.

terminado un tejido; pero “ella, en tanto, tejía su gran tela en las horas del día / volvía a destejerla de noche a la luz de las hachas”<sup>14</sup>. La voz escogida por Homero para designar la acción de destejer fue *ἀλλύεσκειν*, cuyo infinitivo es *ἀναλύω*: el verbo raíz del sustantivo *ἀνάλυσις*.

El análisis, el destejimiento del pensar, su resolución en tanto fundamentación, puede comprenderse también como un camino: *μέθοδος*. Este camino siempre está, afirma Aristóteles, lleno de dificultades (*ἀπορία*) presentadas a modo de nudos, los cuales deben desatarse:

Es necesario, en relación con la ciencia que se investiga, que nos aboquemos, en primer lugar, a las dificultades que primeramente se han de discutir. Estas consisten, a la par, en las opiniones diferentes de las nuestras que algunos filósofos sostuvieron tocante a los principios y, al margen de esto, todo cuanto pudiera haber pasado inadvertido. Para lograr la solución de una dificultad es útil recorrerla exhaustivamente, porque la buena marcha futura depende del desasimiento de las dificultades anteriores. Y no es posible desatar un nudo cuando se ignora en qué consiste. La dificultad que embarga a la razón discursiva demuestra que existe un nudo en las cosas mismas. Pues estar turbado por una dificultad es semejante a la situación de quien está encadenado. En ninguno de los dos casos es posible avanzar. De ahí que sea menester estudiar primeramente todas las dificultades, no solo por lo que acaba de decirse, sino también porque buscar sin haber recorrido previamente las dificultades, es semejante a ignorar que lo que se busca ya ha sido encontrado. El fin no será manifiesto a quien procede de esa manera, solo lo será a quien se enfrente previamente con las dificultades. Además, se está en mejores condiciones de dar un fallo, cuando se ha escuchado, como se hace con los litigantes, a todas las razones en disputa<sup>15</sup>.

La fenomenología, en este sentido, puede ser comprendida como método de fundamentación, o lo que es lo mismo, el camino propio del pensar, urgente ahí donde la actividad del pensar corre el riesgo de su estancamiento, lo cual ocurre en la época contemporánea. Dicho camino consiste, según Husserl, en un cambio de actitud, que es además y, sobre todo, ciencia estricta, puesto que cumple la labor primordial de toda ciencia desde, como hemos visto, su formulación aristotélica: la labor de fundamentación. El método consiste, primero, en una *epojé* trascendental, y en las reducciones. El método husserliano puede ser entendido, en este sentido, como el cambio de actitud de una experiencia mundana a la trascendental. Si bien, en el

<sup>14</sup> Homero, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2000, Canto II, 104-105, p. 19. Traducción de ἔ νθα καὶ ἡ ματιή μὲ ν ὕ φαίνεσκεν μέγαν ἰ στὸν / νύκτας δ’ ἀ λλύεσκεν, ἐ πεὶ δαΐδας παραθεῖ το (Hom. Od. 2. 104-105).

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 994a 24-995b 4, p. 172.

Heidegger de *Ser y tiempo* encontramos también la distinción de una existencia auténtica y una inauténtica paralela a estos dos tipos de actitudes en Husserl, Heidegger inicia por mostrar la preeminencia de la repetición de la pregunta por el sentido del ser y su proyecto de fundamentación de las ontologías regionales en una ontología fundamental a cual le compete dicha pregunta. Así pues, se ubica, de entrada, en el ámbito de lo trascendental para luego, a partir de ahí, explicitar el sentido del ser del *Dasein*. El desarrollo de una analítica del *Dasein* que responde a la exigencia de la formulación de la pregunta por el sentido del ser comprende a la fenomenología como un *λέγειν τὰ φαινόμενα*.

Por otro lado, aunque sabemos que Heidegger abandona su intención de proponer un método fenomenológico de fundamentación como queda claro en su *Carta sobre el humanismo*, en su curso publicado *La proposición del fundamento*, comprendemos que realmente se aleja de la fundamentación fenomenológica, por el peligro de que pueda decantar en un sentido estrecho de fundamentación, más sigue considerando al pensar como respondiendo a un sentido amplio de fundamentación.

Tanto para Husserl como para Heidegger, sin embargo, el pensar involucra una operatividad que en ningún caso le corresponde al ser humano psicofísico, sino al dinamismo propio del Ser, en un caso, y a la actividad constituyente, en el otro. No obstante, nos empeñamos en seguir hablando de fundamentación para esa actividad. Y el mantener dicha expresión adquiere su importancia cuando surge la relevancia de la crítica. La operación de fundamentación permite criticar la inversión que acae cuando lo determinado o lo posibilitado se quiere colocar por encima de lo posibilitante. Las críticas al positivismo por parte de la fenomenología, a los valores, ya sea metafísicos como morales, por parte de Nietzsche, a la ideología por parte de Marx, se sitúan, justamente, en este lugar crítico. El lugar crítico excede a los movimientos de fundamentación y a la vez está implicado en cada uno. Un filósofo de la tradición fenomenológica que se ha preocupado especialmente por el momento crítico de la filosofía ha sido Paul Ricœur. Este filósofo propone que si bien tanto Husserl como Heidegger en el fondo se dirigen a lo mismo, la vía de Heidegger es breve: empieza directamente por lo fundamental. La vía de Husserl es la vía del rodeo: prepara el “camino”, otorga el método. Ricœur cree ubicarse entre ambos: teniendo en mente el

resultado heideggeriano, preparando el camino riguroso husserliano: “seguir el camino”, a esto responde para él la rigurosidad de la fenomenología.

Según la reapropiación de Ricœur, el *λέγειν* heideggeriano no *dice* si es que no hay un *βούλομαι* que lo impulse: esto es, que debe haber un querer decir el fenómeno para decirlo. Así pues, atendiendo nuevamente a la acción que realiza Penélope, podemos poner énfasis, ya sea en el destejimiento, la operación del dar fundamento, ya sea en aquel motivo primordial, motor que impulsa el destejimiento: el querer que dirige la acción de Penélope en vistas a la esperanza de la llegada de Ulises, lo que correspondería a la apuesta ricœuriana por la voluntad que impulsa el pensar en una época que ha perdido los fundamentos. Justamente, la época contemporánea explicita de algún modo la añoranza de esta evidencia perdida. Algunos pensadores eligen la errancia de la razón, la caída de los fundamentos, emulando a una Penélope que, confusa, cae en el juego de sus pretendientes. Algunos otros pensadores, preferimos la espera atenta. Frente a ella hay también un deseo, un *βούλομαι* impulsador que continúa edificando el camino propio del pensar. Es aquí donde situamos la reflexión filosófica de Ricœur.

Así pues, en esta tesis, propondremos una reflexión acerca de la fenomenología como un pensar según la esperanza, el cual, cuando es método de fundamentación que reside en la experiencia irreductible de la subjetividad, es filosofía primera en el sentido de una antropología filosófica o una antropología fundamental. Con ese fin, esta investigación dará respuesta a la pregunta ¿en qué consiste la fenomenología para Ricœur? Responder esa pregunta, en tanto la fenomenología se presenta a lo largo de toda la obra del autor, nos enrumbaría a una labor sin término. Antes bien, buscaremos aproximarnos a dicha labor respondiendo a la pregunta acerca de la especificidad del método fenomenológico ricœuriano. Dicha labor, aunque situada, no carece de una amplia gama de problemas; puesto que, por un lado, no estamos tratando con un concepto cerrado que podamos abordar en su completitud y despliegue, y, por otro lado, es justamente su carácter abierto y no concluido lo que ha rescatado Ricœur como lo más importante de la fenomenología que hereda: “(...) La fenomenología es un vasto proyecto que no se restringe a una obra o a un grupo de obras precisas ; es, en efecto, menos una doctrina

que un método capaz de encarnaciones múltiples y del cual Husserl ha desarrollado solo un pequeño número de posibilidades”<sup>16</sup>.

La pertinencia de esta búsqueda debe ser tomada también en un doble sentido: mostraremos tanto los aportes a la interpretación de la unidad de la fenomenología, como a la unidad de la obra de Ricœur. Así, señalaremos tanto aquello que aporta Ricœur a la interpretación del método fenomenológico formulado por primera vez por Husserl, como al desarrollo propio del método dentro de su propia filosofía. Esto nos llevará, paralelamente, a hacer evidente la importancia de Ricœur en la tradición fenomenológica francesa, puesto que, al haber sido Ricœur un lector atento de la fenomenología, no descuidó los textos husserlianos de fenomenología estática, ni su continuidad con los textos posteriores de la época genética, a diferencia de los fenomenólogos franceses, que él criticaba por haber considerado que la fenomenología husserliana podía ser vista en relación a una serie de rupturas, donde el periodo más importante de Husserl sería, en esta línea interpretativa francesa, el de la *Krisis*, debido a los temas existenciales que se rescatarían de ahí. Paralelamente a esta interpretación, algunos intérpretes, como Bernard Stevens, han leído incluso la obra ricœuriana a la luz de dichas rupturas, separando un supuesto periodo eidético de uno hermenéutico en la propia filosofía de Ricœur. Así mismo, se interpreta un periodo propiamente fenomenológico en Heidegger en el cual este cargaría aún con un lenguaje metafísico, de un periodo en el que Heidegger abandonaría totalmente la fenomenología luego de la *Kehre*. Esta investigación será también, en este sentido, una refutación a tales tesis interpretativas que colocan ruptura, tanto en la obra de Ricœur como en la obra de Husserl y en la de Heidegger, ya sea al interior de sus propuestas como con respecto a la fenomenología misma. Con ese fin, apelaremos, en todo momento, a las continuidades, aunque paradójicas y dialécticas, que hacen imposible desligar a la labor fenomenológica de la labor hermenéutica.

Ahora bien, debemos señalar, justamente para mostrar la especificidad del método fenomenológico ricœuriano, aquellas características que Ricœur toma de Husserl y, más

---

<sup>16</sup> “La phénoménologie est un vaste projet qui nese referme pas sur une œuvre ou un groupe d’œuvres précises; elle est en effet moins une doctrine qu’une méthode capable d’incarnations multiples et dont Husserl n’a exploité qu’un petit nombre de possibilités” (Ricœur, P., *A l’école de la phénoménologie*, París: Vrin., 1987, p. 8).

aún, aquello que critica. La crítica que consideramos más relevante es la denuncia de una subjetividad trascendental. Esto no debe ser entendido como una propuesta posmoderna o posestructuralista; antes bien, como la posibilidad de encontrar un nuevo punto de partida a partir del cual rehabilitar, en otros horizontes, la filosofía reflexiva inaugurada por la tradición cartesiana cuyo fundamento absoluto era el *cogito*, tradición en la que Ricœur se inscribe. Todo ello nos conduce a una paradoja: ¿cómo oponerse a la propuesta de una subjetividad trascendental y, a la vez, tomar a esta subjetividad como punto de partida? Para Ricœur, esto es posible si es que tal punto de partida es un punto “roto”, si es que el *cogito* está ahora “herido”, si es que la subjetividad está ahora “descentrada”; de ahí que, el punto de partida no es punto de llegada, aunque lo sea idealmente. Esto está fuertemente emparentado con la obra de Husserl, ya que, en su obra, encontramos los elementos que han hecho posible que Ricœur haya desarrollado dichas formulaciones.

Cabe resaltar que el hecho de que hablemos de *cogito herido* supone que se deje de lado la labor de fundamentación y, correspondientemente, de fundamento. Más bien, el método fenomenológico puede ser entendido, a partir de la obra de Ricœur, como un método de fundamentación donde el fundamento es también la vida de la subjetividad pero que incluye en su ejercicio un elemento de descentramiento. En el periodo eidético-existencial se puede observar ya tal elemento por el énfasis en la aporía, la paradoja, y la existencia encarnada. Ello, en tanto instauración de sospecha a la mirada del *cogito* frente a sí mismo, se desplegará en una labor interpretativa del *sí mismo*. Es así que se propicia el giro hermenéutico en el siguiente periodo de su filosofía. La hermenéutica es, para el filósofo, un método interpretativo que se dirige al sentido implicado en la manifestación de la experiencia, teniendo en cuenta los símbolos religiosos, los textos y la acción. Este ejercicio es siempre una labor que se ubica en el ámbito predicativo, subordinada a un ante-predicativo, el cual es propiamente la existencia encarnada de la subjetividad, hacia la cual nos dirigimos teleológicamente en la labor de la interpretación. Es así que la fenomenología se realiza como explicitación hermenéutica de la evidencia fenomenológica de la experiencia de la existencia. En ese sentido, la concepción ricœuriana del método fenomenológico no se contrapone a la concepción husserliana, sino que actualiza la labor de fundamentación en un horizonte histórico distinto. Sus diferencias recaen, así, en el modo en el que cada uno explicita sus evidencias por el contexto histórico y cultural en el que se encuentran, lo que

implica, a su vez, una concepción distinta, en la forma mas no en la intención, de lo que consideran que corresponde a la filosofía primera. Si bien para ambos la filosofía primera implica la labor de fundamentación en la subjetividad, para Husserl ello mismo corresponde a la fenomenología, para Ricœur, la fenomenología es el método que posibilita tal labor de la filosofía. Sin embargo, las motivaciones de ambos se encuentran en sus respectivas concepciones filosóficas en tanto sitúan el lugar fundante de la vida de la subjetividad frente a la crisis de fundamentos y como proyecto de fundamentación de la vida teórica y práctica en general. Todo ello será mostrado del modo siguiente.

En el primer capítulo, expondremos, intentando dar respuesta a dicha pregunta, tres conceptos: el de fundamento, método y fenomenología. Nos centraremos, para ello, en la interpretación de Ricœur de la obra husserliana que tuvo lugar en el periodo eidético-existencial de su pensamiento. A partir de ello, mostraremos el sentido de la fenomenología para Ricœur la cual es un movimiento a la vez que un método, pero un movimiento que se comprende sólo a partir del ejercicio del método cuyo eje es la fenomenología husserliana. En este punto, distinguiremos entre la interpretación idealista del método y la ejecución del método, con lo que veremos que las críticas que Ricœur dirige a la fenomenología no se dirigen a la fenomenología husserliana propiamente, sino a su interpretación idealista, la cual es una de las posibilidades de interpretación que concierne tanto a ciertas expresiones de Husserl, como a sus intérpretes y críticos. Así, en el primer párrafo reconstruiremos la concepción de fenomenología y distinguiremos entre idealismo y ejecución. Ahora bien, lo que corresponde a la ejecución del método para Ricœur, lo expondremos en el segundo párrafo, la cual se presenta propiamente, en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* y en *Ideas II*, de Husserl, y en el primer tomo de la *Filosofía de la voluntad* Ricœur. En el tercer párrafo llegaremos a una concepción paradójica de la fenomenología a partir de la lectura ricœuriana de la *Crisis*.

En el segundo capítulo, abordaremos aquel aspecto que parecería separar los caminos de Husserl y Ricœur, al colocar al primero en el ámbito de la fenomenología trascendental y al segundo en el ámbito de la fenomenología hermenéutica: el tema de la fundamentación. Así pues, según Husserl, el método fenomenológico era un método de

fundamentación, proyecto que parecería abandonar Ricœur cuando transforma su fenomenología existencial en una fenomenología hermenéutica. No obstante, mostraremos que en el periodo hermenéutico del pensamiento de Ricœur, en donde publica textos que explicitan el sentido de método fenomenológico que ha venido desarrollando desde el periodo eidético-existencial de su filosofía, se dan todos los elementos conceptuales que nos llevan a interpretar al método fenomenológico de Ricœur como un método de fundamentación aunque no se haya usado explícitamente esta expresión. Creemos que el que no se haya hablado explícitamente de fundamentación y sin embargo podamos hablar de este concepto se justifica dentro del sentido de método fenomenológico para Ricœur, el cual apunta a evidencias que no se restringen a ser tan solo su modo de explicitación o la entidad lingüística con las que se las nombra. Así pues, en este capítulo, mostraremos que, a partir del periodo hermenéutico de Ricœur, se hace patente que el método fenomenológico hermenéutico puede ser entendido como un método de fundamentación. Con ese fin, luego de exponer el sentido de “fundamentación” según Husserl, encontraremos un punto de convergencia en los dos autores con la exposición del concepto de la *Rückfrage*. Así mismo, expondremos en qué sentido la hermenéutica, para Ricœur, se encuentra fundada en la fenomenología y a la vez la hace posible, en el sentido en que esta última es una “evidencia de la explicitación” y una “explicitación de la evidencia”.

Finalmente, mostraremos en qué sentido podemos comprender al método fenomenológico hermenéutico ricœuriano como un método filosófico que puede ser interpretado como filosofía primera para tiempos de crisis, no sin antes pasar por el reto que significó la filosofía heideggeriana para la propuesta de Ricœur. Ahora bien, Husserl y Heidegger representan dos concepciones fenomenológicas que, aunque toman como punto de partida el ámbito de la experiencia originaria, presentan dos desarrollos distintos de filosofía primera. Así pues, Heidegger, tomando como inspiración al fundador de la fenomenología en *Ser y tiempo*, obra en la cual parte del *Dasein* para buscar un horizonte de respuesta a la pregunta por el sentido del Ser en general, termina por alejarse del proyecto fenomenológico de manera explícita y buscar, más que el sentido del Ser, la verdad del Ser. A este respecto, cree Ricœur, el pensamiento en nuestra época debe seguir pensando el modo de hacer fenomenología pero después de los retos que la filosofía heideggeriana implicaron para la fenomenología. Ahora bien, según Husserl, la fenomenología trascendental es filosofía primera; para Heidegger, el

pensar originario puede expresarse como una ontología fundamental o la preparación en el advenimiento del Ser; para Ricœur, la filosofía primera es una antropología filosófica. Esta última denominación es aquí sumamente problemática para la fenomenología puesto que la fundación de la filosofía fundamental en el hombre a secas fue criticada tanto por Husserl, en "Antropología y fenomenología", como por Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

Por el contrario, en este capítulo, mostraremos en qué sentido podemos decir que el método fenomenológico es un método *filosófico* de fundamentación para Ricœur, en correspondencia con su concepción de filosofía primera o pensar originario como antropología filosófica. Con ello, mostraremos una misma intención fenomenológica que atraviesa las trayectorias de pensamiento tanto de Husserl, como Heidegger y Ricœur: la búsqueda de una experiencia irreductible y originaria como fundamento del pensar, o dicho de otro modo, un tipo de fundamentación no explicativa como operación del pensar mismo. Además, mostraremos que la concepción ricœuriana de la filosofía, al igual que la de Husserl y Heidegger, responde a un despliegue histórico en la cultura occidental que hunde sus raíces en Grecia y que se encuentra actualmente en un momento de crisis, tal como atestiguan los textos de *La crisis* y *La pregunta por la técnica*. En ese sentido, la filosofía ricœuriana renueva el lenguaje de la fenomenología pero se mantiene fiel a sus motivaciones, por lo que nos da la posibilidad de encontrar en Ricœur una fenomenología que encuentra nuevos frentes para seguir luchando contra lo que se ha llamado la *crisis de fundamentos*.

No quisiéramos terminar esta introducción sin agradecer a Rosemary Rizo Patrón, a quien va dedicada esta tesis, por su afectuosa y rigurosa guía en cada una de las etapas de esta investigación; a Johann Michel y Marie France Bégué, por su apoyo en el estudio de la filosofía de Ricœur; a Joan Caravedo y Jaime Villanueva, por sus consejos invaluablemente en el desarrollo de esta investigación; Victor J. Krebs, Mariana Chu, Gianfranco Casuso y Jesús Ascárate por su preocupación afectuosa por la trayectoria académica de la autora; a Rafael Ascárate, Luz Coronel, Ángel Ascárate, Richard Coronel, Betty Velásquez, Carla Pérez, Sebastián León y Stephan Gruber, por el hogar.

## PRIMER CAPÍTULO

### LOS FUNDAMENTOS DEL MÉTODO

Desde que Ricœur se encuentra con la fenomenología, se inserta dentro de esta tradición y se mantiene en ella hasta su última obra. Es así que caracteriza a toda su producción filosófica como una variante hermenéutica de la fenomenología husserliana que va en la línea de una filosofía reflexiva<sup>17</sup>. Así pues, a partir de su descubrimiento de la fenomenología de Husserl, no solo dio cuenta de las paradojas inmanentes al método, sino que, más aun, se dedicó a buscar las aporías que surgían al enfrentar a la fenomenología con otras tradiciones de pensamiento. En dicho enfrentamiento con los otros de la fenomenología, su método derivó en una fenomenología hermenéutica. Convencido de la importancia del enfrentamiento entre cada tradición filosófica con su *otro* como puesta en ejecución de su fenomenología hermenéutica, no perdió de vista los desarrollos de la filosofía analítica, del psicoanálisis, el estructuralismo y el posestructuralismo, el deconstruccionismo y la teoría crítica. Es así que su hermenéutica del símbolo se fue convirtiendo en una hermenéutica de todo el ámbito de la existencia humana: la metáfora, la historia, la acción. En el itinerario de su pensamiento, sin embargo, el protagonista de sus reflexiones filosóficas siempre fue una subjetividad encarnada, tomando como imagen más representativa la de un *cogito* herido, que es a la vez un *hombre capaz*.

Si trazamos, en esa línea, un itinerario del pensamiento de Ricœur en relación con la fenomenología, debemos señalar un primer momento en el que Ricœur se aboca al estudio de la fenomenología y del movimiento fenomenológico, a la vez que su producción filosófica se inscribe en una *fenomenología existencial*. Y un segundo momento en el que Ricœur explicita y pone en práctica propiamente una *fenomenología hermenéutica*. En ambos casos, la fenomenología es entendida como un método con un movimiento intrínseco, de apertura constante. Debido a que, en el primer periodo de su pensamiento, sus reflexiones entran en un diálogo directo con Husserl, esta exposición se centrará en el primer periodo de su filosofía. Tales reflexiones pueden rastrearse en

---

<sup>17</sup> Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París: Seuil, 1986, p. 25.

su traducción de *Ideas I*<sup>18</sup> y algunos de los textos publicados en la revista *Esprit* que aparecerían luego en *A l'école de la phénoménologie*, así como en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*.

### 1.1. La fenomenología

La importancia de la fenomenología para Ricœur se comprende en relación a la filosofía reflexiva. Ricœur se inscribe dentro de la tradición reflexiva francesa, cuyo último representante más importante conocido por Ricœur fue Jean Nabert. Este filósofo influenciará fuertemente a Ricœur, si bien su tesis de maestría es dedicada a otros dos representantes de dicha tradición: Lachelier y Lagneau<sup>19</sup>. En el descubrimiento de la fenomenología de Husserl, Ricœur encontrará una variante innovadora de esta tradición reflexiva<sup>20</sup>. Pero si toda filosofía reflexiva puede ser definida como aquella “que sitúa al hombre como fundamento de sí mismo, como pura ‘referencia a sí’”<sup>21</sup>, encontramos que ella sería el opuesto de la concepción de la fenomenología que fue tempranamente acuñada por la tradición francesa:

Como se sabe, la fenomenología husserliana se hizo conocer en Francia a través del tema de la intencionalidad. Ni la exigencia de fundamento último, ni la reivindicación de la evidencia apodíctica de la conciencia de sí fueron notadas en primer lugar, sino al contrario, aquello que, en el tema de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí. Definida por la intencionalidad, la conciencia se revelaba ante todo como vuelta hacia el afuera, volcada pues fuera de sí, mejor definida por los objetos considerados que por la conciencia de considerarlos<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, París: Gallimard, 1950, (en adelante, *Idées I*).

<sup>19</sup> Ricœur, P., *Autobiografía intelectual*, traducción de Patricia Wilson, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, p. 17. En ambos filósofos trató el problema de Dios, pero no se pudo convencer de intentar reconciliar la fe religiosa con la razón filosófica: “Ricœur s'est toujours dit soucieux de maintenir une frontière scrupuleuse entre philosophie et religion” (Michel, J., *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, París : Cerf, 2006, p. 22).

<sup>20</sup> Jervolino, D., *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* (avec un inédit de Paul Ricœur). París: Ellipses, 2002, p. 7.

<sup>21</sup> “(...) qui place l'homme comme fondement de lui-même, comme pur 'rapport à soi'” (Michel, J., *op. cit.*, p. 22). Traducción nuestra. En adelante, todas las traducciones del francés y del inglés del texto principal son nuestras. En estos casos, se colocará la cita en el idioma original en pie de página.

<sup>22</sup> Ricœur, P., *Autobiografía intelectual*, traducción de Patricia Wilson, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, pp. 19-20.

No obstante, veremos que la interpretación de Ricœur de la fenomenología se distingue de aquella de la tradición francesa. Justamente, cree que la fenomenología constituye el desarrollo coherente de la filosofía reflexiva, en tanto permite instaurar en la reflexividad, el aspecto de la opacidad. Creemos, pues, que, respecto del lugar que, en la tradición reflexiva, le da Ricœur a la fenomenología, podemos situar tanto su sentido particular de "fundamento" –el cual no será tomado en sentido moderno–, como la pertinencia del método fenomenológico en su filosofía. Dice Jervolino, en relación a ello, lo siguiente:

Respecto a esta tradición, Ricœur sostendrá siempre la tesis de que la filosofía comporta un momento reflexivo, es decir, el retorno al sujeto sobre sí, en búsqueda de una re-apropiación de sí; haciendo eso, tendrá del mismo modo la tendencia a separar el método reflexivo de la afirmación orgullosa – de fuente idealista o en todo caso subjetivista – del primado de la conciencia. La conciencia para Ricœur no es ni origen ni fundamento, sino labor, ella no es transparencia sino opacidad, exige un esfuerzo constante de aclaración, de unificación con el fin de recuperar el esfuerzo o el deseo de existir que expresa en la multiplicidad las operaciones del sujeto y de los signos a través de los cuales las operaciones se objetivan<sup>23</sup>.

No obstante, que la conciencia no sea fundamento en el sentido moderno ni transparencia, sino tarea, opacidad, no quiere decir que no haya lugar, en la filosofía de Ricœur, para hablar propiamente de fundamento o, correspondientemente, de método fenomenológico como método de "fundamentación filosófica" como buscamos sostener a lo largo de este trabajo de investigación. Mostraremos, más bien, aquí, que tal fundamento puede ser tomado desde el carácter de *enigma* de la existencia encarnada. En este punto, podemos situar el enriquecimiento de la perspectiva ricœuriana gracias a su encuentro con la filosofía existencialista de Gabriel Marcel, a quien tuvo de maestro en la Sorbonne, y de Jaspers, a quien conoció gracias al primero y leyó detenidamente en el periodo en el que fue prisionero de guerra. En ese tiempo, justamente, se dedicó a la traducción de *Ideas I*:

---

<sup>23</sup> “Par rapport à cette tradition, Ricœur soutiendra toujours la thèse que la philosophie comporte un moment réflexif, c'est à dire le retour du sujet sur soi, en quête d'une ré-appropriation de soi; ce faisant, il aura tout de même tendance à séparer la méthode réflexive de l'affirmation orgueilleuse - de source idéaliste ou en tout cas subjectiviste - du primat de la conscience. La conscience pour Ricœur n'est ni origine ni fondement mais tâche, elle n'est pas transparence mais opacité, elle demande un effort constant d'éclaircissement, d'unification afin de récupérer l'effort ou le désir d'exister qui s'exprime dans la multiplicité des opérations du sujet et des signes à travers lesquels ces opérations s'objectivent” (Jervolino, D., *op. cit.*, p. 8).

Yo me encontraba, así, al final de la Segunda Guerra Mundial, equipado por una carrera y una obra personal, bajo la triple tutela de Gabriel Marcel, Karl Jaspers y de Husserl<sup>24</sup>.

Inició su traducción en los márgenes del texto alemán, a falta de papel. Según Dosse, "no pudo haber sido más heroico y constituye la reliquia más preciosa de su biblioteca personal"<sup>25</sup>. Le dedica la traducción a Dufrenne, su compañero de cautiverio con quien compartió la lectura de Jaspers, intercambio que concluiría con un libro de autoría conjunta. Según Foessel y Mongin, justamente "no es azaroso que Ricœur haya traducido desde un campo de prisioneros el libro de un pensador judío y alemán. Esto muestra que la fenomenología no es para él un simple método, sino el signo de un verdadero compromiso ético que autoriza al filósofo a interrogarse por la experiencia en toda su plenitud, y habiendo hecho abstracción de todo constreñimiento ideológico"<sup>26</sup>.

Habría que agregar aquí su relación cercana con la revista personalista *Esprit*, en la cual publicó la gran parte de los artículos que dedicó a la fenomenología, y serían recopilados luego en *À l'école de la phénoménologie*, y su amistad con Mounier, que le heredarían un personalismo de nuevo cuño relevantes para sus reflexiones éticas, del cual nos ocuparemos en el tercer capítulo de esta investigación. En este contexto en el que publicará *Le volontaire et l'involontaire*, libro en el que desarrolla una fenomenología de corte existencial, y gracias al cual, junto a la traducción de *Ideas I*, obtendría su título doctoral.

Con ello dicho, comenzaremos el tratamiento de la concepción ricœuriana de fenomenología. Nuestra hipótesis consiste en que ella es un movimiento y un método. Así mismo, mostraremos que tal noción tiene un lugar relevante también en el momento hermenéutico de su pensamiento. Con respecto a ello, creemos que, en la filosofía de

---

<sup>24</sup> "Je me trouvai ainsi, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, équipé pour une carrière et une œuvre personnelle, sous le triple patronage tutélaire de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers et de Husserl" (Ricœur, P., *Lectio magistralis*, Université de Barcelone, 24, abril, 2001, publicado en: Jervolino, D., *op. cit.*, p. 75).

<sup>25</sup>"(...) elle n'en est que plus héroïque et constitue la relique la plus précieuse de sa bibliothèque personnelle" (Dosse, François, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie (1914-2005)*. Chapitres Annexés, Paris: La Découverte, 2008, p. 25).

<sup>26</sup>"Il n'est pas hasardeux non plus que Ricœur ait traduit depuis un camp de prisonniers le livre d'un penseur juif et allemand. Cela indique que la phénoménologie n'est pas pour lui une simple méthode, mais le signe d'un véritable engagement éthique qui autorise le philosophe à interroger l'expérience dans toute sa plénitude, et abstraction faite de tous les rétrécissements idéologique" (Foessel, Michäel y Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Association pour la diffusion de la pensée française, Ministère des Affaires étrangères, Paris, 2005, p. 20).

Paul Ricœur, nos encontramos con una interpretación particularísima de la fenomenología cuya importancia excede el ámbito meramente exegético de las obras tanto de Ricœur como del fundador del movimiento, Husserl. Pues su interpretación nos lleva a una comprensión de la fenomenología que se mantiene fiel a ella; incluso, en algunos casos, según Ricœur, más fiel que Husserl mismo<sup>27</sup>, y que a la vez amplía el rango de su aplicación. Sostendremos que este sentido de "fidelidad" se entiende únicamente distinguiendo entre la interpretación filosófica del método fenomenológico y la ejecución del método.

Ahora bien, para Ricœur, fenomenología es "un vasto proyecto que no se cierra en una obra o en un grupo de obras precisas; es en efecto menos una doctrina que un método capaz de encarnaciones múltiples y del que Husserl no desarrolló más que un pequeño número de posibilidades"<sup>28</sup>. Husserl, en ese sentido, no es, para nuestro filósofo, toda la fenomenología, puesto que ha explotado un pequeño número de sus posibilidades<sup>29</sup>, y, sin embargo, es "el nudo" (*le nœud*)<sup>30</sup>. Ella puede, así, ser descrita como "el conjunto de variaciones de Husserl mismo y, en particular, el conjunto de descripciones propiamente fenomenológicas y de interpretaciones filosóficas con las cuales reflexiona y sistematiza el método"<sup>31</sup>. La fenomenología es, en esta línea interpretativa, un movimiento y un método, pero un movimiento que se entiende sólo en el sentido del ejercicio *plurifacético* del método, donde el punto de partida fue la fenomenología husserliana, pero cuya ejecución, manifiesta en vertientes distintas, tiene un destino heterogéneo<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Ricœur, P., *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona: Buenos Aires: FCE de Argentina, 2000, pp. 55-56.

<sup>28</sup> "(...) un vaste projet qui ne se referme pas sur une œuvre ou un groupe d'œuvres précises ; elle est en effet moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités" (Ricœur, P., *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986, p. 8).

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, p. 7.

<sup>31</sup> "(...) la somme de variations de Husserl lui-même et en particulier la somme des descriptions proprement phénoménologiques et des interprétations philosophiques par lesquelles il réfléchit et systématise la méthode" (*Ibid.*, p. 9).

<sup>32</sup> La concepción ricœuriana de la fenomenología incluye, en ese sentido, todos estos rasgos delimitados por Spiegelberg que hacen que la fenomenología sea un movimiento: el dinamismo, la posibilidad de su desarrollo en múltiples vertientes, el punto de partida común a pesar de la diferencia de destinos: "In what sense, then, does such a vague term as 'movement', which is much more appropriate on the political, the social, or the artistic scene, apply to a philosophy like phenomenology? The following seem to me the main supports for the metaphor: (1) Phenomenology is a moving, in contrast to a stationary philosophy, with a dynamic momentum, whose development is determined by its intrinsic principles as well as by the 'things', the structure of the territory which it encounters. (2) Like a stream it comprises several parallel currents, which are related but by no means homogeneous, and may move at different speeds. (3) They have a common point of departure, but need not have a definite and predicable joint destination; it is compatible with the character of a movement that its components branch out in different directions"

Así pues, Ricœur cree que, en Husserl, antes de un mero absolutismo o trascendentalismo, nos encontramos con un proyecto crítico, descriptivo, fundacional y genético que marcha hacia una filosofía sin absoluto. En "Sur la phénoménologie", luego de hacer un recorrido de los sentidos de fenomenología de Kant y Hegel, los cuales representan una doble inseguridad, ya sea la que surge por el estilo de investigación de aquello que aparece (fenomenología en tensión con la ontología), ya sea la que surge de aquello mismo que aparece<sup>33</sup> (supresión de la fenomenología en la ontología), Ricœur nos muestra la tercera posibilidad:

Pero hay una tercera posibilidad para la fenomenología: que no esté ni en tensión ni con una ontología, ni en camino a su supresión en una ontología; que sea la reducción sin retorno de toda ontología posible; que no haya más en el ser o en los seres que aquello que le aparece al hombre por el hombre<sup>34</sup>.

Lo que aquí está en juego es el recurso de la reducción fenomenológica que interpreta Ricœur como "desconexión" de la ontología, que tendría a su base la tesis de la actitud natural, tal como ha sido tratada por los filósofos anteriores. Por medio de este recurso, la fenomenología no se encontraría en tensión con la ontología como en el caso de Kant, ni se suprimiría ella misma en una ontología, como en el caso de Hegel y Heidegger. Es pues, ella, la tercera posibilidad a la que hace alusión en la cita:

¿La fenomenología de Husserl no sería un fantástico esfuerzo de cuarenta años por eliminar la ontología, tanto en el sentido clásico heredado de Platón y de Aristóteles y conservada por Descartes y Kant, como en sentido hegeliano y heideggeriano? ¿No estaría en marcha hacia una filosofía sin absoluto?<sup>35</sup>

Ello muestra el sentido amplísimo de fenomenología para Ricœur. Observaremos que, los problemas que le encuentra entonces, no los adjudica a toda la fenomenología sino más bien a su interpretación idealista. Esto no quiere decir que Ricœur deje de lado todos los elementos del idealismo husserliano, sino que lo considera esencial, como una de las caras de lo que constituiría su ejecución, lo cual explicaremos a continuación.

---

(Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: M. Nijhoff, 1994, pp. 1-2).

<sup>33</sup>Cfr. Ricœur, P., "Sur la phénoménologie", en: *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 144.

<sup>34</sup>"Mais il y a une troisième possibilité pour la phénoménologie : c'est qu'elle ne soit ni en tension ni avec une ontologie, ni en marche vers sa suppression dans une ontologie ; c'est qu'elle soit la réduction sans retour de toute ontologie possible; c'est qu'il n'y ait rien de plus dans l'être ou dans les êtres que ce qui apparaît à l'homme et par l'homme" (*Ibid.*).

<sup>35</sup>"La phénoménologie de Husserl ne serait-elle pas un effort fantastique de quarante ans pour éliminer l'ontologie, aussi bien au sens classique hérité de Platon et d'Aristote et conservé par Descartes et Kant, qu'au sens hégélien et heideggerien ? Ne serait-elle pas en marche vers une philosophie sans absolu ?" (*Ibid.*).

### *Idealismo*

Según Reeder, la interpretación de Ricœur de la fenomenología, que consistiría en criticar a Husserl de idealista, constituye una representación de las críticas comunes de los hermeneutas a la fenomenología husserliana que leen la obra de Husserl como si estuviera dividida en periodos. Esta interpretación, según Reeder, es opuesta a la que él mismo comparte, como afirma, con Huertas-Jourda, Mickunas, Vargas Guillén, Herrera Restrepo y Rosemary Rizo Patrón, según la cual “el pensamiento de Husserl exhibe una unidad notable de enfoque desde los finales del siglo XIX hasta su muerte en 1938. En vez de ver su pensamiento como dividido marcadamente en 'periodos', lo vemos como una investigación unificada pero progresiva y en desarrollo”<sup>36</sup>. Si bien acordamos con esta línea interpretativa de la obra husserliana, que comparte Reeder con los recientes investigadores de la obra total de Husserl, creemos que no hace justicia a Ricœur, puesto que la motivación que encontramos en Ricœur de delimitar algo así como una “interpretación idealista” de la fenomenología consiste en que justamente, desde la obra que él conoció de Husserl, una interpretación reducida se distinguía de una interpretación más amplia: la que incluía las distintas variaciones de ejecución del método en una unidad. Este método, desde el punto de vista de su ejecución, podía ser un idealismo por su apelación al ámbito de las posibilidades o esencias, pero, en este caso, un idealismo en sentido amplio. Así también, al distinguir “interpretación” de “ejecución”, Ricœur podía “interpretar” libremente al método fenomenológico dando cuenta de los límites temporales en los que él mismo se encontraba, sin reducir la “ejecución” del método a su propia interpretación.

En ese sentido, acordamos con Dosse que, a diferencia de los usuales críticos de Husserl, Ricœur “no ve ni ruptura ni negación por parte de Husserl entre, de una parte, el realismo y el logicismo de las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 y, de otra parte, el idealismo y la exaltación de la subjetividad trascendental de las *Ideas*”<sup>37</sup>. Sin embargo, es consciente de que “(...) es finalmente imposible, sobre la sola base de

---

<sup>36</sup>Cfr. Reeder, H., “La fenomenología hermenéutica de Husserl”, en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 5 (2011), pp. 53-72, p. 54.

<sup>37</sup>“ne voit ni rupture ni reniement de Husserl entre, d’une part, le réalisme et le logicisme des *Recherches logiques* de 1900-1901 et, d’autre part, l’idéalisme et l’exaltation de la subjectivité transcendantale des *Idées*”(Dosse, F., *loc. cit.*).

Ideas, caracterizar definitivamente este idealismo"<sup>38</sup>. Si Ricœur coloca una escisión en la fenomenología husserliana, esta se encuentra en la distinción que hay entre la interpretación filosófica del método, al cual corresponde el idealismo trascendental "que se mantiene en estado de proyecto –de promesa o de pretensión–"<sup>39</sup>, y la ejecución del método: "(...) la interpretación idealista del método no coincide necesariamente con su práctica efectiva, como lo han considerado muchos de sus discípulos"<sup>40</sup>. Es así que por "interpretación idealista" Ricœur entiende a su propia interpretación de una parcela de la obra de Husserl, pero Ricœur es prudente respecto de la totalidad de dicha obra admitiendo sus limitaciones, puesto que, como afirma también en su Introducción a *Ideas I*, solamente la publicación de los manuscritos inéditos permitirá una interpretación cabal de la trayectoria del fundador de la fenomenología.

Ahora bien, esta interpretación idealista es constituida por Ricœur, en su traducción de *Ideas I*<sup>41</sup>, sobre la base de la tensión que ve Ricœur entre "intuición" y "constitución". Así pues, en su introducción, afirma que toda la fenomenología está suspendida a una doble posibilidad: de una parte, afirmar el primado de la intuición sobre toda constitución; de otra parte, hacer triunfar la constitución trascendental sobre la ingenuidad del hombre mundano<sup>42</sup>. Según Walton, en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad*<sup>43</sup>, Ricœur retoma esta tensión desde el punto de vista de la dicotomía finitud-infinitud aplicándola al ámbito del conocimiento:

En el caso del conocimiento, el polo de finitud es la perspectiva limitada en que nos es dado su objeto y el polo de infinitud es el significado que asignamos al objeto. Dentro de la apertura al mundo inherente a la percepción, la perspectiva significa una limitación. Por tanto, dos intenciones convergen en la constitución de nuestros objetos: la intención de la percepción que es esencialmente perspectivista y la intención del entendimiento que pretende determinar el objeto. La intención perspectivista está siempre atravesada por la intención de un significado no-perspectivista que se orienta a la totalidad de la cosa misma. El

<sup>38</sup>"il est finalement impossible, sur la seule base des *Ideen*, de caractériser définitivement cet idéalisme" (Ricœur, P. "Introduction du traducteur, en: Husserl", E., *Idées, op. cit.*, [en adelante, Introduction aux *Idées I*], p. xxvi).

<sup>39</sup>"qui reste à l'état de projet – de promesse ou de prétention –" (*ibid.*).

<sup>40</sup>"(...) la interprétation idéaliste de la méthode ne coïncide pas nécessairement avec sa pratique effective, comme l'ont estimé beaucoup de ses disciples" (Ricœur, P., *A l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 13).

<sup>41</sup> En el siguiente párrafo veremos que, en *A l'école de la phénoménologie*, constituye esta interpretación idealista en base a una mala comprensión de las *Meditaciones cartesianas*.

<sup>42</sup> Ricœur, P., Introduction aux *Idées I*, p. xxv.

<sup>43</sup> Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris: Aubier, 1960.

sentido o significado se intenciona en la perspectiva, pero va más allá de la perspectiva porque encierra la exigencia de una totalidad<sup>44</sup>.

Esta tensión es solucionada por Ricœur, inspirándose en Kant, con el recurso de la imaginación que “como término intermediario es la posibilidad de la síntesis”<sup>45</sup>. No obstante, para Husserl no ocurre tal tensión, puesto que “la coincidencia de perspectiva y sentido se realiza en el mismo nivel de la intuición mediante la plenificación de los horizontes vacíos de cada aparición mediante ulteriores apariciones”<sup>46</sup>. Es evidente, pues, que Ricœur no ha comprendido del todo a Husserl y, sin embargo, se ha abierto a nuevos caminos temáticos. Su comprensión unilateral nos es evidente ahora puesto que, como afirma Rosemary Rizo Patrón “se han publicado inéditos desde 1908 a 1929, con versiones más precisas y menos problemáticas que la de *Ideas I* sobre el ‘idealismo trascendental’”<sup>47</sup>. Ello ha llevado a una interpretación del pensamiento de Husserl desde más amplios horizontes<sup>48</sup>, al cual apuntaba Reeder. La autora separa, desde ahí, dos acepciones de tal idealismo, uno amplio y uno estrecho. Este último sentido consiste en “la oposición entre la esfera de una inmanencia apodíctica y una trascendencia presuntiva”<sup>49</sup> como encontraríamos en el caso de Descartes. El sentido amplio consiste, por el contrario, “en afirmar que el ser posible es el ser que tiene la *posibilidad* de ser *intuitivamente dado*”<sup>50</sup>, lo cual implica tanto la existencia de un ser posible como la conciencia que la mienta, que es, para Husserl, “una conciencia encarnada e intersubjetiva”<sup>51</sup>.

Acaso Ricœur no se encontraba en un horizonte interpretativo tan lejano cuando señalaba que podemos distinguir la ejecución del método de su interpretación idealista, esta última no discrimina las malas comprensiones que los lectores de Husserl le dirigieron. En ambos casos, no solo estamos hablando del mismo método fenomenológico, sino que se deja espacio para que la ejecución modifique la

<sup>44</sup> Walton, R., “El problema trascendental en la obra de P. Ricœur”, manuscrito inédito, p. 2-3.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima / Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre, 2012, p. 418.

<sup>48</sup> Reeder sitúa entre quienes tienen una interpretación de Husserl en base a la unidad de su pensamiento a José Huertas-Jourda, Algis Mickunas, Germán Vargas Guillén, Daniel Herrera Restrepo y a Rosemary Rizo Patrón (*cf.* Reeder, H., *loc. cit.*) habría que agregar a Mariana Chu García, Javier San Martín, Julia Iribarne.

<sup>49</sup> Rizo, Patrón, R., *op. cit.*, p. 418.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>51</sup> *Ibid.*

interpretación, o lo que es lo mismo, para que los énfasis que antes se colocaban en ciertos temas se dirijan ahora a otros. Para el filósofo, la interpretación idealista en sentido estrecho, consiste en afirmar el primado de la conciencia, entendida como auto-transparencia constituidora, frente al mundo y a la intuición, lo cual decanta en sostener, como de ningún modo hace Husserl, la independencia de la conciencia frente a los objetos. Con respecto a lo que Husserl pensó de su método, tenemos ahora elementos para creer que sentido de “idealismo” para el filósofo nunca tuvo un sentido estrecho, sino más bien amplio, como lo explicita Rosemary Rizo Patrón (*supra.*). Por otro lado, para Ricœur, el idealismo en sentido amplio coincidirá con su concepción de “evidencia” y de fundamentación que tienen lugar en su periodo hermenéutico, como veremos en el siguiente capítulo, el cual no está incluido explícitamente en la oposición que realiza en este periodo entre idealismo y ejecución. En todo caso, baste decir que aquí él se refiere tan solo a aquella posibilidad interpretativa, en la que decanta una de las vertientes de lectores de Husserl, que sitúa en su fenomenología al idealismo en sentido estrecho.

Cuando la fenomenología ha sido purgada, pues, de esta interpretación idealista en sentido estrecho, Ricœur puede comenzar a ejecutarla. Pero solo porque el espíritu mismo de la fenomenología, o el genio de Husserl, hacía posible tal movimiento al interior de su obra:

C'est par cette impressionnante mutation à partir de préoccupations surtout logiques, que la phénoménologie était prête pour l'étonnante rencontre avec la méditation existentielle venue d'un horizon fort étranger à Husserl, travailleur acharné aussi sobre que probe<sup>52</sup>.

Esto nos lleva a pensar que lo que Ricœur quería sostener con la distinción entre el idealismo y la ejecución era la irreductibilidad del método frente a toda interpretación que busque ser el método mismo. Una interpretación con tal intención idealista en sentido estrecho no es la husserliana, sino más bien, aquella que se reconstruye a partir de algunas afirmaciones de Husserl, sus seguidores y sus críticos.

---

<sup>52</sup>*Ibid.*

### *La ejecución del método*

Ahora bien, el método fenomenológico trascendental husserliano tiene como puntos fundamentales la *epoché* y la reducción, esto es, suspender la tesis de la actitud natural, poner entre paréntesis la existencia o posicionamiento tético de las cosas y reducir el mundo a ser sentido como constituido por una subjetividad trascendental. Si bien Ricœur ve aquí un centramiento del cogito respecto del método fenomenológico, también ve un gesto de ‘desplazamiento’ en su ejecución. Aquellos rasgos serán identificados como los fundamentos del concepto de método fenomenológico para Ricœur, el cual tiene como punto de partida el presentado por Husserl. Según Johann Michel, "la apuesta ricœuriana consiste entonces a retomar de la fenomenología de Husserl su ‘método descriptivo’, pero haciendo la economía del primado dado al ‘ego trascendental’"<sup>53</sup>, a eso apuntaremos cuando hablamos de descentramiento. Así mismo, con encarnación, nos referiremos al hecho de que, sirviéndose del método descriptivo husserliano, Ricœur, como afirma Altieri, "nos invita a cambiar no tanto de método sino de actitud: se trata de pasar del *mirar* fenomenológico al *sentir* existencial"<sup>54</sup>.

Ricœur identifica, en la traducción que realiza de *Ideas I*, el gesto de desplazamiento que involucra la *epoché* y la reducción. La descripción del camino que inicia en esta traducción ya muestra su vena existencial:

Creo que cada uno está invitado a encontrar en sí este gesto de superación; me atrevo a esbozar para mí mismo el sentido “existencial” de la tesis del mundo: estoy primero olvidado y perdido en el mundo, perdido en las cosas, perdido en las ideas; perdido en las plantas y las bestias, perdido en los otros, perdido en las matemáticas; la presencia (que no será jamás negada) es el lugar de la tentación, hay en el ver una trampa, la trampa de la alienación; estoy fuera, entretenido. Se comprende que el naturalismo sea el nivel más bajo de la actitud natural y el nivel en el que acarrea su propia recaída; porque si me pierdo en el mundo, estoy dispuesto a tratarme como una cosa en el mundo. La tesis del mundo es una especie de eguerra al sentido mismo de ver; lo que yo la llamo vida es esconderme como conciencia ingenua en el hueco de la existencia de todas las cosas[...]. Así, el ascetismo fenomenológico es una verdadera conversión del

<sup>53</sup> "Le pari ricœurien consiste donc à reprendre à la phénoménologie de Husserl sa 'méthode descriptive', mais en faisant l'économie du primat accordé à l'égo transcendantale" (Michel, J., *loc. cit.*).

<sup>54</sup> Altieri, Lorenzo, "Eidos y pathos. El injerto de la hermenéutica sobre la fenomenología", en: Agís, Marcelino y otros (eds.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2005, pp. 435-454, p. 443.

sentido de intencionalidad que es primero olvido de la conciencia y se descubre inmediatamente como *don*<sup>55</sup>.

Se describe, de este modo, en la actitud natural del mundo afirmando que está primero olvidado y perdido en el mundo, perdido en las cosas, perdido en las ideas, perdido en las plantas y las bestias, perdido en el otro, perdido en las matemáticas, y más adelante afirma que hay aquí una trampa, en esta actitud natural, pues si se pierde en el mundo, corre el riesgo de tratarse como cosa del mundo. Este peligro es el que ve Husserl en la posición positivista que trata al hombre como simple hombre de hechos. Frente a ello, para Ricœur, la fenomenología constituye una verdadera conversión del sentido de la intencionalidad que es primero olvido de la conciencia y se descubre enseguida como *don*. La reducción, afirma, es el primer gesto libre:

Es por esto que la intencionalidad puede ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica: antes es un encuentro; después, es una constitución. Se mantiene como el tema común de la psicología pre-fenomenológica y de la fenomenología trascendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. Por él pierdo solo aparentemente el mundo que en realidad estoy *ganando* verdaderamente<sup>56</sup>.

Ricœur radicaliza este desplazamiento que propicia el método fenomenológico y lo dirige al sujeto mismo al considerarlo en el mundo. En este punto, el desplazamiento se ejerce como *descentramiento*. Son esclarecedoras, en este sentido, las reflexiones en cuanto al método que presenta en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*. Ahí afirma que, en el marco mismo de la descripción pura, el método de abstracción es la ocasión de un desplazamiento y de un ahondamiento de este yo que siempre está a

<sup>55</sup>"Je pense que chacun est invité à retrouver en soi ce geste de dépassement; j'oserai ainsi esquisser pour moi-même le sens 'existentiel' de la thèse du monde: je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées; perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques; la présence (qui ne sera jamais reniée) est le lieu de la tentation, il y a dans le voir un piège, le piège de mon aliénation; je suis dehors, diverti. On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de l'attitude naturelle et comme le niveau où l'entraîne sa propre retombée; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde. La thèse du monde est un sorte de cécité au sens même du voir; ce que j'appelle vivre c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses [...]. Ainsi l'ascèse phénoménologique est une vraie conversion du sens de l'intentionnalité qui est d'abord *oubli* de la conscience et se découvre ensuite comme *don*"(Introduction aux *Idées I*, p. xx).

<sup>56</sup>"C'est pourquoi l'intentionnalité peut être décrite avant et après la réduction phénoménologique: avant elle est une rencontre; après, elle est une constitution. Elle reste le thème commun de la psychologie pré-phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale. La réduction est le premier geste libre, parce qu'il est libérateur de l'illusion mondaine. Par lui je perds en apparence le monde que je *gagne* véritablement" (*Ibid.*, p.xx).

punto de cerrarse sobre sí mismo<sup>57</sup>. Señala aquí que el cogito está interiormente herido, no es autofundante ni autoevidente, y es al abordar temas tales como el cuerpo propio, su relación con lo voluntario y lo involuntario, como evitamos este autoposicionamiento del yo de la subjetividad trascendental, residuo de la reducción trascendental husserliana. La descripción de tales estructuras, para Ricœur, exigirá que el "yo participe activamente de mi encarnación como misterio"<sup>58</sup>, o dicho en otras palabras, volcarme a la existencia como enigma, tomar al enigma como punto de partida. El descentramiento de la subjetividad, pues, solo puede ejercerse con la encarnación de dicha subjetividad en la existencia.

Ricœur considera que es ahí en donde hay que aplicar el método fenomenológico, en lo que se constituye como enigma de la propia subjetividad, esto es, su existencia, o lo que es lo mismo, del objeto *en* el sujeto. Con ello en mente, reinterpreta los sentidos de la fenomenología trascendental:

(...) el término mismo de nóema significa que en el sujeto hay más que el sujeto y que una reflexión específica descubre en todo camino de la conciencia un correlato que está implicado. La fenomenología aparece, entonces, como una reflexión no solamente sobre el sujeto, sino sobre el objeto *en* el sujeto<sup>59</sup>.

Finalmente, podemos afirmar, con Altieri, lo siguiente:

La originalidad en el uso que hace Ricœur del método fenomenológico se muestra aquí: mientras que Husserl emplea la reducción para dejar en suspenso la tesis natural y para 're-con-ducir' el mundo *a la conciencia* perceptiva, Ricœur opera una segunda reducción *de la conciencia* a su enraizamiento concreto en la existencia. La hermenéutica será precisamente una 'contra-reducción', y por lo tanto, el sujeto no será un punto de *salida* sino un punto de *llegada*: la conciencia no será ya *gegeben* (dada), sino más bien *auf-gegeben* (a conquistar)<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. Ricœur, P., *Philosophie de la volonté- Tome premier : Sur le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950, p. 36.

<sup>58</sup> "je participe activement à *mon incarnation comme mystère*" (*Ibid.*, p. 18).

<sup>59</sup> "(...) le terme même de noème signifie que dans le sujet il y a plus que le sujet et qu'une réflexion spécifique découvre en toute démarche de la conscience un corrélat qui y est impliqué. La phénoménologie apparaît alors comme une réflexion non pas seulement sur le sujet, mais sur l'objet *dans* le sujet" (*Ibid.*).

<sup>60</sup> Altieri, L., *op. cit.*, p. 443.

Esto no quiere decir que la fenomenología de Ricœur no pueda ser considerada una fenomenología rigurosa, sino que el sentido mismo de rigurosidad fenomenológica adquiere matices distintos y se enfrenta a otro tipo de “falta de rigurosidad”:

En el fondo, la fenomenología nace desde que, metiendo entre paréntesis – provisoriamente o definitivamente– la tesis del ser, tratamos como un problema autónomo la manera del aparecer de las cosas. Hay fenomenología rigurosa desde que esta disociación es pensada por ella misma, cualquiera que sea su destino definitivo; se transforma en fenomenología banal y dispersa cuando el acto de nacimiento que hace surgir el aparecer en despenas del ser o sobre el fondo del ser no es del todo percibido ni tematizado: aquí, bajo el nombre de fenomenología no hacemos más que una presentación popular de opiniones, de convicciones, sin tomar parte de su propósito<sup>61</sup>.

Es así que, sin perder de vista sus exigencias de rigurosidad, en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*, Ricœur toma al método descriptivo como el análisis intencional de la correlación noético-noemática<sup>62</sup> de la voluntad<sup>63</sup>. Para Ricœur, en ese sentido, la ejecución del método que se perfila en la obra de Husserl, y en su obra misma, muestra este sentido de rigurosidad. Desde su perspectiva, tal ejecución se trasluce en el hecho de que si el punto de partida es el enigma que es nuestra existencia, es sólo porque el punto de llegada es la aporía, donde se inscribe el trabajo propio del pensar. Con ello, la investigación nunca concluye, sino que se inscribe en una labor crítica constante capaz profundizar siempre en las tensiones que aborda. De este modo, la distinción entre la “interpretación” del método y la “ejecución” del método fenomenológico husserliano según Ricœur, nos muestra un sentido de rigurosidad cuya huella se rastrea en toda la trayectoria de Ricœur en los diversos temas a los que se avoca. Tal carácter abierto lo acercan, desde el punto de vista de la ejecución, “al carácter abierto y perfectible de las descripciones fenomenológicas que pueden ser

---

<sup>61</sup>“Au fond, la phénoménologie est née dès que, mettant entre parenthèses -- provisoirement ou définitivement -- la question de l'être, on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses. Il y a phénoménologie rigoureuse dès que cette dissociation est réfléchie pour elle-même, quel que soit son sort définitif ; elle retombe en phénoménologie banale et diluée dès que l'acte de naissance qui fait surgir l'apparaître aux dépens de l'être ou sur fond d'être n'est pas du tout aperçu ni thématisé : sous le nom de phénoménologie on ne fait plus qu'une présentation populaire d'opinions, de convictions, sans prendre parti à leur propos” (cfr. Ricœur, P. “Sur la phénoménologie”, en: *À l'école de la phénoménologie*, p. 141).

<sup>62</sup>Cfr. Ricœur, P., “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, en: *A l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 116.

<sup>63</sup> Con vistas a ello, critica lo que interpreta en Husserl como “intelectualismo” que consistiría, como veremos en el siguiente párrafo, en fundar dicha correlación sobre la correlación de la representación (*ibid.*, p. 114).

continuamente retomadas, generación tras generación, por comunidades de fenomenólogos”<sup>64</sup>.

Entendemos, pues, así, esta afirmación de Michäel Foessel y Olivier Mongin que rescata esta particularidad del pensamiento de Ricœur:

Hablaremos entonces más fácilmente, a propósito de Ricœur, de una unidad de cuestionamientos más que de una unidad temática. Caracterizándose a sí mismo como un ‘espíritu curioso e inquieto’, Ricœur privilegia siempre la elaboración de aporías sobre la enunciación dogmática de una verdad: (...) si el enigma es una dificultad inicial (...), la aporía es una dificultad terminal, producida por el trabajo mismo del pensamiento. Transformar un enigma en aporía, hacer de la conquista de esta aporía un nuevo punto de partida para la reflexión, esas son las principales características del estilo del pensamiento de Paul Ricœur<sup>65</sup>.

## 1. 2. Alteridad y voluntad

Hemos distinguido ya el plano de la interpretación del método, de su ejecución. Como hemos dicho, tal distinción debe ser entendida como una forma metodológica que usa Ricœur para subrayar que la interpretación del método se encuentra siempre más acá que el método mismo. Sin embargo, es una exigencia de rigurosidad para el filósofo el que se subraye qué aspecto de la interpretación no es el método para que, mediante una vía negativa, el método se muestre. En otras palabras, como el método fenomenológico apunta a una experiencia trascendental, su interpretación no puede ser fundante del método, por el contrario, la interpretación debe fundarse *en* el método. La lectura que Ricœur hace de las *Meditaciones cartesianas* son, a este respecto, del todo esclarecedoras. Pero dirijámonos primero al propio Husserl para no dejar de hacer justicia a ambos pensadores.

En el párrafo 13 de las *Meditaciones*, Husserl afirma lo siguiente:

<sup>64</sup> Rizo Patrón, Rosemary, *op. cit.*, p. 423.

<sup>65</sup> “On parlera donc plus volontiers, à propos de Ricœur, d'une unité de questionnement que d'une unité thématique. Se caractérisant lui-même comme un 'esprit curieux et inquiet', Ricœur privilégie toujours l'élaboration d'aporées sur l'énoncé dogmatique d'une vérité. Comme il l'écrit à écrit à propos du mal et de la souffrance: si l'énigme est une difficulté initiale, proche du cri de lamentation', l'aporie est 'une difficulté terminale, produite par le travail même de la pensée'. Transformer une énigme en aporie, faire de la conquête de cette aporie un nouveau départ pour la réflexion, telles pourraient être les principales caractéristiques du style de pensée de Paul Ricœur" (Foessel, Michäel y Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris: Association pour la diffusion de la pensée française, Ministère des Affaires étrangères, 2005, p. 14).

Ciertamente, está implícito en el sentido de la reducción trascendental el hecho de que ella, al comienzo, no pueda poner como ser nada más que el *ego* y lo que está incluido en este, en un horizonte, por lo demás, de una indeterminada determinabilidad. Así pues, esta ciencia comienza ciertamente como egología pura, como una ciencia que parece condenarnos a un solipsismo, si bien a un solipsismo trascendental. En efecto, todavía no se puede ver en modo alguno cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse otros *ego* como existentes –no como meros fenómenos del mundo, sino en cuanto otros *ego* trascendentales–, de tal suerte que estos lleguen a ser temas igualmente justificados de la egología fenomenológica<sup>66</sup>.

Dicho solipsismo al que nos llevaría el método fenomenológico no es más que un solipsismo aparente, cuya explicitación es metodológica para Husserl, puesto que a lo que realmente nos conduce el análisis egológico es a la intersubjetividad trascendental, la cual debe ser explicitada para cumplir con los requerimientos de una filosofía trascendental:

Nosotros, en cuanto filósofos principiantes, no debemos dejarnos atemorizar por semejantes reparos. Quizá la reducción al *ego* trascendental solo implique en apariencia una ciencia permanentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental y, en virtud de esta, se despliegue en una filosofía trascendental en general. Habrá de mostrarse, en efecto, que un solipsismo trascendental constituye tan solo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico, para poder poner en juego de modo adecuado la problemática de la intersubjetividad trascendental en cuanto fundada, esto es, en cuanto perteneciente a un nivel superior<sup>67</sup>.

Al parecer, Husserl está aquí dándonos dos formas de comprender la egología: una errada y aparente, la del solipsismo; otra sistemática y consecuente, que nos dirige a la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, creemos que comprender la egología como solipsismo resulta de un gravísimo error de comprensión de la fenomenología husserliana. Esta mala comprensión se debería a la confusión entre dos aspectos evidentemente distintos de la subjetividad trascendental que se encuentra por la reducción fenomenológico-trascendental y que pueden ser enunciados en la diferencia entre el “yo fenomenológico” o “espectador fenomenológico”, el cual ejecuta la reducción y contempla la constitución, sin participar en ella, y el “yo trascendental”, como sujeto que ejecuta la constitución y aparece, igualmente, con la reducción al volcarse el yo fenomenológico a sí, de otra parte. Dicho en otras palabras, la evidencia

---

<sup>66</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 43-44.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 44.

de la intersubjetividad como parte de la constitución se revela a un sujeto expectante que contempla neutramente en primera persona: un “yo” fenomenológico que opera la reducción –solipsista solo en sentido metodológico– va revelando aquellos elementos de trascendencia que se encuentran en sí mismo. Así pues, según Bernet,

Si bien es cierto que hay un solipsismo del sujeto trascendental en Husserl, este no concierne, como una lectura apresurada de las *Meditaciones cartesianas* podría sugerir, al sujeto que constituye el mundo. La constitución del mundo es una obra comunitaria y el ser del mundo constituido es un ser-intersubjetivo-común. Pero este ser-común del mundo constituido sólo se revela en la evidencia solitaria de un sujeto trascendental que a través del espectador fenomenológico ha tomado conciencia de su contribución individual a la labor comunitaria de la constitución del mundo<sup>68</sup>.

De este modo, podemos afirmar que la figura de la alteridad como inscrita en la subjetividad está presente en Husserl mismo de una forma mucho más sutil en la totalidad de las *Meditaciones*, que aquella que interpretó Ricœur, quien situó todo el peso de la alteridad únicamente en la “Quinta meditación cartesiana”. Así, afirma Bernet lo siguiente:

Si es el espectador fenomenológico el que muestra la conciencia constituyente, esto también implica que el referirse a sí de la conciencia constituyente esté marcado por una heterogeneidad o una alteridad. Puesto que el referirse a sí de esta conciencia constituyente se hace a través de un sí distinto, a saber, el espectador que es otro sí del mismo sujeto trascendental<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> "S'il est vrai qu'il y a un solipsisme du sujet transcendantal chez Husserl, il ne concerne donc pas, comme une lecture trop hâtive des *Méditations cartésiennes* pourrait le faire croire, le sujet qui constitue le monde. La constitution du monde est une œuvre communautaire et l'être du monde constitué est un être-intersubjectif-commun. Mais cet être-commun du monde constitué ne se révèle que dans l'évidence solitaire d'un sujet transcendantal qui par le truchement du spectateur phénoménologique a pris conscience de son apport individuel à l'œuvre communautaire de la constitution du monde" (Bernet, R., *La vie du sujet*, Paris: PUF, p. 17).

<sup>69</sup> "Si c'est le spectateur phénoménologique qui fait apparaître la conscience constituante, cela implique aussi que le rapport à soi de la conscience constituante est marqué par une hétérogénéité ou une altérité. Car le rapport à soi de cette conscience constituante se fait par le truchement d'un soi différent, à savoir le spectateur qui est un autre soi du même sujet transcendantal" (*Ibid.*, p. 15). Así también, al respecto, afirma lo siguiente: Le fait que la conscience constituante soit entièrement tournée vers le monde et s'enlise en lui empêche qu'elle puisse s'apparaître à elle-même d'une manière immédiate. Le spectateur phénoménologique, par contre, est bien doué d'une conscience de soi immédiate, même si celle-ci demeure implicite aussi longtemps qu'il continue à observer la constitution du monde au lieu de se regarder lui-même. Il y a donc une différence importante entre le spectateur phénoménologique et la conscience constituante en ce sens que pour le premier la reconnaissance de soi s'accomplit dans l'homogénéité, alors que pour la seconde la reconnaissance de soi implique une forme d'altérité ou d'hétérogénéité au sein de la vie transcendantale. La conscience constituante a besoin du spectateur pour s'apparaître à elle-même, mais le spectateur phénoménologique ne dépend que de lui-même pour réfléchir sur son activité de spectateur. Au niveau du spectateur, c'est-à-dire au niveau de l'activité déployée par le phénoménologue, il y a itérabilité de la réflexion dans l'homogénéité. Il y a en revanche hétérogénéité entre la conscience qui constitue le monde et le spectateur phénoménologique qui porte cette conscience constituante à la reconnaissance d'elle-même" (*ibid.*, pp. 15-16).

No obstante, esta alteridad no debe ser entendida como una duplicidad efectiva dentro del sujeto trascendental. Por el contrario, debe entenderse en términos de una identidad en la diferencia:

La divergencia que reina entre los intereses y las obras de la conciencia trascendental y los del espectador que fenomenologiza no debe hacernos olvidar sin embargo que esta oposición surge en el seno de un solo y mismo sujeto trascendental. De ello se desprende que "la unidad de la vida trascendental" es "identidad en la diferencia, oposición en el seno de lo que permanece igual a sí mismo"<sup>70</sup>.

Ahora bien, teniendo las consideraciones de Rudolf Bernet en mente, dirijámonos al inicio de la "Quinta meditación", donde leemos lo siguiente:

Refiramos nuestras nuevas meditaciones a una objeción que, según parece, es muy grave, pues ella concierne nada menos que a la pretensión de la fenomenología trascendental de ser ya filosofía trascendental y de poder, por tanto, resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo bajo la forma de una problemática y una teoría constitutivas que se mueven dentro del marco del ego trascendentalmente reducido<sup>71</sup>.

Podemos afirmar aquí, con Rosemary Rizo Patrón, que "Husserl debe haber escuchado esta objeción durante su tiempo, pues fue suscrita frecuentemente por sus críticos para aclarar su punto de vista"<sup>72</sup>. Así pues, reconstruye la crítica del modo siguiente:

Examinemos la cuestión más detenidamente. La reducción trascendental me liga a la corriente de mis puras vivencias de conciencia y a las unidades constituidas por sus actualidades y potencialidades. Parece obvio, pues, por ello, pertenecen a la concreción misma del ego.

Pero, ¿qué sucede entonces con los otros egos, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino que son justamente, de acuerdo con su sentido, otros?<sup>73</sup>

No obstante, inmediatamente muestra Husserl que tales objeciones no representan más que un mero contrasentido con la consecuente comprensión de la fenomenología trascendental que ha presentado en las *Meditaciones* anteriores y decide explicitar,

<sup>70</sup> "La divergence qui règne entre les intétêts et les oeuvres de la conscience transcendante et ceux du spectateur phénoménologisant ne doit pas nous faire oublier cependant que cette opposition surgit au sein d'un seul et même sujet transcendantal. Il s'ensuit que 'l'unité de la vie transcendante' est 'identité dans la différence, opposition au sein de ce qui reste égal à soi-même'" (*Ibid.*, pp. 17-18).

<sup>71</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 119.

<sup>72</sup> "Husserl must have heard this objection during his time, since it was frequently adopted by his critics in order to make his point clear" (Rizo Patrón, R., *First philosophy and ultimate foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations* / Tesis para obtener el grado académico de doctor en filosofía, bajo la dirección del Jacques Taminiaux, Louvain: Université Catholique de Louvain, 1996, p. 223).

<sup>73</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit., pp. 120-121.

tomando metodológicamente la reconstrucción de tales críticas, el sentido de la noción de *alter ego*:

Sin embargo, quizá no todo sea tan exacto en tales pensamientos. Antes de decidirse en favor de ellos y de las “obviaciones” por ellos utilizadas, y antes de entrar en argumentaciones dialécticas y en hipótesis pretendidamente “metafísicas”, cuya posibilidad quizá se revele como un perfecto absurdo, sería más adecuado emprender en primer lugar la tarea de la explicitación fenomenológica<sup>74</sup>.

El sentido de la explicitación fenomenológica tiene aquí un sentido importante para la interpretación que podemos hacer de las intenciones de Husserl, puesto que él no parece contraponer las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas* a la última, sino, más bien, contraponer una interpretación errada de las cuatro primeras *Meditaciones* a una interpretación consecuente que lleva ya implícito el sentido del *alter ego* que develará la “Quinta meditación”:

Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro ego trascendental, el alter ego se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido alter ego y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo e inclusive como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio. Esta experiencia y sus efectuaciones son, en efecto, hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica. ¿Cómo, si no examinándolos, puedo explicitar en todos sus aspectos el sentido del ser de los otros?<sup>75</sup>

Sin embargo, el camino fenomenológico que toma Ricœur en su interpretación consiste en llevar al extremo la posibilidad de solipsismo, en leer al proyecto fenomenológico “como si” se tratase de un idealismo en sentido estrecho. Dicho de otra manera, Ricœur construye una interpretación posible a partir de la vía metodológica y aparente que ha abierto Husserl para mostrar en qué sentido dicha vía no se sostendría. Evidentemente, Ricœur, aquí, confunde al “yo fenomenológico” y al “yo trascendental”, como muchos intérpretes han hecho. Recordemos, pues, aquí que, como mencionamos en el apartado anterior, esta interpretación que podríamos llamar idealista en sentido estrecho no la atribuye a Husserl mismo, sino a la posibilidad interpretativa a la que llevan algunas de sus afirmaciones y son reconstruidas por sus seguidores o críticos.

---

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 121.

<sup>75</sup>*Ibid.*

Según Ricœur, el idealismo dogmático, como suele llamarse a la interpretación filosófica del método se muestra "si las cosas se constituyen no solamente 'por' mí, sino también 'en' mí, y 'a partir de' mí"<sup>76</sup>. En ese sentido, "la fenomenología no es más el reconocimiento del otro en su alteridad, sino, como lo dice Husserl mismo en las *Meditaciones cartesianas*, 'la explicitación de la mónada yo'<sup>77</sup>.

Se comprende así que Ricœur afirme lo siguiente:

La fenomenología husserliana aparece entonces adherida a una lucha entre dos tendencias: como descripción dedicada a las cosas tal como se dan, la fenomenología es un esfuerzo generoso para respetar la diversidad del aparecer y por restituir a cada uno de sus modos (percibido, deseado, querido, amado, odiado, juzgado, etc.) su carga de extrañeza y, por así decirlo, de alteridad; en tanto que interpretación idealista de un propio comportamiento descriptivo, la fenomenología husserliana es un esfuerzo radical por reducir toda alteridad a la vida monádica del ego, a la ipseidad. De ahí la inquietud que la obra de Husserl produce en sus lectores; por un lado, ningún pensador contemporáneo ha contribuido más a nuestra conciencia de la presencia plena e inesperada de la realidad; nadie sin embargo ha ido tan lejos como él en la reducción de la presencia del otro a mi presente, la disolución de la alteridad en la explicitación de sí<sup>78</sup>.

La confusión de Ricœur puede deberse a que la interpretación idealista que ha reconstruido por parte de los textos de Husserl y sobre Husserl a los que ha tenido acceso descuida el tema de la intersubjetividad, por lo que interpreta a la fenomenología husserliana como si ella quisiera reducir la alteridad a la ipseidad. De este modo, cuando se encuentra con este tema en la "Quinta meditación cartesiana", la interpreta como otro modo del aparecer y no como un tema esencial de la fenomenología que aparece en realidad desde muy temprano en la obra de Husserl. Según Rosemary Rizo Patrón, "(...) más allá del problema específico del Yo, la intersubjetividad misma no es una noción

<sup>76</sup> "si les choses se constituent non seulement 'pour' moi, mais 'en' moi, et 'à partir de' moi" (Ricœur, P., "Sur la phénoménologie", *op. cit.*, p. 158).

<sup>77</sup> "la phénoménologie n'est plus la reconnaissance de l'autre dans son altérité, mais, comme le dit lui-même Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, 'l'explicitation de la monade moi'" (*Ibid*).

<sup>78</sup> "La phénoménologie husserlienne apparaît alors collé à un combat entre deux tendances : comme description dévouée aux choses telles qu'elles se donnent, la phénoménologie est un effort généreux pour respecter la diversité de l'apparaître et pour restituer à chacun de ses modes (perçu, désiré, voulu, aimé, haï, jugé, etc.) sa charge d'étrangeté et, si je peux dire, d'altérité ; en tant qu'interprétation idéaliste de son propre comportement descriptif, la phénoménologie husserlienne est un effort radical pour réduire tout altérité à la vie monadique de l'ego, à l'ipséité. De là vient le malaise que l'œuvre de Husserl entretient chez ses lecteurs ; d'un côté, nul penseur contemporain n'a plus que lui contribué à nous rendre la présence pleine et inattendue de la réalité ; nul pourtant n'a poussé aussi loin que lui la réduction de la présence de l'autre à mon présent, la dissolution de l'altérité dans l'explicitation de soi" (Ricœur, P., "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", en: *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 108-109).

introducida tan solo por el último Husserl (en las *Meditaciones cartesianas* o en su *Lógica formal y trascendental*). Su relevancia es evidente desde 1905, *viz.*, desde la introducción de la reducción fenomenológica<sup>79</sup>.

Para Ricœur, sin embargo, sin tener en cuenta las precisiones que hemos dado, la objeción del solipsismo trascendental plantea la mayor dificultad de las *Meditaciones cartesianas*: "Si la fenomenología es 'elucidación de mí mismo' –'egología'–, ¿cómo otro justificará su alteridad? ¿Cómo, por consiguiente, podrá constituirse la objetividad verdadera de un mundo común a todos nosotros?"<sup>80</sup>. Es así que "la 'Quinta meditación' debe responder a estas preguntas que las cuatro primeras han pacientemente dejado casi irresueltas"<sup>81</sup>. Ella hará posible, según Ricœur, proponer un modelo de ciencia de fundamentación filosófica que rompe con la tradición de sujeto impersonal heredado del cartesianismo, el kantismo y el neokantismo<sup>82</sup>. Pero siguiendo esta vía interpretativa, Ricœur, además, establece un paralelo entre Husserl y Descartes: "En este sentido, el problema del otro juega el mismo papel que, en Descartes, la verdad divina en tanto que fundadora de la verdad y toda realidad que va más allá de la mera reflexión del sujeto sobre él

<sup>79</sup> "beyond the strict problem of the I, intersubjectivity itself is not a notion only introduced by the late Husserl (in the *Cartesian Meditations* or in his *Formal and transcendental Logic*). Its relevance is noticeable since 1905, *viz.*, since the introduction of the phenomenological reduction" (Rizo Patrón, R., *First philosophy and ultimate foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, p. 70). El argumento de Rosemary Rizo Patrón es el siguiente: "Husserl introduces the reduction in order to attain a privileged field of experience, where the mystery of the relation between objectivity ('the reign of the in itself') and subjectivity ('the domain for us') is to be solved. The reduction enables us to overcome naturalism. But Husserl warns us that this is not enough. *Functioning subjectivity (fungierende Subjektivität)* cannot be *isolated* if what we wish to found is precisely *objectivity*, namely, that which is valid at all times and for all people. The basis of objectivity can only be intersubjectivity. In this sense, in his 1910-1911 lectures on the Fundamental Problems of Phenomenology, Husserl attempts an extension of 'the reduction to intersubjectivity' (Bernet, Kern & Marbach, *o.c.*, p. 144 [D], p. 261 [I]). In order to do so, he initiates his analysis of the intentional consciousness of *the other* (context in which the theory of the pure I also emerges), adopting Theodor Lipps term 'empathy' (*Einfühlung*). However, he reinterprets the content of this term both in the context of his own theory of the *Vergegenwärtigungen*, on the one hand, and of bodily subjects in a 'natural concept of the world' (*natürlichen Weltbegriff*), on the other, where W. Diltheys strong influence starts to be felt" (*ibid.*). Así también, para Rosemary Rizo Patrón, el hecho de que en este tiempo los análisis sobre la intersubjetividad se encontraban en un estado de desarrollo poco satisfactorio tuvo como consecuencia que "1. he did not include them in *Ideas I* (and was expecting to publish them in the following volumes of his *Ideas*); and 2. he continued meditating and improving on them in the years to come" (*ibid.*, p. 72).

<sup>80</sup> "Si la phénoménologie est 'élucidation de moi-même' – 'égologie' –, comment autrui justifiera-t-il jamais son altérité ? Comment, par suite, pourra se constituer l'objectivité véritable d'un monde commun à nous tous ?" (*Ibid.*, p. 109).

<sup>81</sup> "la Ve Méditation doit répondre à ces questions que les quatre premières ont patiemment rendues presque insolubles" (Ricœur, P., "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", p. 109).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 222.

mismo"<sup>83</sup>. Así también, afirma lo siguiente: "Mientras que Descartes trasciende el Cogito con Dios, Husserl trasciende el ego con el alter ego; así busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que Descartes buscaba en la veracidad divina"<sup>84</sup>.

Ahora bien, si comprendemos la intención de Ricœur en este paralelismo que establece entre Husserl y Descartes en términos inferenciales o deductivos, podemos afirmar con Rosemary Rizo Patrón que "La real pregunta fenomenológica (...) no tiene nada que ver con una supuesta salida –vía inferencia– del cogito (inmanente) al mundo trascendente y a los *alter egos* que de este modo se recuperarían después de su pérdida durante la reducción"<sup>85</sup>; ya que "es muy sabido que Descartes infiere la existencia de Dios en la tercera meditación para revocar la hipótesis del genio maligno y recuperar el mundo derrocado por la duda metódica"<sup>86</sup>.

No obstante, en tanto que, para Ricœur, la filosofía primera es la filosofía reflexiva que se fundamenta en sentido amplio en el cogito y que exige una labor constante de descentramiento, podemos creer que no interpreta las reflexiones de Descartes de modo inferencial aunque estén presentadas ciertamente así en las *Meditaciones metafísicas*. O más bien, podemos afirmar que el programa inferencial de Descartes es leído por Ricœur como un medio metódico para apuntar a un fundamento que excede el corpus cartesiano mismo: una filosofía fundada, en sentido amplio, en la subjetividad. Ahora bien, en tanto la fundación requiere, para Ricœur un movimiento hacia el cogito y a su vez, como mostramos en el párrafo anterior, un movimiento de descentramiento, el dispositivo de descentramiento, en Descartes, ocuparía el lugar de la trascendencia divina. A este respecto, para Ricœur, lo que aporta la fenomenología husserliana, como mostramos al inicio de este capítulo, es la posibilidad de comprender el descentramiento

<sup>83</sup> "A cet égard, le problème d'autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la vérité divine en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même" (Ricœur, P., "Edmund Husserl - La cinquième méditation cartésienne", p. 197).

<sup>84</sup> "Alors que Descartes transcende le Cogito par Dieu, Husserl transcende l'Ego par l'alter ego; ainsi cherche-t-il dans une philosophie de l'intersubjectivité le fondement supérieur de l'objectivité que Descartes cherchait dans la vérité divine" (Ricœur, P., "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", p. 77).

<sup>85</sup> "The real phenomenological question has (...) nothing to do with a supposed exit – via inference – from the (inmanent) cogito to the transcendent world and the *alter egos* which would thus be recovered after their loss during the reduction" (Rizo Patrón, R., *First philosophy and ultimate foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations*, p. 223).

<sup>86</sup> "it is well known that Descartes infers the existence of God in the third meditation in order to revoke the hypothesis of the evil genius and recover the world overthrown by de methodical doubt" (*Ibid.*, n. 2).

de un modo más radical: como “intencionalidad” de la conciencia. En ese sentido, creemos que el paralelo que establece Ricœur entre el *alter ego* y Dios en su interpretación de las *Meditaciones cartesianas* puede ser entendido en un sentido también metodológico: una forma de instanciar el descentramiento que conlleva la fundación de una filosofía en la subjetividad. Ahora bien, si Ricœur no elabora su propuesta filosófica en base a los desarrollos de Descartes, es porque identifica un grave problema en este: el centramiento en la inmanencia del cogito, el cual se aísla de toda trascendencia, pero que puede ser trocado por el tratamiento de la intencionalidad de la fenomenología husserliana<sup>87</sup>.

Por otro lado, afirmamos con Mariana Chu el hecho de que Ricœur no hace una interpretación justa con el sentido que le da Husserl a las primeras cuatro *Meditaciones cartesianas*. Esto porque no comprende el sentido metodológico del solipsismo trascendental, interpretando de ese modo las cuatro primeras *Meditaciones* y contraponiéndolas a la "Quinta meditación", ya que "Ricœur parece identificar egología y solipsismo"<sup>88</sup>. Lo cual, según Mariana Chu, "supone no tener en cuenta, de un lado, el tercer sentido de inmanencia y trascendencia y, de otro, que la inmanencia husserliana es una inmanencia intencional"<sup>89</sup>.

No obstante, creemos que tal identificación se debe a que Ricœur no ha seguido la interpretación más consecuente de Husserl en este libro, sino que ha querido tomar la vía errada por una convicción que dará sentido a su hermenéutica: explicitar las interpretaciones riesgosas para que, en la denuncia y el amparo en la fragilidad de la interpretación, se deleve la cosa misma. Así mismo, creemos que sus "malentendidos" supusieron aportes valiosos para su posterior filosofía social. Así pues, en "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad", artículo publicado en 1977, Ricœur elabora un valioso aporte a la filosofía de las instituciones a partir del tema de la constitución de la intersubjetividad inspirado en la “Quinta meditación de Husserl”, cruzándolo con “los

---

<sup>87</sup> Ver supra. n. 5, n. 6.

<sup>88</sup> Chu, M., *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas* / Tesis para obtener el grado académico de magíster en filosofía, bajo la dirección de Rosemary Rizo Patrón, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Escuela de Graduados, 2002, p. 97.

<sup>89</sup> *Ibid.*

recursos de la sociología comprensiva de Weber”<sup>90</sup>, para dar respuesta a las preguntas:

(...) ¿logra la fenomenología husserliana hacer la economía del concepto de espíritu y, más precisamente, de esa modalidad del *Geist* que, en la Enciclopedia, se llamará espíritu objetivo? ¿Y lo logra al sustituirlo por un concepto de intersubjetividad, es decir, una modalidad de conciencia que no recurre a ninguna entidad superior a la conciencia, a un espíritu común, colectivo e histórico?<sup>91</sup>

El aporte husserliano que llegará a situar Ricœur con respecto a la filosofía hegeliana de las instituciones consiste, en esta época de su pensamiento, “(...) en su rechazo sin compromiso de hipostasiar las entidades colectivas y en su voluntad tenaz de reducir las siempre a una red de interacciones. Este rechazo y esta voluntad tienen una significación crítica considerable”<sup>92</sup>.

Esto es, pues, lo que Ricœur considera la “ejecución” del método: lo que constituye aquello que el método fenomenológico puede descubrir en su efectuación. En ese sentido, en ningún periodo de su pensamiento, Ricœur ha dejado de “ejecutar” el método fenomenológico. Así también, uno de los ejemplos de tal ejecución, según Ricœur, tiene lugar en *Ideas II*, dentro del *corpus* husserliano. En el artículo que le dedica Ricœur a este libro, afirma que “los análisis de *Ideen II* aclaran retrospectivamente la doctrina idealista que, desde 1905, interpreta el método fenomenológico y que ha encontrado en *Ideen I* y sobre todo en las Meditaciones cartesianas su expresión sistemática”<sup>93</sup>. Justamente, dice que *Ideas II* se desarrolla en los límites del idealismo metodológico, como llama también a la ejecución del método por tratarse de un método eidético, que distingue del idealismo dogmático. Las descripciones se emprenden ahí, señala, a partir del análisis intencional de la noción de realidad en su unidad. Tal tema es articulado en dos grados: la realidad como naturaleza y la realidad como mundo espiritual. Los tres temas directrices son la cosa, el alma y el

<sup>90</sup> “les ressources de la sociologie compréhensive de Weber” (Michel, J., *op. cit.*, p. 248).

<sup>91</sup> Ricœur, P., “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, en: *Del texto a la acción*, *op. cit.*, pp. 259-278, p. 259.

<sup>92</sup> Ricœur, P., “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, *op. cit.*, p. 277.

<sup>93</sup> “les analyses de *Ideen II* éclairent rétrospectivement la doctrine idéaliste qui, depuis 1905, interprète la méthode phénoménologique et qui a trouvé dans *Ideen I* et surtout dans les *Méditations cartésiennes*, son expression systématique” (Ricœur, P., “Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl”, en: *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 88).

espíritu<sup>94</sup>. El espíritu es aquí el ego de la fenomenología pero sin "la luz de la reducción fenomenológica"<sup>95</sup>. Es la realidad de la persona en su ambiente, en sus grupos sociales y en otras personas, pero lo que permite tematizar las categorías de las ciencias humanas es el yo puro de la fenomenología. Reconoce que, en ese sentido, hay un estatus ambiguo en la noción de espíritu:

(...) el "yo personal" a diferencia del "yo puro", es aún una especie de objeto, aunque no-natural. Puedo tomar distancia de su mirada, como de la mirada de toda "experiencia", de toda experiencia relativa a una "realidad"; que definiría a la persona como la fuente de sus actos, como aquello que tiene su cuerpo, como el sustrato de sus propiedades de carácter, como la unidad de un curso de desarrollo, como un "organismo de poderes", como un ser responsable y razonable, -en todos estos casos la persona se encuentra (*vorgefundene*), descubierta como una realidad previa. La adhesión de una zona de sombra, de pasividad, de motivación oculta, a esta espontaneidad del "yo puedo" subraya aún más el carácter preliminar de lo pre-dado, de lo pre-reflexivo en el descubrimiento de la persona<sup>96</sup>.

Tal zona de la persona que escapa a la luz de la subjetividad trascendental sobrepasa a la interpretación del método: la zona de pasividad pre-reflexiva que da elementos para entender al otro como irreductible. Ricœur buscará aquí el impulso para su aporte fenomenológico: la explicitación de la relación entre lo voluntario y lo involuntario en la subjetividad.

Así, Ricœur mismo, al poner en ejecución el método fenomenológico, presentará otro elemento que sobrepasa la ejecución del método, el cual aparece en la esfera de la voluntad. Husserl, por su parte, en *Ideas I*, luego de haber caracterizado la estructura de las vivencias noético-noemáticas en la capa cognitiva de la conciencia y haberse situado en el dominio del juicio, hace estas mismas distinciones estructurales en las esferas de la emoción y la voluntad, señalando su ser fundadas en la percepción:

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>95</sup> "la lumière de la réduction phénoménologique" (*Ibid.*, p. 138).

<sup>96</sup> "(...) le 'moi personnel', à la différence du 'moi pur', est encore une espèce d'objet, quoique non-naturel. Je puis prendre distance à son égard, comme à l'égard de toute 'expérience', de toute expérience relative à une 'réalité'; que je définisse la personne comme le foyer de ses actes, comme celui qui a son corps, comme le substrat de ses propriétés caractérielles, comme l'unité d'un cours de développement, comme un 'organisme de pouvoirs', comme un être responsable et raisonnable, -dans tous ces cas la personne est trouvée (*vorgefundene*), découverte comme une réalité préalable. L'adhérence d'une zone d'ombre, de passivité, de motivation cachée, à cette spontanéité du 'Je peux' souligne encore plus ce caractère préalable du pré-donné, du pré-réflexif dans la découverte de la personne" (*Ibid.*, p. 75).

Análogas consideraciones son válidas, como uno se convence fácilmente, para la esfera de la emoción y de la voluntad, para vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, actuar; todas éstas son vivencias que contienen varias y con frecuencia múltiples estratificaciones intencionales, tanto noéticas cuanto, en correspondencia, también noemáticas.

Estas estratificaciones son, dicho en términos generales, de tal suerte que los estratos superiores del fenómeno total pueden cesar sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional concretamente íntegra, y también, a la inversa, una vivencia concreta puede adoptar un nuevo estrato total noético; como cuando, por ejemplo, a una representación concreta se superpone un momento no independiente de “valorar” o, a la inversa, vuelve a cesar.

Cuando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda un estrato de valorar que lo recubre por entero, tenemos en el TODO DE FUNDACIÓN, designado, por su nivel más alto, vivencia concreta de valoración, DISTINTOS NÓEMAS O SENTIDOS. Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido DE ÉSTE (...). La *objetividad* de valor implica su cosa, y aporta como nueva capa *objetiva* la VALIOSIDAD<sup>97</sup>.

En el comentario que le dedica Ricœur a este párrafo, se afirma lo siguiente:

Estes el lugar paracuestionarelintelectualismo husserliano. Los actosafectivos,axiológicos, volitivos, prácticos se“fundan”en las percepciones, las representacionesen sentido amplio, los juicios de cosa: pero, al contrario,loscaracteresafectivos, los valores, etc.constituyen un estrato original tanto noemático comonoético. Las *Ideen*no se interesan eneste estrato en tanto original; se compruebaúnicamente, según su propósito,la universalidad dela estructura nóema-nóesis y la unidad delos problemas de reducción y deconstitución<sup>98</sup>.

Ahora bien, Husserl afirma también en *Ideas I* que “hay que conducir investigaciones sobremanera difíciles para desplegar limpiamente y llevar a plena claridad estas complicadas estructuras: cómo se comportan, por ejemplo, las ‘aprehensiones de valor’ con respecto a las modalidades de creencia, cómo se ordenan sistemáticamente en series y especies, y todo lo demás por el estilo”<sup>99</sup>. Justamente, Husserl habla luego en términos de una fundación circular<sup>100</sup> mientras su fenomenología se va dirigiendo a las capas

<sup>97</sup> Husserl, E., *Ideas I*, traducción de Antonio Zirió, México D. F.: FCE, 2013, pp. 312-313.

<sup>98</sup> "C'est le lieu de poser la question de l'intellectualisme husserlien. Les actes affectifs, axiologiques, volitifs, pratiques, sont 'fondés' sur des perceptions, des représentations au sens large, des jugements de chose : mais en retour les caractères affectifs, les valeurs, etc. constituent une couche originale tant noématique que noétique. Les *Ideen* ne s'intéressent pas à cette couche en tant qu'originale ; on vérifie seulement à son propos l'universalité de la structure noème-noèse et l'unité des problèmes de réduction et de constitution" (Husserl, E., *Idées*, op. cit., p. 329, n.1).

<sup>99</sup> Husserl, E., *Ideas I*, op. cit., p. 364.

<sup>100</sup> Así por ejemplo, en *Filosofía primera*, apunta Husserl a un ámbito anterior a lo judicativo al que aquel se remite y donde se funda, un ámbito de pasividad, un ámbito irracional: "(...) detrás se abre, en el terreno fenomenológico, una problemática que ya no se puede interpretar: la de la irracionalidad del hecho trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica, o

pasivas de la constitución de sentido. Así pues, en el segundo tomo de las *Lecciones de filosofía primera*, afirma que estas otras especies de actos se encuentran “al lado” de los cognitivos, y que todas las vivencias en el fondo se encuentran yuxtapuestas o interpenetradas:

A pesar de esta multiplicidad de tipos particulares de conocimiento o de juicio en el sentido más amplio del término, todavía subsiste al lado de ellos gran cantidad de otras especies de actos del yo tales como amar y odiar, disfrutar y tener placer, añorar, deseo, querer.(...) todas las funciones del yo están simplemente yuxtapuestas sino que se inter-penetran<sup>101</sup>.

En *Ideas I*, además, sus intereses son gnoseológicos. Busca aquí, pues, mostrar cómo la fenomenología va a fundarse como una ciencia y filosofía genuinas de cara al naturalismo imperante en la época, cuyo fin sea “realizar la idea del conocimiento absoluto”<sup>102</sup>. Sin embargo, luego afirmará que, aunque el dirigirse a ciencias de conocimiento puro, puede realizarse “sólo a condición de que se excluyamos deliberadamente, como lo hace el científico en el estudio de la naturaleza, por una abstracción arbitraria todos los predicados que ponen así su sentido en el sentimiento y en la voluntad”<sup>103</sup>, nosotros, “en tanto que filósofos principiantes, es decir, en tanto que determinamos nuestra voluntad por la idea de un conocimiento universal fundado sobre una justificación absoluta, pretendemos obedecer al principio de la

---

sea, la metafísica en un sentido nuevo” (Husserl, E., *Filosofía primera* [1923-1924], traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Bogotá: Norma, 1998, p. 325).

<sup>101</sup> “En dépit de cette multiplicité de types particuliers du connaître ou du juger au sens le plus large du terme, il subsiste à côté d’eux encore quantité d’autres espèces d’actes du moi tels aimer et haïr, prendre plaisir et avoir du déplaisir, souhaiter, désirer, vouloir. (...) toutes les fonctions du moi ne sont pas simplement juxtaposées mais s’interpénètrent” (Husserl, E., *Philosophie première* [1923-1924], v. 2, traducción de Arion L. Kelkel, Paris: PUF, 1972, pp. 31-32). Leemos también ahí este ilustrativo ejemplo: “Le fleur elle-même est donnée à la perception, elle est devant nos yeux, ce qui signifie que dans la croyance perceptive elle se donne immédiatement comme existant avec telles et telles caractéristiques objectives. Mais du plaisir lui-même qu’elle nous procure, la fleur aperçue reçoit quelque chose de plus que l’ensemble des caractères livrés par la perception, elle en reçoit une signification, à savoir le caractère de ‘ravissant, beau, joli’, etc. nous passons aisément de l’attitude du plaisir, de l’attitude exclusivement tournée vers le moi à l’attitude de jugement dans laquelle le ‘beau’, le ‘ravissant’ sont dès lors saisis dans une croyance empirique et puis, par exemple dans l’usage de ces mots, font l’objet d’une prédication. Tous les prédicats de ce genre ont donc une origine antéprédicative, prennent leur origine dans le sentiment avant que l’expérience ne s’en saisisse, de même que d’autres prédicats, ceux du bon et du mauvais, de l’utile ou du pratique ou du nuisible, ont leur source dans la volonté alliée au sentiment qui les valorise” (*ibid.*, pp. 32-33).

<sup>102</sup> Husserl, E., *Ideas I*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>103</sup> “seulement à condition que nous excluons délibérément, comme le fait le savant dans l’étude de la nature, par une abstraction arbitraire tous les prédicats qui puisent ainsi leur sens dans le sentiment et dans la volonté” (Husserl, E., *Philosophie première* (1923-1924), v. 2, p. 33).

‘evidencia’ pura, y ello en la universalidad de la voluntad más rigurosa”<sup>104</sup>. Está hablando aquí, como lo señala Rosemary Rizo Patrón, de una “subjetividad operante” que “más que teórico-cognitiva es práctico-voluntaria”<sup>105</sup>.

Es por ello que creemos que tales críticas de Ricœur no son relevantes para la interpretación de la fenomenología que hoy podemos hacer desde el corpus husserliano. No obstante, estas críticas son relevantes para situar la influencia de la fenomenología en la primera obra filosófica de Ricœur, el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad* (*Philosophie de la volonté*), en el que, como sostiene D. Tiaha, "(...) cruza el tema del cuerpo que tuvo lugar en *Ideas II* con el de la intersubjetividad que tuvo lugar en la ‘Quinta meditación cartesiana’ de E. Husserl”<sup>106</sup>. Así también, tales críticas nos permiten observar los aportes de dicha obra, puesto que, como afirma Walton<sup>107</sup>, constituye un aporte valioso a la fenomenología y es donde, según Natalie Depraz, Ricœur va más lejos que Husserl en cuanto a la posibilidad de una fenomenología experiencial en primera persona<sup>108</sup>. Según Johann Michel el aporte se encontraría en lo siguiente:

El programa fenomenológico de Ricœur contribuye fundamentalmente a ampliar el “análisis eidético de las operaciones de la conciencia”, iniciado por Husserl, a la esfera emocional y volitiva. Privilegiar esta región intencional es sintomático de la intención de Paul Ricœur de romper con la primacía de la “representación” tradicionalmente dominante en la herencia idealista. Debemos tener en cuenta la importancia de esta inversión teórica: no son los actos volitivos emocionales que vienen a fundarse en el “nivel representativo”, sino que los primeros son constituyentes en un sentido más originario. Nos encontramos, en otras palabras, con el fondo vitalista que trabaja su antropología reflexiva: el dominio de la representación, de la razón, de los actos objetivantes queda subordinado al deseo de ser y al esfuerzo por existir<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> "en tant que philosophes commençants, c'est-à-dire en tant que nous déterminons notre volonté par l'idée d'une connaissance universelle fondée sur une justification absolue, nous entendons obéir au principe de l' 'évidence' pure, et ce dans l'universalité de la volonté la plus rigoureuse" (*Ibid*).

<sup>105</sup> Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo*, op. cit., p. 109.

<sup>106</sup> "croise la question du corps dans les *Ideen II* avec celle de l'intersubjectivité dans la cinquième *Méditation cartésienne* d'E. Husserl" (Tiaha, D., "Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l'autre et le corps propre", en: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol 2, No 2 [2011], pp.146-170, p. 146).

<sup>107</sup> Walton, R., "Introducción", en: Ricœur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, traducción de Juan Carlos Gorlier, Buenos Aires: Docencia, 1986, pp. 9.

<sup>108</sup> Cfr. Depraz, N., "D'une science descriptive de l'expérience en première personne : pour une phénoménologie expérientielle", en: *Studia Phaenomenologica* XIII (2013), pp. 387-402.

<sup>109</sup> "Le programme phénoménologique de Ricœur contribue plus fondamentalement à élargir l'analyse eidétique des opérations de la conscience", inaugurée par Husserl, à la sphère affective et volitive. Privilégier cette région intentionnelle est symptomatique de l'intention de Paul Ricœur de rompre avec le primat de la 'représentation' traditionnellement dominant dans l'héritage idéaliste. Il faut mesurer l'importance de ce renversement théorique : ce ne sont pas les actes volitifs et affectifs qui viennent se

En palabras de Ricœur:

Mi primera contribución a la filosofía, además de mis dos libros dedicados al pensamiento de mis primeros maestros, Gabriel Marcel y Karl Jaspers (1947, 1948), fue un ejercicio de filosofía fenomenológica consagrado a la voluntad: *Lo voluntario y lo involuntario* (1950). Describí ahí, al modo de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, los fenómenos fundamentales de la esfera práctica: el proyecto, el hábito, la emoción y, por primera vez, el inconsciente tratado entonces bajo el título de lo involuntario absoluto, para distinguirlo de las resistencias y los apoyos que la voluntad encuentra al nivel de lucidez de la conciencia dueña de sí misma<sup>110</sup>.

En “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, el ensayo programático de este libro, dice que la interpretación husserliana del carácter fundado de las vivencias afectivas y volitivas que tiene lugar en *Ideas I* no es más que “un prejuicio que la fenomenología debe abandonar”<sup>111</sup>. Nos exhorta, por ello, a “tomar la vida práctica de la conciencia como ella se da y aplicarle directamente el método de análisis intencional”<sup>112</sup>. Con ello, apunta al ámbito de lo voluntario y lo involuntario como constitutivo de una situación ontológica en primera persona que se erige ella misma como crítica a una supuesta segunda ingenuidad de lo trascendental que sitúa a la subjetividad como realidad primitiva. Es así que Ricœur llevará el análisis intencional a la esfera volitiva, lo cual devela un aspecto esencial de su concepción de la fenomenología, el cual, creemos, no se contrapone al de Husserl:

La phénoménologie parie pour la possibilité de penser et de nommer, même dans la forêt obscure des affects, même au fil du fleuve sang. La phénoménologie parie pour cette discursivité primordiale de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un ‘dire’, un λέγειν ; si la

---

fonder sur le 'niveau représentatif', mais les premiers sont constituants en un sens plus originaire. On retrouve, en d'autres termes, le fond vitaliste qui travaille son anthropologie réflexive: le domaine de la représentation, de la raison, des actes objectivants reste subordonné au *désir d'être et à l'effort pour exister*" (Michel, J., *op. cit.* p. 34).

<sup>110</sup> "ma première contribution à la philosophie, outre mes deux ouvrages dédiés à la pensée de mes premiers maîtres, Gabriel Marcel et Karl Jaspers (1947, 1948), fut un exercice de philosophie phénoménologique consacré à la volonté : *Le volontaire et l'involontaire* (1950). J'y décrivais, à la façon de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, les phénomènes fondamentaux de la sphère pratique : le projet, l'habitude, l'émotion et, pour la première fois, l'inconscient placé alors sous le titre de l'involontaire absolu, pour le distinguer des résistances et des appuis que la volonté rencontre au niveau de lucidité de la conscience maîtresse d'elle-même" (Ricœur, P., *Lectio magistralis, op. cit.*, p. 76).

<sup>111</sup> "un préjugé que la phénoménologie doit abandonner" (Ricœur, P., “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, en: *À l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 115).

<sup>112</sup> "prendre la vie pratique de la conscience comme elle se donne et lui appliquer directement la méthode d'analyse intentionnelle" (*ibíd.*).

possibilité de dire n'était pas inscrite dans de 'vouloir dire' du vécu, la phénoménologie ne serait pas le λόγος des φαινόμενα<sup>113</sup>.

Ya en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*, con tales motivaciones, realiza una abstracción que marcará el camino del siguiente tomo. Pone entre paréntesis la culpa, "que altera profundamente la inteligibilidad del hombre"<sup>114</sup> y la trascendencia "que esconde el origen radical de la subjetividad"<sup>115</sup>. Con ello, busca realizar una teoría eidética de lo voluntario y de lo involuntario, la cual debe preceder, afirma Ricœur, a todo estudio empírico e inductivo<sup>116</sup>.

Lo primero que hace Ricœur en este libro es distinguir entre explicación y comprensión. Para la primera, lo simple es la razón de lo complejo; desde ahí, las ciencias de la naturaleza construyen al hombre como una casa, así pues, fundan los cimientos de una psicología de lo involuntario y coronan sus primeros niveles dedicados a "funciones" con un nivel suplementario llamado "voluntad"<sup>117</sup>. Por el contrario, desde el punto de vista de la comprensión aparece el proceder propio de la descripción, mediante la cual lo que se muestra es "la *reciprocidad de lo involuntario y de lo voluntario*"<sup>118</sup>. A diferencia de lo que encontramos en la explicación, en la descripción sucede lo siguiente:

La necesidad, la emoción, el hábito, etc. no toman un sentido completo más que en relación con una voluntad que solicitan, a la que se inclinan y que en general afectan, y que a su vez determina sus sentidos, es decir los determinan por su elección, los mueve con su esfuerzo y adopta por su consentimiento<sup>119</sup>.

No hay, pues, inteligibilidad en lo voluntario, sino que únicamente la relación entre lo voluntario y lo involuntario es inteligible. Con ello, afirma Ricœur: "C'est par ce rapport que la description est compréhension"<sup>120</sup>. Así mismo, considera que la comprensión de lo voluntario se da antes que lo involuntario en el hombre. Lo que está

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 63. Aquí Ricœur parafrasea las expresiones de Heidegger (cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Edición Universitaria, 2005, § 7).

<sup>114</sup> "qui altère profondément l'intelligibilité de l'homme" (Ricœur, P., *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 7).

<sup>115</sup> "qui recèle l'origine radicale de la subjectivité" (*ibid.*).

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 8-9.

<sup>118</sup> "la *reciprocité de l'involontaire et du volontaire*" (*ibid.*, p. 8).

<sup>119</sup> "Le besoin, l'émotion, l'habitude, etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement" (*ibid.*).

<sup>120</sup> *Ibid.*

haciendo Ricœur aquí es considerar a la descripción cuando es comprensión como actos de fundación: lo involuntario se funda en lo voluntario. Esta relación no es aquí temporal ni científica, sino, más bien, fenomenológica. Con ello, presenta su trabajo descriptivo que desarrollará en tres partes, en las cuales iniciará sus descripciones mediante el ámbito de lo voluntario para luego pasar a lo involuntario: la primera parte está dedicada a la decisión<sup>121</sup>; la segunda, al movimiento voluntario<sup>122</sup>; y la tercera, al consentimiento<sup>123</sup>.

En lo que sigue del itinerario de Ricœur, su fenomenología sigue respondiendo a la problemática de la voluntad, pero intentando ir más allá de los límites de la eidética<sup>124</sup>, esto es, quitando los paréntesis que colocó a la culpa y a la trascendencia. Es en este contexto en el que se dará el giro hermenéutico de su filosofía. Expondremos tales elementos en el segundo capítulo de esta investigación. Por ahora, veamos cómo es posible integrar los elementos de los dos planos del método fenomenológico en un concepto de fenomenología que llamaremos *paradójico* (*paradoxal*).

### 1.3. Crisis, paradoja y método

<sup>121</sup>Cfr. *ibid.*, pp. 37-186.

<sup>122</sup>Cfr. *ibid.*, pp. 187-318.

<sup>123</sup>Cfr. *ibid.*, pp. 319-456.

<sup>124</sup>“(…) je m'employai à élargir le champ de mon enquête sur la volonté en prenant en compte des expériences ambiguës ressortissant à la volonté mauvaise et volontiers assignées à des forces ténébreuses. De cette époque date mon intérêt pour les expressions symboliques, mythiques et poétiques dans lesquelles l'humanité a inscrit son expérience du mal moral. De cette excursion dans les régions les plus insolites du langage date la seconde partie de ma philosophie de la volonté : *Finitude et culpabilité* (1960). L'ouvrage comporte trois niveaux, celui des symboles primitifs du mal (les images-mères de la culpabilité telles que la chute, le fardeau, la déviance), puis celui des grands mythes sur l'origine du mal, enfin celui des grandes spéculations portant sur les rapports entre la finitude et la culpabilité. En fait, le problème de la volonté mauvaise et du mal m'avait contraint à compléter la méthode phénoménologique de description essentielle par une méthode d'interprétation empruntée à tout autre tradition que la phénoménologie husserlienne, celle de la philologie classique, de l'exégèse des textes sacrés, de la jurisprudence, placée sous le titre d'herméneutique. Une problématique nouvelle se proposait, où le détour par le langage et ses grandes unités de discours que sont les textes imposait ses médiations entre l'expérience vive et la réflexion philosophique. Cette problématique peut se résumer dans deux formules que plusieurs lecteurs ont retenues des travaux de cette époque : le « symbole donne à penser », et « expliquer plus pour comprendre mieux ». La première formule conclut bien la philosophie de la volonté ; la seconde ouvrait une ère nouvelle pour mes travaux ultérieurs, elle met dans un rapport tendu deux approches fréquemment tenues pour adverses l'une de l'autre, l'explication, qui rapproche les sciences humaines des sciences de la nature, et l'interprétation, qui ne se laisse pas trancher par l'observation empirique mais ouvre un espace de discussion entre interprétations concurrentes appliquées aux grands textes de notre culture” (Ricœur, P. *Lectio magistralis*, op. cit., pp. 76-77).

Es común interpretar el proyecto de la fenomenología husserliana a partir de las discontinuidades entre un primer momento pre-trascendental que habría tenido lugar en las *Investigaciones lógicas*, un segundo momento trascendental, fuertemente criticado por la primacía de un “idealismo subjetivista” a partir de la lectura de *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas*, y un tercer momento al cual pertenecería la fenomenología de la *Krisis*. Paralelamente a esta interpretación, *mutatis mutandis*, la concepción ricœuriana de la fenomenología ha sido desafortunadamente interpretada como aquella que encontraría discontinuidades entre una concepción idealista y una propiamente hermenéutica.

En este apartado, buscaremos enfrentarnos a dichas interpretaciones apelando a un sentido amplio de fenomenología, tanto de Ricœur, como del que él interpreta de Husserl. Con ese fin, revisaremos el artículo que dedicó Ricœur a la *Krisis* en este periodo de su filosofía, compilado en *À l'école de la phénoménologie: "Husserl et le sens de l'histoire"*<sup>125</sup>, escrito por Ricœur en el 1980, a la luz de la lectura de manuscritos aun inéditos para él de la *Krisis*. Con ello, buscaremos una pista de reconciliación, en la medida en que esto sea posible, entre lo que hemos expuesto como *la interpretación idealista de la fenomenología y la ejecución del método fenomenológico*. A partir de ahí, mostraremos la relevancia de la lectura ricœuriana de la *Krisis* que da cuenta de las paradojas implícitas en el corazón del método fenomenológico. Ello nos permitirá, por un lado, explicitar los aportes de una lectura *paradójica*, tanto a una interpretación unitaria de la obra de Husserl, como a la concepción de la fenomenología de Ricœur mismo. De este modo, podremos llegar a un sentido amplio de fenomenología. Identificaremos tal sentido con la idea de un método común y una intención que encuentra Ricœur en el carácter paradójico del proyecto husserliano, a la vez trascendental y genético.

El carácter paradójico señalado, según Ricœur, parte del cuidado por la historia, presentada en la última fase del pensamiento husserliano, en el que la labor de la fenomenología genética significa una revisión profunda del idealismo trascendental<sup>126</sup>. Situamos aquí dos paradojas: la primera, con respecto a la posibilidad de una "fenomenología de la historia" opuesta a la repugnancia de la fenomenología

---

<sup>125</sup> Ricœur, P., "Husserl et le sens de l'histoire", *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., pp. 21-57.

<sup>126</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19.

trascendental por las consideraciones históricas; la segunda, a propósito del concepto mismo de historia como "flux d'événements" y como "avènement".

Cabe resaltar que, el artículo que tratamos, "Husserl et le sens de l'histoire" (1949), publicado antes de la publicación de los manuscritos de la *Krisis*, es el que ha inaugurado los estudios sobre la problemática de la historia en el último Husserl<sup>127</sup>, y nos muestra que Ricœur ha dedicado, desde el inicio de su producción filosófica, profundas reflexiones a los temas de la fenomenología y la historia, las cuales atraviesan la totalidad de su obra. Dosse afirma al respecto, justamente, que "esta paradoja de la historia llegará a ser una de los mayores ejes de investigación de Ricœur, siempre cuidadoso de nunca abandonar esta tensión propia del régimen de la historicidad"<sup>128</sup>.

Ahora bien, según Andris Breitling, las reflexiones en torno al sentido de la historia, en este texto, nos enfrentan a una serie de problemas:

¿La historia tiene verdaderamente un sentido?, ¿un sentido y no muchos? y ¿qué quiere decir "la historia"? ¿La historia es, por lo tanto, una y podemos hablar del "sentido de la historia" en singular? Frente a todo lo que no tiene sentido, todo el no-sentido y también todo el "contrasentido" de aquello que acontece, parece que aquello es ilícito. La sospecha impone que busquemos idealizar así como justificar –posteriormente– lo que es insentido, inconcebible, dándole un sentido que no es dado por la cosa misma<sup>129</sup>.

Aquel tipo de problemáticas son las que parecen justamente haber embargado a Ricœur en su lectura de la *Krisis*. El tratamiento impuesto por la fenomenología trascendental al sentido de las cosas mismas (*Sachen selbst*) había tenido como principio la repugnancia por las consideraciones históricas. ¿Cómo entonces podríamos hablar de una fenomenología de la historia? Además, ¿podemos hablar de una constitución de sentido que trae necesariamente consigo una concepción idealista de "sentido", y, por tanto, "unívoco", en el caso de la historia?

<sup>127</sup> Cfr. Rizo Patrón, Rosemary, *Husserl en diálogo*, op. cit., p. 349.

<sup>128</sup> "ce paradoxe de l'histoire deviendra un des axes majeurs de l'investigation de Ricœur, toujours soucieux de ne jamais abandonner cette tension propre au régime d'historicité" (Dosse, F., op. cit., p. 25).

<sup>129</sup> "L'histoire a-t-elle vraiment un sens ? un sens, pas plus ? et que veut dire : 'l'histoire' ? L'histoire est-elle donc une, et peut-on parler du 'sens de l'histoire' au singulier ? Face à tout ce qui n'a pas de sens, tout le non-sens et aussi tout le 'contresens' dans ce qui se passe, il semble que cela soit illicite. Le soupçon s'impose qu'on cherche à idéaliser et même à justifier – après coup – ce qui est insensé, inconcevable, en lui 'donnant' un sens qui n'est pas donné par la chose même" (Breitling, A., "Ricœur et le sens de la histoire", p. 120).

Para Ricœur, estas consideraciones conciernen a toda filosofía del Ego. Afirma, así, que la fenomenología trascendental puede recibir el título de filosofía del retorno al Ego, ubicándose al lado de las concepciones filosóficas de corte socrático, cartesiano y kantiano. Ricœur se pregunta, además, si este tipo de filosofía, teniendo la pretensión de fundar el ser en el Ego cogito no pone a prueba su propia coherencia al querer devenir filosofía de la historia. Afirma, consecuentemente, que ningún lector de la obra publicada de Husserl en tal época hubiera podido prever la inflexión de la fenomenología hacia las preocupaciones históricas. Se sorprende, pues, de la transformación del pensamiento de Husserl en relación a *Ideas I*, libro en cuya introducción, sin embargo, ya había dado cuenta de la complejidad propia a toda lectura que se pueda hacer de Husserl en esa época cuando no se conocían todos los manuscritos, pues afirmaba que "la transcripción y la publicación, parcial o total de estos manuscritos (...) únicamente permitirá poner a prueba la representación que nos podemos hacer actualmente del pensamiento de Husserl"<sup>130</sup>.

De este modo, considera que la unidad del pensamiento husserliano es puesto a prueba delante de los manuscritos de la *Krisis*. Encuentra, pues, una posible respuesta a su búsqueda de la unidad del pensamiento de Husserl en el concepto de idea en sentido kantiano:

La unidad del pensamiento husserliano se revela hasta cierto punto, si subrayamos lo suficientemente fuerte el rol mediador entre la conciencia y la historia que se asigna a las Ideas, las Ideas en el sentido kantiano, comprendidas como labores infinitas, que precisamente implican un progreso sin fin por lo tanto una historia<sup>131</sup>.

Ricœur sitúa de todas formas una inflexión en el pensamiento de Husserl cuyos motivos profundos sitúa en lo que llama "la tragedia misma de la historia" ("*le tragique même de l'histoire*"), puesto que la fenomenología trascendental no ofrece un terreno particularmente propicio al interés por la historia. Las dobles acusaciones lanzadas por Husserl, al logicismo y al psicologismo, no lo predisponen, al menos en un primer

<sup>130</sup> "la transcription et la publication, partielle ou totale de ces manuscrits (...), permettra seule de mettre à l'épreuve la représentation que l'on peut se faire actuellement de la pensée de Husserl" (Introduction aux *Idées I*, p. xxv).

<sup>131</sup> "L'unité de la pensée husserlienne se découvre jusqu'à un certain point, si l'on souligne assez fortement le rôle médiateur entre la conscience et l'histoire qui est assigné à des Idées, des Idées au sens kantien, comprises comme des tâches infinies, qui précisément impliquent un progrès sans fin et donc une histoire" (Ricœur, P., "Husserl et le sens de l'histoire", *loc. cit.*).

momento, a tomar en cuenta la contingencia histórica. Esta preocupación parecería desplazada por la fenomenología trascendental.

Ricœur encuentra cuatro razones que constituyen la oposición entre la fenomenología trascendental y una posible filosofía de la historia. La primera razón es la preocupación lógica que excluye la historia:

La fenomenología trascendental que se expresa en la *Ideen*, en *Lógica formal y trascendental*, en las *Meditaciones cartesianas*, no anula, sino que integra de un modo especial la preocupación lógica que dirigía las *Investigaciones lógicas*. Pero este orden lógico excluye un cierto sentido de la historia. La lección de los *Estudios lógicos*, de hecho, es que el sentido de una estructura lógica – en el sentido estricto de la lógica formal, incluso extendido en una *mathesis universalis* o en el sentido amplio de las ontologías materiales que proceden del análisis de los géneros supremos que rigen la "región" naturaleza, la "región" conciencia, etc., – este sentido es independiente de la historia de la conciencia individual o de la historia de la humanidad que marca el descubrimiento o la elaboración de este sentido. El sentido se revela como sentido a la intuición que ve sus articulaciones. La historia del concepto, en tanto expresión del sentido, es irrelevante para la verdad del sentido; la verdad no se adquiere a la manera de una aptitud funcional en las especies vivas: ella mantiene una relación histórica entre una intención "hueca", "vacía", y una presencia intuitiva (percepción sensible, introspección, percepción de otro, percepción "categorial", etc., o su modificación imaginativa o memorial) que "llena" esta intención<sup>132</sup>.

De esta preocupación lógica se desprende la atemporalidad del sentido objetivo propia de las objetividades lógicas<sup>133</sup>, "ámbito conquistado a través de la crítica del

<sup>132</sup>"La phénoménologie transcendantale qui s'exprime dans les *Ideen*, dans *Formale und transzendente Logik*, dans les *Méditations cartésiennes*, n'annule aucunement, mais intègre d'une manière spéciale le souci logique qui commandait les *Logische Untersuchungen*. Or ce souci logique exclut un certain sens de l'histoire. La leçon des *Etudes logiques*, en effet, est que le sens d'une structure logique - au sens étroit de la logique formelle, même élargi en une *mathesis universalis*, ou au sens large des ontologies matérielles qui procèdent à l'analyse des genres suprêmes qui régissent la 'région' nature, la 'région' conscience, etc., - ce sens est indépendant de l'histoire de la conscience individuelle ou de l'histoire de l'humanité qui jalonne la découverte ou l'élaboration de ce sens. Le sens se révèle comme sens à l'intuition qui en voit les articulations. L'histoire du concept, en tant qu'expression du sens, n'importe pas à la vérité du sens ; la vérité n'est pas acquise à la manière d'une aptitude fonctionnelle chez les espèces vivantes : elle reste une relation anhistorique entre une visée 'en creux', 'à vide', et une présence intuitive (perception sensible, introspection, perception d'autrui, perception 'categoriale', etc., ou leur modification imaginative ou mémorielle) qui 'remplit' cette visée" (*ibid.*, pp. 16-17).

<sup>133</sup> Recordemos, sin embargo, que, para Husserl, existen también esencias morfológicas de ontologías regionales materiales relativas a variación histórica aunque con dación apriorica, y no solo existen objetividades lógicas formales (*cf.* Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de Antonio Ziri6n, México D.F.: UNAM / FCE, 2013, §§ 16, 17, 149, 153).

psicologismo"<sup>134</sup>. En segundo lugar, nos encontramos con la reducción trascendental, la cual se desapega de la actitud natural y nos descubre a la conciencia dadora de sentido, puesto que "la problemática propiamente trascendental de la fenomenología no comprende una preocupación histórica manifiesta; más bien, parece eliminar esta preocupación por la operación previa de la 'reducción trascendental'"<sup>135</sup>.

Con ella se desconectan todas las ciencias, de la naturaleza y del espíritu, incluida la historia: "(...) los problemas de la reducción y de su contracara la constitución no permiten ver cómo el ego trascendental puede 'constituir' el sentido de las trascendencias y la historia, y a la vez estar 'incluido' en la historia"<sup>136</sup>. Efectivamente, según Ricœur, no hay, a nivel de *Ideas I* e *Ideas II* ningún privilegio por la historia.

Recordemos, sin embargo, que Husserl afirma, en *Ideas I*, lo siguiente:

Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de llevar a enunciado lo que de acuerdo con el momento y las circunstancias tenía que ser enunciado, lo cual, por ser fiel expresión de algo visto, conservará siempre su valor –aunque nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras. Con igual espíritu queremos ser en adelante expositor fiel de las configuraciones fenomenológicas y salvaguardar por lo demás el hábito de la libertad interior incluso frente a nuestras propias descripciones<sup>137</sup>.

Así pues, aunque no le sea evidente a Ricœur la apertura por la preocupación histórica en el Husserl de *Ideas I*, tal preocupación puede rastrearse en el horizonte de la concepción de fenomenología husserliana: el proceder del fenomenólogo es un proceder histórico. De ahí que Husserl se mantiene fiel a la intuición que le es dada sin cerrar el camino a otros fenomenólogos que pueden tal vez, sin salirse de un espíritu riguroso, explicitar la historicidad de la fenomenología, como hará luego Husserl mismo en el texto aquí en cuestión comentado por Ricœur.

<sup>134</sup> Rizo Patrón, R., *op. cit.*, p. 358.

<sup>135</sup> "la problématique proprement transcendantale de la phénoménologie ne comporte pas de souci historique manifeste; bien plus, elle semble éliminer ce souci par l'opération préalable de la 'réduction transcendantale'" (Ricœur, P., "Husserl et le sens de l'histoire", p. 25).

<sup>136</sup> Rizo Patrón, R., *loc. cit.*

<sup>137</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de Antonio Zirión, México D.F.: UNAM / FCE, 2013, pp. 316-317.

En tercer lugar, por más que la conciencia trascendental se constituya en un tiempo fenomenológico inmanente, tal temporalidad no es la historia que es exterior a la conciencia. Sin embargo, la conciencia en tanto temporal es "une vie qui dure"<sup>138</sup>. Ahora bien, tal temporalidad aparece cuando efectuamos una reducción del tiempo cósmico:

Reducido el tiempo cósmico, se revela entonces el tiempo fenomenológico, que es la forma unificadora de todas las vivencias. Es verdad que este tiempo tiene a su vez un "enigma" en la medida misma en que el absoluto del yo trascendental es aún tan solo un absoluto desde un cierto punto de vista, así (en relación a las trascendencias) es considerado una proto-constitución llena de dificultades<sup>139</sup>.

Hace referencia, aquí, Ricœur, a las grandes dificultades de la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo planteada en *Las lecciones*:

(...) este modoprimitivo deconexión de la conciencia a otra vivencia, esta proto-síntesis es un tiempo, pero todavía no es una historia; la historia está fuera, el tiempo es la conciencia misma; si decimos que el tiempo está constituido, no es en el sentido en el que lo de afuera está constituido; está proto-constituido en el sentido de que todo rebasamiento de una conciencia en un objeto trascendente que unifica los bocetos, los aspectos de la cosa trascendental presupone que cada conciencia presente se rebase de modo inmanente, se rebase temporalmente en otra conciencia<sup>140</sup>.

Ahora bien, aunque afirme que el flujo íntimo del tiempo no sea la historia, cree que con el tema del tiempo fenomenológico, la filosofía trascendental se dirige a una filosofía de la historia, puesto que es esencial que "la última conciencia sea a su vez temporal; si la

<sup>138</sup> Ricœur, P., "Husserl et le sens de l'histoire", *op. cit.* p. 27.

<sup>139</sup> "Réduit le temps cosmique, se révèle donc le temps phénoménologique, qui est la forme unitive de tous les vécus. Il est vrai que ce temps est à son tour une 'énigme' dans la mesure même où l'absolu du moi transcendantal n'est encore qu'un absolu à un certain point de vue, (par rapport aux transcendances) est appelé une proto-constitution pleine de difficultés" (*ibid.*). También: "Le temps transcendantal qui est constituant et, en outre, proto-constitué, n'est pas l'histoire transcendant : celle-ci n'est que le corrélat d'une conscience qui l'élabore par la perception des traces et de documents, par l'élaboration du sens d'une communauté qui se développe dans le temps cosmique (des astres, des horloges et des calendriers). Le temps phénoménologique est à cet égard l'absolu dans lequel se constituent comme objets une nature, des hommes, des cultures, une *histoire*" (*ibid.*, p. 28).

<sup>140</sup> "(...) ce mode primitif de liaison d'un vécu de conscience à un autre vécu, cette proto-synthèse est un temps, mais non encore une histoire ; l'histoire est dehors, le temps est la conscience même; si l'on dit que le temps est constitué, ce n'est plus au sens où ce qui est dehors est constitué ; il est proto-constitué en ce sens que tout dépassement d'une conscience dans un objet transcendant qui unifie des esquisses, des aspects de la chose transcendantale, présuppose que chaque conscience présente se dépasse de manière immanente, se dépasse *temporellement* dans une autre conscience" (*ibid.*).

historia de los historiadores e reducida y constituida, otra historia, más cerca de la conciencia dadora <de sentido> y operante, podrá quizá elaborarse<sup>141</sup>.

En cuarto lugar, el yo puro es, de por sí, ahistórico, no puede ser tematizado: "Hay (...) más una fenomenología del Cómo del Ego en defecto del Quid del Ego"<sup>142</sup>. En ese sentido, se entiende que "el Ego difiere numéricamente con *cada* flujo de conciencia"<sup>143</sup>. La pluralidad que se inscribe en las vivencias del Ego no es, sin embargo, la pluralidad mundana y constituida de las conciencias psicológicas. Esta última pluralidad tiene, no obstante, la posibilidad de tematizarse como historia, aunque esto conlleve sus propios problemas:

Pero es necesario ver cuántos obstáculos la fenomenología trascendental acumula alrededor de la noción de la historia: así como el tiempo del Ego no es la única historia de los hombres sino que es el tiempo de cada Ego, la pluralidad de los Ego no es tampoco la historia. Dos dificultades subsisten: En primer lugar, la pluralidad de los Ego parece absoluta: ¿cómo hacer una historia con las conciencias? (...) Pero si podemos comprender con rigor que el plural de conciencias y el singular de la historia pueden llegar a ser correlativos por la mediación de una *labor* común, la segunda dificultad parece ser más difícil de superar: ¿"en" qué conciencias es puesta la pluralidad de conciencias? La pluralidad que atraviesa eventualmente un sentido unificador, una *labor* histórica, no puede ser pasada por alto, de tal manera que yo, tú, nosotros, los otros aparezcan intercambiables en una totalidad; ello sería hacer esta totalidad un absoluto que destronaría al Ego<sup>144</sup>.

Ricœur aborda estas paradojas, mediante dos acercamientos. Por un lado, mediante aquello que ha llamado la tragedia de la historia y, por otro lado, la idea de una "labor común" ("*tâche commune*") que identifica Husserl a lo largo de toda la filosofía europea y en donde la fenomenología es manifestación última de su unidad. Si tales

<sup>141</sup>"L'ultime conscience soit à son tour temporelle ; si l'histoire des historiens est réduite et constituée, une autre histoire, plus près de la conscience donnante et opérante, pourra peut-être s'élaborer" (*ibid.*).

<sup>142</sup>"Il y a (...) plus une phénoménologie du *Comment* de l'Ego à défaut du Quid de l'Ego" (*ibid.*, pp. 27-29).

<sup>143</sup>"L'Ego diffère numériquement avec *chaque* flux de conscience" (*ibid.*, p. 29).

<sup>144</sup>"Mais il faut bien voir combien la phénoménologie transcendante accumule d'abord d'obstacles aux bords de la notion d'histoire : de même que le temps de l'Ego n'est pas l'unique histoire des hommes, mais le temps de chaque Ego, la pluralité des Ego n'est pas non plus l'histoire. Deux difficultés subsistent : D'abord, la pluralité des Ego paraît bien absolue : comment faire une histoire avec *des* consciences ? (...) mais si l'on peut à la rigueur comprendre que le pluriel des consciences et le singulier de l'histoire puissent devenir corrélatifs par le truchement d'une *tâche commune*, la seconde difficulté semble plus difficile à surmonter : 'dans' quelle conscience est posée la pluralité des consciences ? La pluralité que traverse éventuellement un sens unificateur, une tâche historique, ne peut être survolée de haut, de telle manière que moi, toi, nous, les autres, apparaissent permutablement dans une totalité ; ce serait faire de cette totalité un absolu qui détrônerait l'Ego" (*ibid.*).

acercamientos están estrechamente relacionados es porque la tragedia de la historia hace aparecer la pregunta por el sentido de la filosofía. Así pues, Ricœur dice lo siguiente:

La historia, digamos, entra en las preocupaciones del filósofo, el más como histórico y el más político debido a la conciencia de crisis. Una crisis de cultura es como una gran duda a escala histórica. Ciertamente, no ejerce la función de la duda metódica que es retomada por la conciencia individual bajo el título de interrogación filosófica. Pero así transformada en interrogación que me cuestiona, la conciencia de crisis permanece al interior de la historia; es una cuestión sobre la historia: ¿a dónde va el hombre? es decir: ¿cuál es el sentido y la meta, de nosotros que somos la humanidad?<sup>145</sup>

Es así que la pregunta de la filosofía de la historia, continúa Ricœur, se dirige impulsada por la crisis hacia la idea de la duda del sentido: "La conciencia de crisis invita a la reafirmación de una labor, pero de una labor que, por estructura, es una labor para todos, un labor que desarrolla una historia"<sup>146</sup>. Esta labor infinita la reconstruirá en el desplegarse de toda la historia de la filosofía, desde sus orígenes en Grecia hasta aquella actualidad que la enfrenta con el positivismo. En todo momento, ella puede ser entendida como el advenimiento (*avènement*) de la verdad que se presenta en distintos acontecimientos (*événement*) que han tenido lugar en el pensamiento de los griegos, Galileo, Descartes, Hume, Kant y Hegel. Estos aspectos son articulados, por un lado, en la noción de una teleología, que se aborda en cuestión a la idea de labor que se desarrolla, y, por otro lado, de modo más problemático, a la alteridad propia de una historia real frente a un yo constituyente, la cual se trata en base al concepto de intencionalidad. Este último, sin embargo, entendido desde el esquema de la constitución, puede dar pie a que, en lugar de ser la solución del problema de las trascendencias tales como la historia, sea tan solo "el nombre dado a una dificultad cuyo enigma se mantiene totalmente y la paradoja es enorme"<sup>147</sup>.

<sup>145</sup>"L'histoire, disions-nous, rentre dans les préoccupations du philosophe le plus anhistorique et le plus apolitique par la conscience de crise. Une crise de culture est comme un grand doute à l'échelle de l'histoire. Certes, elle n'exerce la fonction du doute méthodique que reprise par la conscience de chacun à titre d'interrogation philosophique. Mais, ainsi transformée en question que je me pose, la conscience de crise reste à l'intérieur de l'histoire ; c'est une question sur l'histoire : où va l'homme ? c'est à dire : quel est notre sens et notre but, à nous qui sommes l'humanité ?" (*ibid.*, p. 30).

<sup>146</sup>"La conscience de crise invite à la réaffirmation d'une tâche, mais d'une tâche qui, par structure, est une tâche pour tous, une tâche qui développe une histoire" (*ibid.*).

<sup>147</sup>"le nom donné à une difficulté dont l'énigme reste entière et le paradoxe béant" (*Ibid.*, p. 56).

La tragedia de la historia que obliga a preguntarnos por el sentido del pensamiento, el cual se revela teleológicamente, nos enrumba a la posibilidad de conciliar las paradojas. Conciliación que, en última instancia, se presenta, siempre para Ricœur, bajo la forma del enigma. La explicitación de ese enigma será la labor propia de la fenomenología, como veremos en el siguiente capítulo. Baste afirmar que, a partir de estas paradojas, la lectura propuesta por Ricœur no opone irreconciliablemente el proyecto trascendental de la fenomenología husserliana y, con ello, su interpretación idealista, a los conceptos de la *Krisis*. Por otro lado, Ricœur no asume ingenuamente la unidad de la fenomenología buscando una conciliación que suprima las tensiones internas implícitas en la propia fenomenología husserliana. Por el contrario, lo que propone es una lectura, llamada aquí "paradójica", que explicita las tensiones internas del proyecto fenomenológico al apostar por la unidad de la fenomenología cuya intención ha sido, desde sus albores, el conducirnos hacia las *Sachen selbst*, incluso si esta unidad solamente puede ser percibida como *idea en sentido kantiano*.

Nuestras respuestas, en este tercer apartado, las que han tenido como punto de partida la explicitación de paradojas de la lectura ricœuriana de la *Krisis*, han ido en la línea de una reivindicación de la importancia de lo que ha sido llamado el periodo trascendental o la interpretación idealista de la fenomenología husserliana. Hemos mostrado, así también, la riqueza de la interpretación de Ricœur sobre la *Krisis*, que se enfrenta a las interpretaciones de la escuela de la fenomenología francesa de corte existencialista. Finalmente, hemos logrado subrayar la relevancia, para la propia filosofía ricœuriana, de la lectura de la *Krisis*, puesto que ha tomado de ahí elementos interpretativos importantes, tanto la preocupación por temas históricos, y el cuidado riguroso de las paradojas, así como la posibilidad de encontrar un impulso desde donde pensar "la crisis del sentido" ("*la crise du sens*").

Con respecto a la relevancia de tales investigaciones para la filosofía de Ricœur, Dosse afirma lo siguiente:

Husserl realiza el nudo que permite articular la fenomenología y la historicidad considerando que esta dimensión histórica no es exterior, sino interior a la

conciencia: "Puesto que la historia es nuestra historia, el sentido de la historia es nuestro sentido"<sup>148</sup>.

En efecto, tales reflexiones impulsarán a Ricœur a desarrollar él mismo una filosofía que toma a la historia como primordial, justamente porque ella supone la apertura de la labor del pensar. Ello nos da la posibilidad de ser fieles al sentido de la fenomenología siempre abierto al que nos referimos en el primer párrafo de este capítulo. Tal apertura se evidencia en la ejecución del método que no solo concierne a Husserl, el cual es “el nudo” (“*le noeud*”), sino a todo fenomenólogo incluyendo a Ricœur mismo. Hemos de entender, pues, a los fundamentos del método fenomenológico para Ricœur como la posibilidad que surge en la fenomenología de efectuar un método irresoluble en su efectuación e incommensurable en su interpretación filosófica. En ese sentido, los fundamentos de tal efectuación pueden ser llamados: descentramiento, encarnación, alteridad, voluntad, historia.

Una revisión de toda la trayectoria del pensamiento de Ricœur, hasta el momento de su muerte, nos revelaría que tales fundamentos se han mantenido esenciales en cada una de sus obras. La incommensurabilidad de la interpretación filosófica del método frente a su ejecución será tratada en el siguiente capítulo. Veremos que, luego de su giro hermenéutico, Ricœur se ve en la necesidad de mostrar que las evidencias no se reducen a su explicitación, aunque solo sean mostradas en el lenguaje y en la historia. Así pues, daremos una pista de interpretación del sentido de tal incommensurabilidad cuando presentemos que aquellos que hemos nombrado “fundamentos” pertenecen al orden de la evidencia de la experiencia fenomenológica, frente a los cuales, toda explicitación, ya sea desde la interpretación de Husserl o desde nuestras palabras, nunca reduce el fenómeno de su evidencia. Con tales fines, en el siguiente capítulo abordaremos tres artículos dedicados a la filosofía husserliana en el periodo hermenéutico de su filosofía: "Philosophie hermenéutique en venant de Husserl...", "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage" y "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl". Con ellos identificaremos, así también, dentro del marco de su interpretación de la fenomenología husserliana, aquellos aspectos que muestran la emergencia de

---

<sup>148</sup>"Husserl réalise le noeud qui permet d'articuler la phénoménologie et l'historicité en considérant que cette dimension historique n'est pas extérieure mais intérieure à la conscience : 'Parce que l'histoire est notre histoire, le sens de l'histoire est notre sens'" (Dosse, F., *loc. cit.*).

articular la evidencia de la fenomenología con su explicitación: el lenguaje, la historia, la hermenéutica.



## SEGUNDO CAPÍTULO

### UN MÉTODO HERMENÉUTICO DE FUNDAMENTACIÓN

En el capítulo anterior, mostramos el sentido de la fenomenología según Ricœur, para quien aquella es un movimiento y un método, pero un movimiento que se entiende únicamente a partir de la ejecución del método. Dicha ejecución se aborda desde la relación paradójica que mantiene con su interpretación, la cual, cuando es delimitada, cerrada o acabada, es considerada, para el filósofo, una interpretación idealista. Ahora bien, si preguntamos desde el sentido husserliano de fenomenología, ¿qué ejecuta el método fenomenológico? Responderemos, indudablemente: la fundamentación filosófica. Si dirigimos la misma pregunta al corpus ricœuriano, no encontraríamos respuesta explícita. No obstante, en este capítulo, nos proponemos mostrar que, para Ricœur, lo que ejecuta el método fenomenológico es aquello que Husserl llama “fundamentación”, aunque debido a las distancias contextuales, la historia misma le impide a Ricœur usar explícitamente tal término. No obstante, veremos en qué sentido el proyecto de la fenomenología hermenéutica, así entendida, puede comprenderse como un proyecto fundacional.

Al injertarse la hermenéutica en la filosofía de Ricœur, si bien su concepción del método cambia, y los énfasis se colocan en otros aspectos, de ningún modo debemos entender este cambio de énfasis como una ruptura en su filosofía. Ya que, como veremos, lo que hemos llamado *descentramiento*, *encarnación* y *paradoja*, en el capítulo anterior, continúan siendo fundamentales para su concepción, y encuentran su cabal cuidado en la labor interpretativa. Así, su concepción de fenomenología se renovará en el horizonte hermenéutico.

El bien conocido giro hermenéutico en la fenomenología de Ricœur se ubica en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad* (1960). Grondin describe este giro de la manera siguiente: “según Ricœur, es porque una descripción de los fenómenos es imposible sin interpretación que es necesario realizar un giro o un ‘rodeo’

hermenéutico”<sup>149</sup>. Así pues, podemos decir que, al retirar los paréntesis propios de la *epojé* que había efectuado en el primer tomo de la *Filosofía de la voluntad* y continuar en su investigación sobre la existencia humana, Ricœur encuentra la necesidad de la hermenéutica<sup>150</sup>. A eso lo llama el “injerto” (*greffe*) hermenéutico<sup>151</sup>. Según Ricœur, todos los signos necesitan una interpretación, y tanto los textos como la existencia humana están, en ese sentido, mediados simbólicamente<sup>152</sup>. No es que la existencia humana deje aquí de tener un carácter primordial, sino que su carácter enigmático nos lleva a su tratamiento hermenéutico. La interpretación se entiende, pues, como “el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, a dismantelar (*déployer*) los niveles de significación literal”<sup>153</sup>. Esta labor la encuentra Ricœur de modo explícito tanto en la fenomenología de la religión como en el pensamiento de los llamados por él “maestros de la sospecha”.

En este punto, podemos distinguir las dos distintas orientaciones que ha tomado su hermenéutica: la hermenéutica de la reconstrucción que se dispone a restaurar el sentido de símbolos sagrados siguiendo una orientación predominantemente teleológica, y la hermenéutica de la deconstrucción esencialmente arqueológica y ejercida como labor de sospecha siguiendo a los muy mentados tres grandes maestros, Nietzsche, Marx y Freud<sup>154</sup>. La primera orientación tiene lugar justamente en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad* (1960), y la segunda la encontramos en *Le Conflit des interprétations* (1969), en *De l'interprétation* (1966) y en las conferencias compiladas en *Idéologie et Utopie* (1997). Así mismo, al continuar con el denominado “aprendizaje de signos”, Ricœur dirige la labor hermenéutica al ámbito de los relatos (*récit*)<sup>155</sup>. Esta exploración es la que encontramos en los tres tomos de *Temps et récit* (1983-1985) y en la *Métaphore vive* (1975)<sup>156</sup>. Hasta aquí, la trayectoria de Ricœur puede ser vista desde

<sup>149</sup> “selon Ricœur, c’est parce qu’une description directe des phénomènes est impossible sans interprétation qu’il faut emprunter un tournant ou un ‘détour’ herméneutique” (Grondin, J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, París: PUF, 2004, pp. 87-88).

<sup>150</sup> “Ricœur a, en effet, d’abord rencontré le continent de l’herméneutique dans le cadre de ses recherches sur le problème du mal (qui restera l’un des grands fils conducteurs de toute sa pensée) et l’herméneutique des symboles, menées durant les années 1950” (*ibid.*, p. 88).

<sup>151</sup> Cfr. Ricœur, P., “Existence et herméneutique”, en: *Le Conflit des interprétations*, pp. 7-28.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>154</sup> Michel, J., *op. cit.*, p. 64.

<sup>155</sup> Cfr. *ibid.*, p. 65.

<sup>156</sup> En este punto, una buena pista de lectura es dividir esta etapa en tres fases como lo hace Néstor Corona, las que corresponderían a una hermenéutica de los símbolos, una hermenéutica de textos y una hermenéutica de la acción; en estas dos últimas, la inclinación crítica del autor se radicaliza con el diálogo

su aspecto antropológico y existencialista. Con la publicación de *Soi-même comme un autre* (1990), somos testigos de aquello que Michel llama “giro de la intersubjetividad”<sup>157</sup> de la filosofía ricœuriana, que continúa en las publicaciones posteriores. Se acentúa aquí el carácter del *ser con los otros* en la labor hermenéutica. En este periodo se seguirá desarrollando una fenomenología hermenéutica.

Por otra parte, aunque Ricœur sea el representante más importante de la hermenéutica francesa, según Grondin, los orígenes de la hermenéutica del pensamiento de Ricœur no se encuentran, muy contrariamente a lo que comúnmente pensaríamos, en Gadamer, ni en Heidegger<sup>158</sup>. Antes bien, la hermenéutica constituye, en el pensamiento de Ricœur, “un punto de llegada al término de un itinerario que partió de la filosofía reflexiva y la fenomenología”<sup>159</sup>. De este modo, no hay forma de entender la particularidad de la hermenéutica ricœuriana sin comprender su sentido de fenomenología, ya que la hermenéutica, como veremos a continuación, es lo que le permite a Ricœur, según él, asegurar la plena ejecución del método fenomenológico.

## § 2.1. El sentido husserliano de fundamentación

No hacemos justicia a Husserl si comprendemos su concepción de fundamentación a partir de Descartes o Kant, en el sentido de la *Begründung* propio de las ciencias exactas modernas. Antes bien, para Husserl, la fundamentación se comprende como *Fundierung*, esto es, un “hacer evidente” en experiencias intuitivas, auto-dadoras<sup>160</sup>. Como sabemos, la fundamentación se ejecuta a partir de la reducción fenomenológica. Según Fink, por la reducción “se inaugura, así, el *tema propio de la filosofía: la*

---

que tiene con los maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche (cfr. Corona, N., “El concepto de hermenéutica en P. Ricœur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo. Estudio preliminar” en: Ricœur, P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, traducción de Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, Buenos Aires: Almagesto, 1990, pp. 9-50.

<sup>157</sup> Cfr., Michel, J., *op. cit.*, pp. 73-119.

<sup>158</sup> Grondin, J., “Ricœur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme un variante de la phénoménologie?”, en: *Studia Phaenomenologica* XIII (2013), pp. 97-116, p. 99.

<sup>159</sup> “un point d’arrivée au terme d’un itinéraire partie de la philosophie réflexive et la phénoménologie” (*ibid.*).

<sup>160</sup> Rizo Patrón, Rosemary, “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, en: *Areté*, vol. XXIV, N° 2, 2012 pp. 351-383, p. 377.

*constitución trascendental (...)*<sup>161</sup>. Ahora bien, aunque podemos afirmar con Ingarden que el concepto de “constitución” no recibe un tratamiento directo por parte de Husserl y permanece indeterminado<sup>162</sup> (indeterminación a la que haremos alusión al final de este párrafo), no podemos negar que se trata de “un concepto específicamente husserliano, que Husserl no tomó de la tradición filosófica, en el sentido en que lo emplea”<sup>163</sup>.

Creemos que es justamente el nuevo sentido filosófico, y ya no mundano, de “constitución”, lo que trae como consecuencia lo que afirma Biemel: “El problema de ‘constitución’ es fuente de muchos malos entendidos”<sup>164</sup>. Ello porque, según el uso común, está relacionado con formas de producción. No obstante, Husserl apunta más a una “restitución” de lo que está dado y que implica algunas actividades de la conciencia<sup>165</sup>. Biemel cita, a este respecto, una carta de Husserl a Hocking de enero de 1903, en el que afirma, acerca del concepto de constitución en sus *Investigaciones lógicas*, libro en el que, como vemos, ya aparece tal concepto, lo siguiente: “La expresión recurrente ‘los objetos son constituidos’ en un acto significa siempre lo correspondiente a la propiedad de un acto que hace al objeto presente (*vorstellig*): ¡no significa ‘constitución’ en el sentido usual!”<sup>166</sup>. Así pues, podemos decir que “constituir” consiste en el hacerse presente de un objeto mediante actos que hacen posible ese hacerse presente de una manera unitaria<sup>167</sup>. La mostración metodológica de ese hacerse presente desde el punto de vista constituyente adviene con la reducción trascendental: “el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de ser de la facticidad que ahora se muestra en la correspondiente conciencia constituyente”<sup>168</sup>.

<sup>161</sup> "est ainsi inauguré le thème propre de la philosophie: la constitution transcendantale (...)" (Fink, E., *Sixième Méditations cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traducción de Nathalie Depraz, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 62).

<sup>162</sup> Cfr. Ingarden, R., “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, en: *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1969, pp. 215-238, p. 215.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> "The problem of ‘constitution’ is the source of many misunderstandings" (Biemel, W., “The Development of Husserl’s Philosophy”, en: Elveton, R. O. (ed.), *The Phenomenology of Husserl*, Seattle: Noesis Press, 2000, pp. 140-163, p. 149).

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>166</sup> “The recurring expression that ‘objects are constituted’ in an act always signifies the property of an act which makes the object present (*vorstellig*): not ‘constitution’ in the usual sense!” (citado en: *ibid.*)

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Husserl, E., *Ideas I, op. cit.*, p. 210.

En este sentido, en tanto develamiento o tematización de la constitución, la reducción trascendental es siempre “preguntar retrospectivo” (*Rückfrage*): “pregunta-en-retrospectiva la vida crédula a vistas del mundo y reduce entonces este último a la experiencia constituyente trascendental del mundo recubierto por la apercepción del hombre”<sup>169</sup>. Dicho preguntar retrospectivo puede tener dos orientaciones, las cuales corresponden a dos tipos de fundamentación correspondientes al método estático y al método genético de la fenomenología trascendental: una fundación de validez (*Geltungsfundierung*), y una fundación genética (*Genesisfundierung*)<sup>170</sup>. Ambos tipos de fundamentación responden al sentido filosófico de “fundación última”, si se entiende como una “búsqueda de la clarificación radical de los ‘orígenes esenciales’ de nuestras creencias, normas y valores”<sup>171</sup>.

Por un lado, según Rosemary Rizo Patrón, un preguntar retrospectivo estático, “revela a la subjetividad trascendental con sus experiencias constitutivas ya listas como la ‘fuente absoluta’ de todo sentido y validez de ser trascendente concebible”<sup>172</sup>. Así pues, como afirma Julia Iribarne, “la fenomenología estática utiliza el objeto como hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlatividad de constituyente y constituido”<sup>173</sup>; así mismo, “en el análisis estático, los contenidos esenciales se consideran como ya devenidos”<sup>174</sup>. Tenemos, pues, que Husserl afirma en *Ideas I*:

Está claro que el PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN no quiere decir sino que las series de apariciones reguladas y NECESARIAMENTE copertenecientes a la unidad de algo que aparece, puede abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente –a pesar de sus infinitudes (unívocamente dominables precisamente en el “etcétera” determinado)–, que son analizables y descriptibles en su peculiaridad EIDÉTICA, y que EL RENDIMIENTO LEGAL DE LA CORRELACIÓN ENTRE LO QUE DETERMINADAMENTE APARECE COMO UNIDAD Y LAS INFINITAS MULTIPLICIDADES DETERMINADAS DE LAS APARICIONES, puede ser visto con plena intelección y ser así despojado de todo enigma<sup>175</sup>.

<sup>169</sup> “il questionne-en-retour la vie crédule à l’égard du monde et réduit alors cette dernière à l’expérience constituante transcendante du monde recouverte par l’aperception de l’homme” (Fink, E., *Sixième Méditations cartésienne*, op. cit., p. 62).

<sup>170</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*, p. 378.

<sup>172</sup> Rizo Patrón, R., “La responsabilidad como fundamento último de la filosofía”, en: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/II (2013): Razón y vida, pp. 331-348, p. 343.

<sup>173</sup> Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, vol. I, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, p. 38.

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Husserl, E., *Ideas I*, op. cit., p. 455-456.

Por otro lado, Husserl afirma, ya en las *Meditaciones cartesianas*, que las descripciones de la fenomenología estática “son análogas a las de la historia natural, que busca los tipos particulares y a lo sumo los ordena sistemáticamente”<sup>176</sup>. Pero, a la vez, para sus descripciones “están aún lejos de las cuestiones relativas a la génesis universal y la estructura genética del ego en su universalidad”<sup>177</sup>. Esto último no es otra cosa que aquello que le compete al método fenomenológico genético. Así pues, leemos en *Lógica formal y lógica trascendental*, lo siguiente:

El análisis “estático” se guía por la unidad del objeto mencionado y, partiendo del modo de darse oscuro, sigue su remisión como modificación intencional y tiende a la claridad; el análisis intencional genético, en cambio, está dirigido a todo el contexto concreto en que se encuentra cualquier conciencia y su respectivo objeto intencional en cuanto tal. Entonces toma en cuenta por lo pronto las otras remisiones intencionales que corresponden a la *situación* en que se encuentra, por ejemplo, quien ejerce la actividad judicial; toma en cuenta también, por ende, la *unidad inmanente de la temporalidad* de la vida, cuya “*historia*” transcurre en ella, de suerte que cada vivencia singular de conciencia, que se presente temporalmente, tiene en ella su propia “*historia*”, es decir, su *génesis temporal*<sup>178</sup>.

Si bien, mientras Husserl va ejecutando más el método fenomenológico, va aclarando mucho más la distinción entre tales análisis, el problema de la génesis, como vemos en esta cita, al tener que ver con la “temporalidad”, aparece, en realidad, desde 1905 en los análisis a la conciencia interna del tiempo. Así pues, las distinciones entre impresión, retención y protención, así como el pasaje de la una a la otra, esto es, su síntesis, las distinciones entre las intencionalidades transversal y longitudinal de la retención, y, con ello, la explicitación de la conciencia absoluta constituyente del tiempo son ya tareas de la fenomenología genética, como afirma Roberto Walton<sup>179</sup>. Según Rosemary Rizo Patrón “Husserl intenta un tipo diferente de preguntar retrospectivo –uno de tipo ‘genético’– con el objeto de reconstruir y describir este desarrollo teleológico previo desde la vida pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, asociativa hacia la vida racional activa, consciente, y finalmente plenamente desarrollada”<sup>180</sup>.

<sup>176</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 132.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, edición de Antonio Zirión, México D. F.: UNAM, 1962, p. 382.

<sup>179</sup> Walton, R., *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993, p. 74 ss.

<sup>180</sup> Rizo Patrón, R., “La responsabilidad como fundamento último de la filosofía”, p. 343.

Así mismo, afirma que, con tales análisis, “la filosofía primera amplía su espectro y halla sus límites cuando el método fenomenológico pasa de un procedimiento ‘estático’, cuyos hilos conductores son la eidética y la evidencia, a uno ‘genético’ y teleológico”<sup>181</sup>, puesto que “los datos estructurales y evidencias eidéticas puestas al descubierto con la “fenomenología estática”, se abordan en la ‘fenomenología genética’ desde el punto de vista de su ‘historia temporal’”<sup>182</sup>. Es a estos sentidos, genético y teleológico, a los que apunta Fink cuando nos habla de una fenomenología “regresiva”, la cual bien podemos entender como “arqueología”<sup>183</sup>, la cual es “pregunta-en-retrospectiva desde las unidades de vida de la experiencia trascendental del mundo, desde los actos, hasta los estratos constituyentes profundos de la vida trascendental”<sup>184</sup>, y de una “constructiva”, la cual reconstruye “l’activité phénoménologisante”<sup>185</sup> que opera en la subjetividad, esto es, la que se encarga de “la *unidad metódica* de todos los conocimientos trascendentales accesibles por ‘construcción’ –¡en sentido fenomenológico!”<sup>186</sup>.

Ahora bien, Husserl afirma que “si nos preguntamos, por de pronto, por los principios universales de la génesis constitutiva significativos para nosotros, como posibles sujetos referidos al mundo, encontramos que estos se dividen en dos formas fundamentales, a saber, en los principios de la *génesis activa* y los de la *génesis pasiva*”<sup>187</sup>. En el primer caso, el yo es constituyente y productivo (a lo que pertenecerían tanto los actos de la razón práctica como los de la razón lógica). Pero, “toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-donante; siguiendo aquella actividad, pues, encontramos la constitución por la génesis pasiva”<sup>188</sup>. No obstante, vale resaltar que, si bien lo que concierne a la elucidación de la génesis es labor de la fenomenología genética, estemos hablando tanto del análisis genético activo (que analiza los principios de la génesis activa) como del análisis genético pasivo (que

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> Cabe señalar aquí que, en Husserl mismo, encontramos la expresión “arqueología fenomenológica” en el subtítulo de un anexo de Husserliana XV (Husserl, E., “Phänomenologische Achaölogie”, en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, edición de Iso Kern, vol. XV, La Haya: Nijhoff, 1973).

<sup>184</sup> “question-en-retour depuis les unités de vie de l’expérience transcendante du monde, depuis les actes, jusqu’aux couches constituantes profondes de la vie transcendante” (Fink, E., *Sixième Méditations cartésienne*, *op. cit.*, p. 63).

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>186</sup> “l’unité méthodique de toutes connaissances transcendentales accessibles par ‘construction’ –au sens phénoménologique !” (*ibid.*, p. 110).

<sup>187</sup> Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 134.

analiza los principios de la génesis pasiva), la descripción de la vida operante activa que toma a los sentidos como ya constituidos, y funcionan como punto de partida, se da ya en la fenomenología estática, que no debemos confundir con el análisis genético activo. Es así, pues, que entendemos la preocupación de Julia V. Iribarne de que no hay que perder de vista que el análisis estático funciona siempre “como hilo conductor para la fenomenología genética”<sup>189</sup>. Del mismo modo se relacionan los ámbitos activos y pasivos de la conciencia. Así pues, leemos en los *Análisis sobre síntesis pasivas y activas*, lo siguiente:

(...) una conciencia del objeto se lleva a cabo realmente y genuinamente primero solo en actos egoicos; un objeto –un objeto en tanto objeto– está primero ahí para el ego activo. Todos los conceptos que hacen referencia al concepto del objeto: "sentido idéntico", "ser" y "modalidades del ser", "ser verdadero" y "verificación" –todos estos obtienen su carácter genuino primero únicamente en el marco de la actividad. Ahora debemos aclarar también lo que realmente se lleva a cabo en el nivel inferior de la pasividad. Es endémico a la naturaleza de la situación que sólo podamos hablar de estos niveles más bajos si ya tenemos la pureza de la comprensión del cumplimiento del nivel inferior sólo con la investigación sucesiva en el nivel superior. Además, cada cumplimiento de la actividad en sí misma, a su vez, se hunde de manera regulada en la pasividad, y se sedimenta en los cumplimientos de la pasividad original, que una vez más demanda procesos sucesivos de purificación. La pasividad es lo que es primero en sí mismo porque toda actividad presupone esencialmente una fundación en la pasividad, así como un objeto cuya formación está ya pre-constituida en él<sup>190</sup>.

Es en este punto en el que se presenta la diferencia entre una mirada psicoanalítica y una fenomenológica: el hecho de que la vida activa es punto de partida para la mostración de la pasividad. Con ello, no solo nos salvamos del desencadenamiento de explicaciones gratuitas delo que ocurre a este nivel de la vida de la conciencia, sino que además, solo con ello cabelugar para hablar de responsabilidad. Cabe mencionar, sin embargo, que, en *La crisis*, Husserl menciona, acerca del psicoanálisis, lo siguiente:

<sup>189</sup> Iribarne, Julia, V., *La intersubjetividad en Husserl*, op. cit., p. 38.

<sup>190</sup>“(...) a consciousness of the object is actually and genuinely carried out only first in egoic acts; an object –an object as object– is only first there for the active ego. All of the concepts that refer back to the concept of the object: “identical sense”, “being” and “modalities of being”, “true being” and “verification” –all of these get their genuine character only first within the framework of activity. We must now elucidate what is actually accomplished on the lower level of passivity as well. It is endemic to the nature of the situation that we can only speak of these lower levels if we already have the purity of understanding the accomplishment of <the> lower level only with the successive investigation into the higher level. In addition, every accomplishment of activity itself in turn sinks in a regulated manner into passivity, and is sedimented in the accomplishments of original passivity, which once more demands successive processes of purification. Passivity is what is in itself first because all activity essentially presupposes a foundation of passivity as well as an object like formation that is already pre-constituted in it” (Husserl, E., *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, traducción de Anthony J. Steinbock, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 275-276).

Además, todavía, tal como se mostrará en un análisis más detenido, hay intencionalidades “inconscientes”. A estas pertenecen los afectos reprimidos del amor, del desaliento, del “resentimiento” y los modos de comportamiento inconscientemente motivados, etc., abiertos por la nueva “psicología profunda” (con cuyas teorías nosotros no nos identificamos)<sup>191</sup>.

Esto es, si bien la fenomenología trata los ámbitos de la conciencia que el psicoanálisis, aquélla no se identifica con éste. Ello –en la perspectiva de Husserl– por el corte aún fisicalista de este último. Veremos qué opina Ricœur de esto en el siguiente párrafo de esta investigación. Por otro lado, desde Husserl, la precedencia de la pasividad, termina permitiendo que la fundación propia del análisis genético (activo y pasivo) “absorba” al estático:

La síntesis activa, asociada a la “fundación de validez”, caracteriza las cogitaciones del sujeto, siendo su foco de “radiación” el “proto-Yo” como la fuente última de validación y última responsabilidad de las tomas de posición teóricas y prácticas del ego. Pero ella está precedida por la síntesis pasiva que caracteriza la génesis asociativa pre-reflexiva del ego trascendental y sus cogitaciones, sobre el trasfondo del “presente viviente” auto-diferenciante y enigmático. Siguiendo a Kant, según Husserl, tanto el proto-Yo como el “presente viviente” esquivan la reflexión y la objetivación. En consecuencia, pareciera que la “fundación de validez” que corresponde al ego racional y responsable no es la instancia última de fundación. Se halla precedida por una “fundación genética” que reconstruye el proceso teleológico que conduce desde el estrato pre-reflexivo de los impulsos y tendencias pasivas, preconscientes, así como de las tendencias emotivas y desiderativas, hacia la consciencia racional y responsable. La racionalidad, tanto individual como mancomunada, emerge de un trasfondo irracional y “dóxico”. Y puesto que Husserl caracteriza el “presente estático-fluyente” “como la última fundación absoluta de todas mis validaciones”, en tanto subyace a toda constitución, la *Geltungsfundierung* está finalmente absorbida por la *Genesisfundierung*, estando también la última concernida con las evidencias<sup>192</sup>.

Hasta aquí hemos delineado las características de la *Genesisfundierung*, para mostrar aquel sentido de fundamentación que encontrará resonancia en el corpus ricœuriano. No obstante, cabe decir algo más acerca del sentido husserliano de fundamentación. Según Fink, la “reducción” vuelve temático lo que, en la actitud natural, pervive de modo operatorio: “Viviendo en ella, vivimos dentro del mundo y orientados hacia las cosas

<sup>191</sup> Husserl, E., *La crisis, op. cit.*, p. 275.

<sup>192</sup> Rizo Patrón, R., “La responsabilidad como fundamento último de la filosofía”, pp. 344-345.

que encontramos como objetos”<sup>193</sup>. Cuando nos volvemos hacia sus sentidos, efectuamos un “atender” que consiste en “delimitar un tema particular a partir del tema universal”<sup>194</sup>, y ello es reducción de la actitud natural en tanto “el cambio perpetuo de los temas particulares se mantiene por entero en el campo temático mundano de la actitud natural”<sup>195</sup>. Así pues, según Fink, “Husserl ve como tarea de la filosofía, ante todo, la realización de la certeza de sí del hombre respecto de su tema, que es el mundo (...) intenta ‘tematizar’ ese tema de vida en cuanto tal”<sup>196</sup>. Con la ejecución del método, “aquello con lo cual operábamos antes mientras vivíamos se convierte en el objeto de una reflexión consecuente, de una investigación metódica”<sup>197</sup> y este es el campo, cree Fink, de la subjetividad trascendental.

No obstante, frente a la propia fenomenología husserliana, ¿no hay conceptos que permanecen no explicados? A estos conceptos, Fink los llama “los conceptos operatorios” de la fenomenología. Así pues, nos dice lo siguiente:

Los conceptos de *fenómeno*, *epojé*, *constitución*, *producción* y *lógica trascendental* son más bien utilizados de manera operatoria que explicitados de manera temática. Todos representan problemas que quedan "abiertos". Mostrar que estos problemas no están resueltos no es hacer una crítica no pertinente, y menos aún superar al pensado. La presencia de sombra es quizá un rasgo esencial de una actividad filosófica infinita. Cuanto más profunda es la fuerza que intenta operar un esclarecimiento, más profunda también es la sombra que acompaña a los conceptos fundamentales. Sólo Dios conoce sin sombras. Cabría, pues, preguntarse por el vínculo que liga a los grandes pensadores con lo operatorio, ¿es este el vínculo que también ellos deben pagar a la debilidad humana?<sup>198</sup>

Es a esta opacidad a la que hacíamos referencia líneas anteriores con la “indeterminación” del concepto de “constitución” a la que Ingarden hacía hincapié. Así pues, todo tema que yace implícito en el sentido husserliano de “fundamentación”, tales como el de “reducción”, “constitución”, “epojé”, son temas que no son tratados directamente por Husserl, sino que se manifiestan en la ejecución del método. No obstante, creemos que este problema de los conceptos operatorios y no temáticos solo

<sup>193</sup> Fink, E., “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires: Paidós, 1969, pp. 192-205, p. 198.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>198</sup> *Ibid.*, pp. 204-205.

puede ser tematizado con la *Genesisfundierung*, cuyo análisis regresivo tematiza aquella “*pauvreté, la plus extrême qu’on puisse imaginer*”<sup>199</sup> de la subjetividad trascendental. Es esta tematización la que Ricœur buscará radicalizar, como veremos, no proponiendo el punto de vista de un Dios, el cual, como afirma Fink, “conoce sin sombras”, sino, justamente, proponiendo la explicitación de esta finitud como punto de partida de todo filosofar. El cómo se realiza esto en la fenomenología es lo que llevará a Ricœur a hablar en términos de una fenomenología hermenéutica, que no abandona el proyecto de fundamentación, como veremos a continuación.

## 2.2. La pregunta retrospectiva

Como acabamos de ver, la fundamentación se ejecuta a partir de la reducción fenomenológica y puede seguir una dirección estática o genética, activa o pasiva. Según Iso Kern<sup>200</sup>, Husserl la aborda a partir de tres caminos: uno cartesiano, uno psicológico y otro ontológico. A la base del tercer camino, nos encontramos con el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Creemos que este es el sentido de fundamentación implícito que motiva a Ricœur el establecer la variante hermenéutica de la fenomenología, cuyos motivos exploraremos en lo que sigue.

En *Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage*, texto inédito de una conferencia pronunciada por Ricœur en Estados Unidos alrededor de 1965, y transcrito y comentado por Marc Antoine Vallée para el sitio virtual del Fonds Ricœur, encontramos una reflexión sobre los textos que conciernen a la fundación (*Fundierung*) de las significaciones lógicas frente al mundo de la vida<sup>201</sup>. Este problema, afirma Ricœur, tiene sus raíces en las *Investigaciones lógicas*<sup>202</sup>, el cual “ajusta el lenguaje a un ideal bien definido de logicidad”<sup>203</sup> y se desarrolla hasta *Lógica formal y trascendental*,

<sup>199</sup> Fink, E., *Sixième Méditations cartésienne*, op. cit., p. 103.

<sup>200</sup> Kern, I., “The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl”, en: Elliston, F. y P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 126-149.

<sup>201</sup> “(...) je considèrerai principalement les textes concernant la fondation (Fundierung) des significations logiques par renvoi au monde de la vie” (Ricœur, P., “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”, versión electrónica consultada el 20 de setiembre del 2013: [http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricœur\\_Le%20dernier%20Wittgenstein%20et%20le%20dernier%20Husserl\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricœur_Le%20dernier%20Wittgenstein%20et%20le%20dernier%20Husserl(1).pdf), p. 2.

<sup>202</sup> Cfr. *ibid.*, p. 4.

<sup>203</sup> “mesure le langage à un idéal bien défini de logicité” (*ibid.*, p. 2).

*Experiencia y juicio*, y la *Crisis*, en los cuales Husserl, según Ricœur, investiga el lenguaje "a partir del potencial significante que porta el mundo vivido o el mundo de la vida (*Lebenswelt*)"<sup>204</sup>. Lo que aquí está en juego es el sentido pre-lingüístico, ante-predicativo, que sería el fundamento de lo lógico. Pero si el problema del lenguaje preocupa a Ricœur, esto es porque en el contexto en el que se encuentra es un problema primordial para la filosofía: "El problema del lenguaje es (...) el punto de encuentro y enfrentamiento de todas las filosofías; quizás encontremos entre ellas ahí una intención común"<sup>205</sup>.

Cree Ricœur que, a diferencia de la lingüística y la filosofía analítica que articulan la pregunta del lenguaje a partir del lenguaje mismo, la fenomenología de Husserl se sitúa en una realidad anterior. Según Marc-Antoine Vallée, "es a partir de esta perspectiva particular que Ricœur actualiza el aporte específico de la fenomenología husserliana a la reflexión sobre el lenguaje, cuyo heredo es el pensamiento hermenéutico"<sup>206</sup>.

Así, únicamente la fenomenología husserliana permite formular la paradoja del lenguaje:

Esta paradoja consiste en lo siguiente: de una parte, el lenguaje no es primero, ni tampoco autónomo; es únicamente la expresión segunda de una aprehensión de la realidad, articulada más abajo que él; y, sin embargo, es siempre en el lenguaje que su propia dependencia a aquello que lo precede llega a ser dicho<sup>207</sup>.

La comprensión de esta paradoja, cree Ricœur, sólo puede darse con el tratamiento del método de la *Rückfrage* (pregunta retrospectiva)<sup>208</sup>. La importancia de este método radica en que escapa del peligro presente en el recurso de la *intuición sensible* o de *vivencia* o de *mundo de la vida* que consiste en postular un dato bruto, no lingüístico o una impresión en el sentido de Hume que escapa al orden del lenguaje y, por ello, inconmensurable para nosotros en tanto hombres de palabra y de cultura. Antes bien, el

<sup>204</sup> "à partir du potentiel signifiant porté par le monde vécu ou monde de la vie (*Lebenswelt*)" (*ibid.*).

<sup>205</sup> "Le problème du langage est (...) le point de rencontre et d'affrontement de toutes les philosophies; peut-être même trouverions-nous entre elles une visée commune" (*ibid.*, p. 1).

<sup>206</sup> "c'est à partir de cette perspective particulière que Ricœur met au jour l'apport spécifique de la phénoménologie husserlienne à la réflexion sur le langage, dont la pensée herméneutique est l'héritière" (Vallée, M-A., *ibid.*, p. 146).

<sup>207</sup> "Ce paradoxe est celui-ci: d'une part, le langage n'est pas premier, ni même autonome; il est seulement l'expression seconde d'une aprehension de la réalité, articulée plus bas que lui; et pourtant c'est toujours dans le langage que sa propre dépendance à ce qui le précède vient se dire" (Ricœur, P., *Langage [Philosophie]*. En: *Encyclopaedia Universalis*, IX, 771–781. Paris: 1971, p. 776. Citado en: Vallée, M-A., *Les sources phénoménologiques de la conception ricœurienne du langage*, en: *Studia Phänomenologica*, vol. XIII (2013), pp. 143–156).

<sup>208</sup> Ricœur, P., "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage", p. 7-8.

método de la *Rückfrage* se sitúa dentro del orden lingüístico para buscar un fundamento no lingüístico:

*Rückfrage* quiere decir, en primer lugar, que es desde el interior del mundo de signos y a partir de los enunciados, de las frases, que cuestionamos. En lenguaje husserliano, es desde el seno de la doxa que interrogamos. La palabra doxa no quiere oponer opinión a la verdad; doxa está tomado en el sentido positivo del Teeteto donde la opinión es la suspensión de nuestro juicio al término de una diánoia, de un diálogo del alma con ella misma. La doxa, es el tener por verdadero, es la toma de posición del juicio de cara a un estado de cosa. No es entonces cuestión de partir de otra cosa más que de un orden de sentido ya articulado, portador de sintaxis. Pero, a partir de él, es posible desarrollar un cuestionamiento regresivo en dirección de una vivencia primordial que no será jamás visto cara a cara, sino siempre designado por un movimiento de regreso en regreso<sup>209</sup>.

Ricœur apunta aquí a la posición de existencia de toda cosa percibida dentro del mundo pre-dado, la cual precede a todo cuestionamiento y, sin embargo, es susceptible de cuestionamiento cuando nos volvemos hacia ello. He aquí que encontramos una génesis, no en sentido temporal, sino “fundacional”, esto es, no en el sentido de la génesis pasiva, sino activa:

Este regreso es una génesis. Pero comprendamos bien el sentido de génesis. No se trata de una génesis cronológica, que nos conduciría a una historia de nuestras adquisiciones desde la infancia o desde los inicios de la humanidad. No es una epistemología genética en el sentido de Piaget. Es una génesis de sentido, es decir, la búsqueda de aquello que legitima, de aquello que funda, no de aquello que precede en una historia<sup>210</sup>.

Justamente, en la segunda parte de *Lógica formal y trascendental*, Husserl afirma que “Nuestra primera tarea ha de ser *retornar del juicio a los sustratos judicativos*, de las verdades a los *objetos sobre los cuales versan*”<sup>211</sup>. Husserl habla, además, de una gradación de evidencias paralelo a la gradación de los juicios, donde las evidencias

<sup>209</sup>“*Rückfrage* veut dire d’abord que c’est de l’intérieur du monde des signes et à partir des énoncés, des phrases, que nous questionnons. En langage husserlien, c’est du sein de la doxa que nous interrogeons. Le mot doxa ne veut pas opposer l’opinion à la vérité; doxa est pris au sens positif du Théétète où l’opinion est l’arrêt de notre jugement au terme d’une diánoia, d’un dialogue de l’âme avec elle-même. La doxa, c’est le tenir pour vrai, c’est la prise de position du jugement en face d’un état de chose. Il n’est donc pas question de partir d’autre chose que d’un ordre de sens déjà articulé, porteur de syntaxe. Mais à partir de lui, il est possible de développer un questionnement régressif en direction d’un vécu primordial qui ne sera jamais vu face à face, mais toujours désigné par un mouvement de renvoi en renvoi” (*ibid.*, p. 8).

<sup>210</sup>“Ce renvoi est une genèse. Mais entendons bien genèse. Ce n’est pas une genèse chronologique, qui nous ramènerait à une histoire de nos acquisitions depuis l’enfance ou depuis les débuts de l’humanité. Ce n’est pas une épistémologie génétique au sens de Piaget. C’est une genèse du sens, c’est-à-dire la recherche de ce qui légitime, de ce qui fonde, non de ce qui précède dans une histoire” (*ibid.*).

<sup>211</sup> Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, edición de Antonio Zirión, México D. F.: UNAM, 1962, p. 263.

primeras son las individuales y los juicios que les corresponden son los juicios sobre individuos<sup>212</sup>. Más adelante afirma lo siguiente: “Los individuos están dados por la experiencia, por la *experiencia en su sentido estricto y primario*; ésta se define justamente como referencia directa a lo individual”<sup>213</sup>. Según Ricœur, la relación de lo lógico con lo pre-lógico ya no es de la esfera lógica puesto que la lógica formal ignora el individuo, esto correspondería al trabajo de la *Rückfrage*, la que, a pesar de que “exclut que l’on transforme l’antéprédicatif en point de départ”<sup>214</sup>, se dirige a la génesis del sentido de los juicios. En palabras de Husserl:

Descubrir la génesis del sentido de los juicios quiere decir, hablando con precisión: explicitar los momentos significativos implicados en el sentido manifiestamente presente, que por esencia le pertenecen. Los juicios, en cuanto productos acabados de una “constitución” o “génesis”, pueden y deben ser interrogados respecto de esa génesis. Justamente la propiedad esencial de esos productos consiste en que son sentidos que comportan en sí, implicada en su génesis, una especie de historicidad; su sentido remite por grados a un sentido original y a su intencionalidad noemáticos correspondiente; así, a cualquier formación significativa puede interrogársele respecto de la *historia significativa que por esencia le corresponda*<sup>215</sup>.

No obstante, el descubrimiento o explicitación de la dependencia del ámbito judicativo a su génesis en lo ante predicativo solo tiene lugar en el ámbito judicativo, punto de partida de la *Rückfrage*. Es ahí donde se explicita y devela su tendencia teleológica hacia lo judicativo y se efectúa el método. Así, afirma Ricœur lo siguiente:

Es porque estamos siempre en el lenguaje, en la cultura, en el movimiento hacia la formalización, hacia la teorización, que lo originario sigue siendo aquello a lo cual remiten nuestros signos. Somos de parte en parte significantes y lo real es lo que mienta la totalidad de nuestros signos. No somos remitidos jamás al punto tranquilo de lo inmediato, somos remitidos a lo originario desde el seno de lo lógico. Es desde el imperio de la lengua que tendemos hacia la presencia muda, jamás surcada por nuestros signos; el vivir animal no es jamás realizado por nosotros. Incluso si los signos, la cultura y a ciencia nos alejan de lo primordial y nos separan de ello, nuestros signos se mantienen como signos únicamente porque continúan remitiéndose a individuos en el horizonte de un mundo. La lógica de la verdad es aquello que nos conduce sin cesar de la lógica hacia el mundo<sup>216</sup>.

<sup>212</sup> Cfr. *ibid.*, p. 267.

<sup>213</sup> Ricœur, P., “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”, *op. cit.*, p. 10.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, *op. cit.*, p. 269.

<sup>216</sup> “C’est parce que nous sommes toujours dans le langage, dans la culture, dans le mouvement vers la formalisation, vers la théorétisation, que l’originnaire reste ce à quoi renvoient nos signes. Nous sommes

Así pues, según Ricœur, "parece que el ejercicios del lenguaje requiere dos polos: un telos y un origen"<sup>217</sup>, los cuales solo son comprendidos con el método de la *Rückfrage*.

Podemos afirmar, pues, con Vallé que

El lenguaje aparece no solamente como mediador entre el hombre y el mundo, sino más precisamente como un intercambiador entre dos exigencias, una exigencia de logicidad que le da un *telos*, y una exigencia de fundamento en el antepredicativo que le da una *arché*. La función simbólica se comprende por esta doble exigencia<sup>218</sup>.

Ahora bien, esta misma paradoja adquiere una nueva reformulación si la tomamos desde el punto de vista de la *Rückfrage* misma. Es necesario, en este punto, dirigirnos a "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", en el cual Ricœur se dirige también a los textos de la *Crisis*, aunque podemos notar que su lectura es muy distinta a la de "Husserl et le sens de l'histoire". Ya se encuentra, aquí, en el periodo hermenéutico de su pensamiento y el tema que le preocupa ya no es el de la historia y la lectura paradójica de la fenomenología husserliana que se puede encontrar ahí, sino, antes bien, el tema de la *Rückfrage* o de la "pregunta retrospectiva", ya no en relación con el lenguaje y la lógica, sino ahí en donde nos puede dar pistas para resolver el enigma de la cámara oscura de Marx:

(...) invitado, por cierto, a interpretar el estilo de reducción de las ideologías a la praxia en la *Ideología alemana* de Marx, me acordé del brillante estudio sobre el *Origen de la geometría* de Jacques Derrida que, primero, ha puesto en relieve el método de la "Rückfrage" que traduce con la expresión feliz de "pregunta en retrospectiva" (yo llegaré también a decir "cuestionamiento a contracorriente"). Y me he planteado a cuestión de saber si este método de reducción, considerado en su conjunto en la *Krisis* de Husserl, no constituye un paradigma admisible

---

de part en part signifiants et le réel est ce que vise la totalité de nos signes. Nous ne reviendrons jamais au point tranquille de l'immédiat, nous sommes renvoyés à l'originare du sein du logique. C'est de l'empire de la parole que nous tendons vers la présence muette, à jamais sillonnée de nos signes; le vivre animal est à jamais révolu pour nous. Me□me si les signes, la culture et la science nous éloignent du primordial et me□me nous en séparent, nos signes ne restent des signes que parce qu'ils continuent de se rapporter aux individus dans l'horizon d'un monde. La logique de la vérité est ce qui nous ramène sans cesse du logique vers le monde" (Ricœur, P., "Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage", *op. cit.*, p. 11).

<sup>217</sup> "il apparait que l'exercice du langage requiert deux po□les: un telos et une origine" (*ibid*).

<sup>218</sup> "Le langage apparait alors non seulement comme un médiateur entre l'homme et le monde, mais plus précisément comme un échangeur entre deux exigences, une exigence de logicité qui lui donne un *telos*, et une exigence de fondement dans l'antépédicatif qui lui donne une *arché*. La fonction symbolique se comprend par cette double exigence" (Vallée, M-A., "Les sources phénoménologiques de la conception ricœurienne du langage", en: *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA XIII* (2013), pp. 143-156, p. 146).

para resolver el enigma de la famosa “inversión” en Marx, que la metáfora de la cámara oscura que oscurece en lugar de aclarar<sup>219</sup>.

Aunque Ricœur es consciente de que ni Marx ni Husserl tenían en mente las mismas idealidades, cree que ambos pensadores tienen en común el mismo gesto filosófico de fundamentación en la experiencia, justamente lo que Ricœur traduce por "questionnement à rebours":

Me parece, en efecto, que este gesto filosófico suscita estas mismas preguntas: a saber, sobre el sentido de la operación misma, sobre el estatus del término último de la reducción –praxis en un caso, *Lebenswelt* en el otro–, en fin, sobre el estatus epistemológico de las “representaciones”, ideologías e idealidades, una vez estas reducidas a su suelo de ser y de sentido<sup>220</sup>.

No obstante, lo que puede significar un aporte a la lectura que hace Ricœur de Marx en otros lugares es que afirma aquí que Husserl se encuentra en mejor posición para definir una empresa de reducción que no cae en el reduccionismo debido a su vigilancia crítica<sup>221</sup>. Establece aquí tres aspectos: En primer lugar, subraya el carácter indirecto del método "a pesar del hecho de que está orientado hacia lo que es lo más último, lo más originario, lo más auténtico"<sup>222</sup>. En segundo lugar, señala que el regreso a un origen olvidado presupone que todo el proceso de idealización sea reconocido como una inversión mediante la cual "el mundo construido matemáticamente desde abajo (*substruierte*) es tomado por el mundo real, el único realmente dado por la percepción; en resumen por nuestro ‘mundo de vida cotidiano’"<sup>223</sup>. En tercer lugar, afirma que el origen hacia el cual apunta la *Rückfrage* no consiste en una completa pasividad sino,

<sup>219</sup> "(...) invité ailleurs à interpréter le style de réduction des idéologies à la praxis dans l'*Idéologie allemande* de Marx, je me suis rappelé la brillante étude sur l'*Origine de la géométrie* de Jacques Derrida qui, le premier, a mis en relief la méthode de 'Rückfrage' qu'il traduit avec un bonheur d'expression, par 'question en retour' (il m'arrivera aussi de dire 'questionnement à rebours'). Et je me suis posé la question de savoir si cette méthode de réduction, considérée dans son ensemble dans la *Krisis* de Husserl, ne constituait pas un paradigme recevable pour résoudre l'énigme du fameux 'renversement' chez Marx, que la métaphore de la camera obscura qui obscurcit plus qu'elle n'éclaire" (Ricœur, P., "L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", p. 286).

<sup>220</sup> "Il me semblait en effet que ce geste philosophique suscitait ces mêmes questions : à savoir, celle du sens de l'opération elle-même, celle du statut du terme ultime de la réduction – praxis dans un cas, *Lebenswelt* dans l'autre -, enfin celle du status épistémologique des 'représentations', idéologies et idéalités, une fois celles-ci réduites à leur sol d'être et de sens" (*ibid.*).

<sup>221</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 286-287.

<sup>222</sup> "en dépit du fait qu'elle est orientée vers ce qui est le plus ultime, le plus originare, le plus authentique" (*ibid.*, p. 288).

<sup>223</sup> "le monde mathématiquement construit par en dessous (*substruierte*) est pris pour le monde réel, le seul réellement donné par la perception, bref pour notre 'monde de vie quotidien'" (*ibid.*).

antes bien, en una vida operante: "El término que se impone es aquel de la 'operación' (*Leistung*) que incluye aquel de la praxis"<sup>224</sup>.

Nosotros nos dedicaremos sólo al primer aspecto, pues es el que explicita la paradoja que ya hemos expuesto, pero esta vez desde el punto de vista de la *Rückfrage*. Tal método se da como regreso a lo originario (*Lebenswelt*) el cual cumple una función ontológica en dos sentidos. El primer sentido, negativo, consiste en la denuncia de la *hybris* a la que está ligada la conciencia cuando es tomada como tema filosófico cuyo ejemplo paradigmático se encuentra en el acto de encubrimiento de Galileo que decanta en el olvido de la *Lebenswelt*: "Darse es, para la conciencia, querer fundarse en sí misma. El regreso a la *Lebenswelt* reduce esta *hybris* afirmando que el mundo la ha siempre precedido"<sup>225</sup>. Aquí se encuentra justamente el segundo sentido, el positivo: en la afirmación de un mundo de la vida que precede a toda idealización o discurso.

Sin embargo, el mundo de la vida (*Lebenswelt*), hacia donde apunta el método, en tanto pre-dado, no se *da* nuevamente: "La filosofía no es la repetición de lo originario"<sup>226</sup>. En ese sentido, el punto de partida de la *Rückfrage* se encuentra en "la esfera de las idealizaciones y las objetivaciones producidas por la actividad científica y cultural"<sup>227</sup>. A su vez, la *Lebenswelt* es solo un momento de la *Rückfrage*, un intermediario de otro regreso: al de la ciencia en sentido auténtico que devela su *telos* de racionalidad. De modo que sitúa Ricœur, con respecto a la *Lebenswelt*, una función epistemológica.

Para Ricœur hay aquí un problema:

Pero esta tesis ontológica no dice nada, ni bajo su forma polémica, ni bajo su forma asertórica, sobre la función epistemológica de las idealizaciones, las objetivaciones, las construcciones, las configuraciones de sentido, etc. La tesis de la referencia última deja intacta la cuestión de la legitimación última. Es aquí donde se producen los malentendidos, no solamente aquellos que Husserl disolvió, sino los que suscita<sup>228</sup>.

<sup>224</sup> "Le terme qui s'impose est celui d' 'opération' (*Leistung*) qui inclut celui de praxis" (*ibid.*).

<sup>225</sup> "Se poser, c'est, pour la conscience, vouloir se fonder en soi-même. Le retour à la *Lebenswelt* réduit cette *hybris* en assertant que le monde l'a dès toujours précédée" (*ibid.*, p. 289).

<sup>226</sup> "La philosophie n'est pas la répétition de l'originaire" (*ibid.*).

<sup>227</sup> "la couche des idéalizations et des objectivations produites par l'activité scientifique et culturelle" (*ibid.*).

<sup>228</sup> "Mais cette thèse ontologique ne dit rien, ni sous sa forme polémique, ni sous sa forme assertorique, concernant la fonction épistémologique des idéalizations, des objectivations, des constructions, des

Estos malentendidos se resumen, según Ricœur, en el doble sentido del concepto de fundamento, el cual designa el suelo (*grundende Boden*) sobre el cual algo se construye y a su vez designa el principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre tal base<sup>229</sup>. Para disolver la paradoja, Ricœur cree que es necesario explicitarla: "la paradoja desaparece o, si se quiere, deviene lo que es precisamente, a saber, una paradoja, si se disocia la relación epistemológica de contraste y la relación ontológica de dependencia"<sup>230</sup>.

Ahora bien, para Husserl, aquella relación ontológica de dependencia que tematiza Ricœur, no es un problema, pues la fenomenología trascendental tiene que ver –además de la producción de “sentido”– con lo que Ricœur llama su “legitimación”. Así pues, en los textos de *Lógica formal y lógica trascendental*, lo que le interesa a Husserl es la génesis activa de constitución de las idealidades lógicas; solo ahí tiene pertinencia la *Rückfrage*. Del mismo modo, en la *Crisis*, la primera pregunta retrospectiva hacia el mundo de la vida, no nos devuelve a una ontología o a un mundo a secas, sino que el concepto de “mundo de la vida” articula a un reino ya de experiencias dadoras de sentidos, si bien subjetivas, relativas, y mundano-vitales. Así pues, leemos, con respecto a los fenómenos del mundo de la vida, lo siguiente:

Son, completamente, fenómenos puramente subjetivos pero no algo meramente fáctico de cursos psicológicos de datos sensoriales, sino cursos espirituales que como tales, con necesidad esencial, ejercen la función de constituir formaciones de sentido. Pero lo hace sirviéndose del correspondiente “material” espiritual que se muestra siempre de nuevo con necesidad esencial como forma espiritual, como constituido, así como todas las formas nuevamente devenidas para convertirse en material, llamado, por lo tanto, a funcionar para la configuración de formas. Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología que quiera ser ciencia universal de lo subjetivo, ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y con esto no lo ha descubierto verdaderamente<sup>231</sup>.

---

configurations de sens, etc. La thèse de la référence ultime laisse intacte la question de la légitimation ultime. C'est ici que se produisent les malentendus, non seulement ceux que Husserl dissout, mais ceux qu'il suscite" (*ibid.*, p. 294).

<sup>229</sup>*Ibid.*

<sup>230</sup> "le paradoxe disparaît ou, si l'on veut, devient ce qu'il est précisément, à savoir un paradoxe, si l'on dissocie la relation épistémologique de contraste et la relation ontologique de dépendance" (*ibid.*).

<sup>231</sup> Husserl, E., *La crisis, op. cit.*, p. 154.

Ahora bien, aun habiendo tematizado tales experiencias, todavía no nos encontramos en el horizonte de la fenomenología trascendental, sino que lo que hemos realizado con el preguntar retrospectivo hacia el mundo de la vida constituye simplemente “camino preparatorio” para la reducción trascendental, la cual es la que auténticamente inaugura el paso a esta fenomenología. Así pues, en el párrafo 41 de la *Crisis*, nos habla de la “auténtica” epojé trascendental, la cual se diferencia de la anterior, pues, con ella, justamente “la mirada del filósofo, de hecho, por primera vez se hace plenamente libre, y ante todo libre del vínculo interior con aquella pre-donación del mundo más fuerte y más universal y, en eso, más oculta”<sup>232</sup>. Afirma, además, que “con y en esta liberación es dado el descubrimiento de la correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre el mundo y conciencia de mundo”<sup>233</sup>. No obstante, Ricœur comprende a este mundo de la vida que *precede a toda legitimación*, como un mundo a secas: el mundo real “correlato” de nuestras experiencias primordiales, en un sentido “ontológico”; de ahí que identifique una “paradoja”.

Esto quiere decir que, para Ricœur, si bien hay un mundo que precede a toda exigencia de legitimación y del que depende toda exigencia de legitimación (función ontológica de dependencia), dicho mundo no contiene la emergencia de la pregunta por la legitimación: “Es por esto que podemos decir que la noción de ciencia, de *Wissenschaft*, ha debido ser planteada por una humanidad nueva, los Griegos. Que el mundo de la vida precede toda idealización no requiere ninguna ‘ciencia griega’. La idea de ciencia, en tanto que fuente de toda legitimación, no procede del mundo de la vida”<sup>234</sup>. De esta manera, si bien el mundo real es prioritario en el orden ontológico, la idea de ciencia tiene la prioridad en el orden epistemológico:

Se puede entonces “derivar” las idealidades, en el sentido en que ellas refieren a un mundo real. Pero no podemos derivar su exigencia de validez. Esta exigencia remite a la idea de ciencia, que es originaria en un sentido distinto al del mundo de la vida. En otros términos, vivimos en un mundo que precede toda cuestión

<sup>232</sup> Ricœur, P., “L’originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”, p. 193.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> “C’est pourquoi on peut dire que la notion de science, de *Wissenschaft*, a dû être posée par une humanité nouvelle, les Grecs. Que le monde de la vie précède toute idéalisation ne requiert aucune ‘science grecque’. L’idée de science, en tant que source de toute légitimation, ne procède pas du monde de la vie” (*ibid.*, p. 177).

de validez. Pero la cuestión de validez precede todos nuestros esfuerzos por dar sentido a las situaciones en las que nos encontramos<sup>235</sup>.

Con respecto a la paradoja del lenguaje, observamos que hay una similitud entre esta distribución de funciones y la distinción que ahí presenta Ricœur entre *telos* y *archè*. Podríamos decir que lo ante-predicativo ejerce una función ontológica de dependencia, pero que el lenguaje presenta la exigencia de explicitación del ante-predicativo. Si bien la experiencia fundante es una experiencia fenomenológica, a la cual le corresponde la evidencia, la exigencia de explicitación de tal dependencia del lenguaje es equiparable a la exigencia de legitimación de la ciencia. En otras palabras, hay una exigencia epistemológica que se funda en una exigencia ontológica, según Ricœur, pero que es necesaria para su mostración. Nuevamente, esta exigencia ontológica, Ricœur la entiende como la que apunta a una ontología que es el conjunto de nuestras experiencias originarias y el mundo dado “a secas”<sup>236</sup>.

Es en este horizonte de distinciones que debemos ubicar a la fenomenología hermenéutica de Ricœur: nuestras experiencias más originarias no se distinguen del mundo dado, sino que constituyen el único y mismo horizonte, he ahí que lo que interpretamos sea aquello a lo que pertenecemos. Ahora bien, el proyecto husserliano no incluye ambas funciones. Por un lado, tenemos que dentro de su obra, si bien hay lugar para una ontología del mundo de la vida como camino preparatorio a la fenomenología trascendental, este no es el “mundo a secas” sino aquel horizonte que muestra nuestra dación de sentido más originaria (no tematizada). A diferencia de cómo lo comprende Ricœur para quien en esta ontología se incluye no solo “nuestras experiencias originarias” sino además “el mundo a secas”. Los problemas que aborda Husserlson el problema de la constitución del sentido del ser y el de la legitimación ulterior de ese sentido de ser, en ambos casos el énfasis está puesto en nuestras experiencias. Por otro lado, como toda la fenomenología trascendental tiene como tema primordial el de la “fundamentación” o “legitimación”, podemos decir que cumple únicamente con aquella

---

<sup>235</sup> "On peut donc 'dérivée' les idéalités, en ce sens qu'elles réfèrent au monde réel. Mais on ne peut dériver leur exigence de validité. Cette exigence renvoie à l'idée de science, qui est originaire en un autre sens que le monde de la vie. En d'autres termes, nous vivons dans un monde qui précède toute question de validité. Mais la question de validité précède tous nos efforts pour donner sens aux situations où nous nous trouvons" (*ibid.*).

<sup>236</sup> Esta lectura nos recuerda a la de Heidegger en *Ser y tiempo*, en el que la fenomenología solo es entendida como ontología y el método se comprende en sentido hermenéutico. Veremos estas relaciones en el último capítulo de esta investigación.

función que Ricœur llama epistemológica, expresión que no hace justicia a Husserl, puesto que la dación de sentidos involucra todos los actos de la vida espiritual y no solo los epistemológicos. E incluso si consideramos que lo epistemológico concierne *–sensu stricto–* a la validación y que sus condiciones de posibilidad son estudio de la fenomenología, debemos admitir que su pretensión va más allá de los límites de la epistemología y llegan al corazón mismo de la filosofía.

Se entiende pues que, según Ricœur, la fenomenología trascendental corra el riesgo, en tanto ejecución de la segunda función comprendida en sentido únicamente epistemológico, como lo comprende Ricœur, de perder de vista la ejecución del método de resguardo de lo originario, fuente inagotable del filosofar, y decantar en idealismo estrecho, por lo que opta por distinguir ambas funciones y fundar una fenomenología hermenéutica que incluya a ambas. Esto lo expone Ricœur en el texto al cual dedicaremos el siguiente párrafo: “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”.

### 2.3. La explicitación de la evidencia

¿Qué es lo originario del cual es resguardo tanto el método fenomenológico hermenéutico como el método fenomenológico trascendental entendido en sentido amplio? Acerca del ámbito de lo originario o lo fundamental, Klaus Held nos dice:

Aquello que hemos llamado "cercanía con la materia que nos ocupa", "cercanía con el tema", o "originariedad" ha sido conocido desde hace mucho tiempo en la tradición filosófica como fundación o norma del conocimiento filosófico: los filósofos lo llaman evidencia. Husserl retoma este concepto porque también aplica consistentemente esta idea –el de referir cada experiencia-de-mundo a los modos originarios de dación– al conocimiento filosófico en sí<sup>237</sup>.

En efecto, para Husserl, la labor de fundación como estrictamente fenomenológica es correlativo al concepto de evidencia: "Si algo está fundado, podemos decir que es

<sup>237</sup>“That which we have called “closeness to the matter at hand,” “closeness to the issue,” or originarity has been known for a long time in the philosophical tradition as a foundation or norm of philosophical knowledge: philosophers call it evidence. Husserl takes up this concept because he also consistently applies this idea—that of referring each world-experience to ordinary manners of givenness—to philosophical knowledge itself” (Held, K., "Husserl's Phenomenological Method", traducción de Lanei Rodemeyer, en: Welton, D. [ed.], *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2013).

evidente"<sup>238</sup>. Y la fenomenología puede ser comprendida como filosofía primera en tanto esta es entendida como acceso al ámbito de lo originario, fundamental, evidente, o lo que es lo mismo, fundación.

Por su parte, Ricœur, en “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, ensayo muy citado por especialistas en el que este se ocupa de los cambios de método implicados por su propia evolución, “desde una fenomenología eidética, en *Le Volontaire et l’Involontaire*<1950>, hasta *De l’interprétation. Essai sur Freud*<1965>”<sup>239</sup>, muestra en qué sentido la fenomenología puede realizarse como hermenéutica. Para Ricœur, si la fenomenología es una fenomenología hermenéutica, ello es porque toda la fenomenología puede ser entendida, en ese sentido, como “una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación”<sup>240</sup>. Así pues, “la experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia”<sup>241</sup>. Es decir, la fenomenología se realiza en una hermenéutica que responde a la “explicitación” que se requiere en la fundación de la evidencia, y sólo así puede cumplir con la labor de la auto-crítica que la autoriza para seguir respondiendo a las exigencias de la filosofía.

Pero si es necesario el injerto hermenéutico en el seno de la fenomenología, ello no se debe a que la hermenéutica deja de lado a la fenomenología o la supera totalmente, sino que Ricœur busca prevenir un posible centramiento en el yo de corte idealista en sentido estrecho, lo cual llama Ricœur “egología”<sup>242</sup>.

Ahora bien, recordemos que el idealismo en sentido estrecho tiene que ver con una no adecuada comprensión de la “constitución” (en *Ideas I*) y del solipsismo metodológico (en *Meditaciones cartesianas*). Sobre esa base se comprende que David Le-Duc-Tiaha, interprete, en la obra de Ricœur, una lectura de Husserl que escinde drásticamente la

---

<sup>238</sup> Chu, M., “Mostrar y fundar. La idea de fundamentación en Husserl y Scheler”, ponencia presentada en la Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica, organizada por CIPHER, PUCP, 2007; <http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>, consultado en diciembre del 2012, p. 2.

<sup>239</sup> Ricœur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en: *Del texto a la acción*, op. cit., p. 39.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> El cual es aquel rasgo del idealismo en sentido estrecho que identificamos en el párrafo segundo del primer capítulo.

fenomenología del *Nachwort* y de las *Meditaciones cartesianas*, en las cuales, afirma, la egología fundaría a la epistemología, de la fenomenología de la *Crisis*, en la que la ontología fundaría a la epistemología, teniendo en cuenta aquí el método de la *Rückfrage*. Nuevamente, al buscar desembarazarse de un posible centramiento en la egología, Ricœur transforma la fenomenología trascendental en fenomenología hermenéutica:

P. Ricœur redistribuye la función ontológica, descubriendo el mundo-de-la-vida, entre la hermenéutica y la fenomenología. Esta función, antes asignada en la *Krisis* a la fenomenología trascendental, funda la función epistemológica del saber objetivo. La función egológica está estrictamente reservada a la fenomenología. En el *Nachwort* y en las *Meditaciones cartesianas*, la egología funda la epistemología. Es por este juego de redistribución de funciones que P. Ricœur articula la fenomenología y la hermenéutica en torno a la cuestión de la *Lebenswelt*<sup>243</sup>.

Así también, como afirma Tiaha, "la disociación no puede ser radical, sino destruiría a la fenomenología misma"<sup>244</sup>. Por el contrario existe, para Ricœur, justamente, una mutua dependencia. No obstante, debemos tener en cuenta de que Ricœur está superando con su fenomenología hermenéutica, no a la fenomenología trascendental husserliana, sino más bien una de sus interpretaciones: la que reconstruye como idealismo estrecho y propiciaría el centramiento en la egología.

En ese sentido, debe entenderse que "lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl"<sup>245</sup>. Ahora bien, nosotros creemos que esta interpretación, de Tiaha, corresponde a una de las posibles interpretaciones de la fenomenología que tienen lugar en la lectura de Ricœur: la idealista en sentido estrecho que corre el riesgo de cerrarse sobre sí, pero no a Husserl. En el sentido ricœuriano, la hermenéutica opera, así pues, como descentramiento y en ese sentido la relación entre hermenéutica y fenomenología

<sup>243</sup> "P. Ricœur redistribue la fonction ontologique, découvrant le monde-de-la-vie, entre l'herméneutique et la phénoménologie. Cette fonction, jadis assignée dans la *Krisis* à la phénoménologie transcendantale, fonde la fonction épistémologique du savoir objectif. La fonction égologique est strictement réservée à la phénoménologie. Dans le *Nachwort* et les *Méditations cartésiennes*, l'égologie fonde l'épistémologie. C'est par ce jeu de redistribution des fonctions que P. Ricœur articule la phénoménologie et l'herméneutique autour de la question de la *Lebenswelt*" (Tiaha, D., "La réserve de sens de la *Lebenswelt*. Enjeu de l'entrecroisement de la phénoménologie et de l'herméneutique", *Studia Phénoménologica*, vol. XIII (2013), pp. 157–183, p. 159).

<sup>244</sup> "la dissociation ne peut pas être radicale, sinon elle détruirait la phénoménologie elle-même" (*ibid.*).

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 39.

es una relación de interdependencia: "Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico"<sup>246</sup>.

Ahora bien, Ricœur sostiene que la fenomenología hermenéutica se erige como crítica de la fenomenología trascendental en los siguientes puntos:

- (a) *El ideal de cientificidad, entendido por el idealismo husserliano como justificación última, encuentra su límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión.*
- (b) *A la exigencia husserliana del retorno a la intuición se opone la necesidad para toda comprensión, de estar mediatizada por una interpretación.*
- (c) *Que el lugar de la fundamentación última sea la subjetividad, que toda trascendencia sea dudosa y solo la inmanencia, indudable resulta a su vez eminentemente dudoso, desde el momento en que se advierte que también puede el mismo cogito someterse a la crítica radical que la fenomenología aplica a su vez a todo aparecer.*
- (d) *Una manera radical de cuestionar la primacía de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto. En la medida en que el sentido de un texto se autonomiza de la intención subjetiva del autor, el problema esencial ya no consiste en encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino en desplegar, ante el texto, el mundo que abre y descubre.*
- (e) *Al oponerse a la tesis idealista de la última responsabilidad de sí del sujeto que medita, la hermenéutica incita a convertir a la subjetividad en la última y no en la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe perderse como origen, para que pueda recuperarse en un papel más modesto que el del origen radical*<sup>247</sup>.

Si prestamos atención, los puntos (a), (b), (c) y (e), están dirigidos al idealismo en sentido estrecho, puesto que (a) considera que la fenomenología intenta tomar un punto de partida totalmente libre de supuestos<sup>248</sup>, lo cual es discutible atendiendo a la mirada genética de la constitución –que además toma en cuenta el *contexto concreto* de la vida

---

<sup>246</sup>*Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>247</sup> Ricœur, P. *Del texto a la acción*, op. cit., p. 39-40.

<sup>248</sup>Cfr. *ibid.*, p. 41.

del sujeto—, así como al espectador fenomenológico no tematizado. (b) Comprende a la intuición desde el paradigma de la “visión”<sup>249</sup>, lo cual desatiende el lugar que da la fenomenología a los horizontes inactuales y al lenguaje<sup>250</sup>, así como el hecho de que toda intuición involucra caracteres de acto. (c) Comprende la egología de forma solipsista, cuyo sentido se desarrolló en el anterior capítulo. (e) Surge también de una comprensión estrecha del idealismo puesto que asume que “el carácter autoafirmativo de la fundamentación convierte al sujeto filosófico en sujeto responsable”<sup>251</sup> y tal sujeto no más que “el sujeto que filosofa en cuanto tal”<sup>252</sup>. Ello desatiende que la constitución se encuentra de forma anónima en todos los sujetos y que, si bien sale a la luz con la reducción trascendental con la subjetividad trascendental, esto no es más que explicitar lo que está siempre ahí en la experiencia de todos. No obstante, estas comprensiones estrechas del idealismo fundan el punto (d), lo cual es aquello que constituye el aporte de la obra de Ricœur desde 1960 hasta 1970, temporada en la que desarrolla una fenomenología hermenéutica que toma como eje la teoría del texto. Lo que efectúa en los textos publicados en esta época es una manifestación de los límites de la fenomenología del idealismo en sentido estrecho para abrir paso a una fenomenología hermenéutica.

Así pues, Ricœur comienza a desarrollar en 1960 dicha fenomenología hermenéutica, en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad*, en el que, al retirar los paréntesis a la culpa y a la trascendencia que había colocado en el primer tomo, se detiene sobre la problemática del mal, la cual es un reto irresoluble para la eidética, pues solo es expresado “simbólicamente”. En este punto, descubre que “el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar”<sup>253</sup>. La interpretación del símbolo tiene aquí un carácter creador de significados, puesto que nos enfrenta con aquello que es ilegible para el pensamiento de forma directa, como la finitud y el mal. Frente a estas problemáticas, se hace presente una circularidad hermenéutica de carácter filosófico que debe ser

---

<sup>249</sup> Cfr. *ibid.*, p. 42.

<sup>250</sup> Tan solo tenemos que observar la problemática de la *Rückfrage* para darnos cuenta que este lugar sí está presente en la fenomenología husserliana. Una exploración interpretativa sobre el problema del lenguaje en Husserl lo encontramos en Rizo Patrón, R., “El triple horizonte hermeneúutico del lenguaje, según Husserl”, en: *Herméutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP/Organización de Estados Iberoamericanos, 2009, pp. 101-123.

<sup>251</sup> Ricœur, P., Del texto a la acción, *op. cit.*, p. 44.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> Ricœur, P., *Filosofía de la voluntad*, t. II, *Finitud y culpabilidad*, traducción de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva, Madrid: Taurus, 1991, p. 490.

transformado en apuesta: “yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las *indicaciones* del pensamiento simbólico”<sup>254</sup>.

Pero esta preocupación hermenéutica que despierta en esta época, adquiere su pleno desarrollo con *De l'interprétation* (1960) y *Le conflit des interprétations* (1969). En el primer caso, muestra que el límite de la interpretación fenomenológica se encuentra en el subconsciente del psicoanálisis. Sin embargo, si bien la fenomenología del idealismo en sentido estrecho, no abarca las capas pasivas de la subjetividad o las presupone sin explorarlas, el psicoanálisis las “señala con el dedo”<sup>255</sup> en el sentido de exponer las resistencias de nuestro subconsciente. Así pues, la hermenéutica es aquella que hace posible el tratamiento de cruce necesario para elaborar una arqueología del sujeto que sea a la vez una teleología<sup>256</sup>. En el segundo caso, desarrolla esto último confrontando al estructuralismo imperante, el cual difumina, en la estructura, el lugar del sujeto. El círculo hermenéutico constituye aquí el resguardo de dicho lugar, como una instanciación de la correlación noético-noemática: “El famoso círculo hermenéutico entre el sentido ‘objetivo’ de un texto y su precomprensión por un lector singular aparecería entonces como un caso particular de la conexión que Husserl llamaba por otro lado correlación noético-noemática”<sup>257</sup>.

En dichos textos, se vislumbra que el presupuesto hermenéutico de la fenomenología se encuentra, para Ricœur, en que el método fenomenológico haya sido concebido como una “*Auslegung*, una exégesis, una explicitación o una interpretación del significado”<sup>258</sup>. Ricœur analiza el recurso husserliano de la *Auslegung* en las *Investigaciones lógicas*<sup>259</sup> y en las *Meditaciones cartesianas*<sup>260</sup>. Afirma, con Husserl, que “la fenomenología no ‘crea’ nada, sino que ‘encuentra’”<sup>261</sup>; y este “es el costado hiperempírico de la fenomenología; la explicitación es una explicitación de la

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>255</sup> Ricœur, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, México D. F.: Siglo XXI, 1990, p. 366.

<sup>256</sup> *Cfr. ibid.*, 367 ss.

<sup>257</sup> Ricœur, P., *Del texto a la acción*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>259</sup> *ibid.*, pp. 60-65.

<sup>260</sup> *ibid.*, pp. 65-70.

<sup>261</sup> *ibid.*, pp. 68.

experiencia”<sup>262</sup>. Cree que aquello que Husserl encontró fue “la coincidencia de la intuición y de la explicitación”<sup>263</sup>.

Así mismo, “el presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente”<sup>264</sup>. Sostiene que “la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido”<sup>265</sup> y que “*optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica*”<sup>266</sup>. Argumenta que, si bien en un principio la hermenéutica estuvo emparentada con la exégesis y la filología, cuando supera dichas condiciones y se dirige a la condición lingüística (*Sprachlichkeit*) de toda experiencia, logra llegar a ser una filosofía de la interpretación<sup>267</sup>. Sin embargo, esta condición lingüística a la que se dirige “presupone una teoría general del sentido”<sup>268</sup>. Afirma en este punto:

Es difícil, por cierto, formular este supuesto en un lenguaje no idealista. El corte entre la actitud fenomenológica y la actitud naturalista, o, como hemos dicho, la elección por el sentido, parece en efecto identificarse sin más con la elección de la conciencia, en la que aparece el sentido. ¿No se accede a la dimensión del sentido *suspendiendo toda fe en el ser?* ¿No se presupone la *epoché* del ser-en-sí cuando se opta por el sentido? ¿No es idealista toda filosofía del sentido?<sup>269</sup>.

No obstante, para Ricœur, no se imponen estas implicaciones, y usa como argumento a la fenomenología de la etapa de las *Investigaciones Lógicas*. Sobre ellas, dice Ricœur lo siguiente:

(...) encontramos un estado de la fenomenología donde se elaboran las nociones de expresión y de significación, de conciencia y de intencionalidad, de intuición intelectual, sin que se introduzca la reducción en su sentido idealista. Por el contrario, la tesis de la intencionalidad plantea explícitamente que, si todo sentido es para una conciencia, ninguna conciencia es conciencia de sí antes de ser conciencia de algo hacia lo cual se desborda (...). No constituye la contribución central de la fenomenología descubrir que la conciencia está fuera de sí misma, que está hacia el sentido, antes de que el sentido sea para ella y, sobre todo, antes de que la conciencia sea para sí misma<sup>270</sup>.

---

<sup>262</sup>*Ibid.*

<sup>263</sup>*Ibid.*, p. 70.

<sup>264</sup>*Ibid.*, p. 54.

<sup>265</sup>*Ibid.*

<sup>266</sup>*Ibid.*

<sup>267</sup>*ibid.*

<sup>268</sup>*Ibid.*, p. 55.

<sup>269</sup>*Ibid.*

<sup>270</sup>*Ibid.*, p. 55.

Ricœur afirma, pues, remontarse a un sentido no idealista de la reducción. Recordemos que, en el primer capítulo de esta investigación, caracterizamos al idealismo en sentido estrecho el cual no corresponde a toda la obra de Husserl sino a sus malinterpretaciones. Así pues, una de las malas comprensiones por parte de Ricœur ha sido el no comprender la “constitución”, lo cual ha decantado en fijar una ruptura radical entre las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, sin comprender que este último tematiza la constitución de sentido, que ya estaba presente, aunque de forma silenciosa, en las *Investigaciones lógicas*. Es por ello que Ricœur encuentra en este último libro el sentido aun “no idealista” de la reducción en Husserl, es decir, un sentido en el que la “constitución” aún no está tematizada. Este sentido de reducción sería el “mayor hallazgo de las *Investigaciones lógicas*”<sup>271</sup>, esto es que “la noción lógica de significado (...) deriva de una noción más vasta de significado que se extiende tan lejos como la de intencionalidad”<sup>272</sup>. De aquí que, para Ricœur, las nociones de sentido y de intencionalidad no impliquen el “dominio soberano de una subjetividad trascendental”<sup>273</sup>, sino, más bien, implican que la fenomenología pueda adoptar “la tesis de la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí”<sup>274</sup>.

Esto está estrechamente ligado con el hecho de que los significados de orden lógico y judicativo remitan a un plano pre-judicativo, como mostramos en el párrafo anterior. En este punto, se hace evidente el presupuesto fenomenológico de la hermenéutica, en tanto que para esta última, así como para la fenomenología, los significados de orden lingüístico tienen un carácter derivado. Afirma, así, Ricœur, “esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica”<sup>275</sup>. La subordinación al antepredicativo, se presenta, según Ricœur, tanto en las *Investigaciones lógicas* como en *Ideen I*. Por un lado, eso es equiparable a la subordinación que efectúa la hermenéutica de la experiencia lingüística a nuestra experiencia estética e histórica; por otro lado, la propia fenomenología husserliana fue desarrollándose en dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica, lo que se hace evidente en los textos de la *Krisis*. Lo cual es otro argumento para sostener que en

---

<sup>271</sup>*Ibid.*, p. 56.

<sup>272</sup>*Ibid.*

<sup>273</sup>*Ibid.*

<sup>274</sup>*Ibid.*

<sup>275</sup>*Ibid.*, p. 59.

ningún sentido las críticas de Ricœur se dirigen a lo que efectivamente interpretó Husserl del método.

Otra forma en la que se manifiesta el presupuesto fenomenológico de la hermenéutica es el recurso al distanciamiento en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia: “a toda conciencia de sentido pertenece un momento de distanciamiento, de poner a distancia lo *vivido*, en la medida en que adherimos a ello pura y simplemente”<sup>276</sup>. Para Ricœur, la *epoché* se efectúa cuando interrumpimos lo vivido para darle significado. Del mismo modo, “la hermenéutica comienza cuando, no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla”<sup>277</sup>. La *epoché*, para Ricœur, es el acontecimiento virtual que la fenomenología eleva a la dignidad del acto filosófico, que hace aparecer el sentido como sentido. Ejemplifica esto a partir de la figura del signo lingüístico, pues este “puede *valer para* algo si *no* es la cosa”<sup>278</sup>. Señala que “para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un *compartimiento vacío* a partir del cual debe comenzar a usar los signos. La *epoché* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas”<sup>279</sup>. La fenomenología es, así, la “recuperación explícita de este acontecimiento virtual que ella eleva a la dignidad del acto, del gesto filosófico. Hace temático lo que era solo operatorio”<sup>280</sup>. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido”<sup>281</sup>. La hermenéutica lleva este gesto filosófico al ámbito de las ciencias históricas y de las ciencias del espíritu. Aquella vivencia del fenomenólogo corresponde aquí a la eficacia histórica para el hermeneuta, la pertenencia se constituye como adhesión a la *histórica vivencia*<sup>282</sup>.

A partir de esto podemos ver que, por un lado, la emergencia de la hermenéutica aparece ahí donde la fenomenología busca interpretarse como justificación última, así

---

<sup>276</sup>*Ibid.*

<sup>277</sup>*Ibid.*, p. 57.

<sup>278</sup>*Ibid.*, p. 56.

<sup>279</sup>*Ibid.*

<sup>280</sup> Esta expresión puede estar haciendo referencia a un artículo de Fink, en el cual este afirma justamente que ninguna filosofía puede estar en posesión de todos sus conceptos (*cfr.* Fink, E., “Conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Husserl. Cahiers de Royaumont, op. cit.*). No obstante, Ricœur no hace explícita esta referencia cuando utiliza esta expresión. En todo caso, Ricœur cree que la fenomenología, mediante el acto de la *epoché* que nos desprende de la actitud natural para enrumbarnos en la labor de explicitación tiene la posibilidad de referirse a ella misma desde la actitud fenomenológica y echar luces, continuamente como proyecto inacabado, sobre sus conceptos operatorios y tematizarlos.

<sup>281</sup>*Ibid.*

<sup>282</sup>*Ibid.*

como en la exigencia del retorno a la intuición y en el lugar de la subjetividad como fundamento último<sup>283</sup>. Frente a ello, la hermenéutica se inserta en la problemática de la comprensión. La subjetividad pierde su carácter absoluto al someterse también a la crítica que la fenomenología presenta a toda trascendencia, pero la subjetividad no se pierde ella misma pues, en el fondo, es ella la que opera también la fenomenología hermenéutica<sup>284</sup>. Esta subjetividad es convertida en punto de llegada y ya no en punto de partida<sup>285</sup>. Esto posibilita que podamos hablar de una fenomenología como método filosófico en el sentido amplísimo y originario de los griegos, puesto que tiene el carácter de proyecto inacabado que no se reduce a los medios contextuales ni históricos en los que se explicita, sino, antes bien, apunta a una evidencia propia de un ámbito originario, fundador y se erige como crítica de sí.

Por último, creemos que la fenomenología hermenéutica de Ricœur debe ser entendida como la mirada reflexiva de la fenomenología a ella misma, tal y como fue la intención de Fink en la *Sexta meditación cartesiana*. Este texto nos presenta las limitaciones de la fenomenología, no desde sus fronteras como es el caso de las críticas usuales a Husserl, sino desde el interior mismo de la fenomenología: de una parte, amparándose en terminología kantiana, logra dar lugar a la mirada de la fenomenología sobre sí; de otra parte, el manuscrito fue revisado y comentado por Husserl<sup>286</sup>, quien estuvo de acuerdo con Fink excepto en la multiplicidad de egos que requería afirmar Fink para sus explicaciones. Así pues, en este texto, Fink llama a la fenomenología trascendental como descripción de los procesos constitutivos de la subjetividad trascendental “teoría trascendental de los elementos”, la cual se divide en “fenomenología regresiva” (estética y analítica trascendentales) y “fenomenología constructiva” (dialéctica trascendental). Por otro lado, identifica a una “teoría trascendental del método”, la cual debería constituir la fenomenología de la fenomenología: “la ciencia fenomenológica de la

<sup>283</sup>*Ibid.*, p. 48.

<sup>284</sup>*Ibid.*, p. 49.

<sup>285</sup>*Ibid.* No debemos entender por la expresión “punto de partida” una premisa a partir de la cual inferimos o deducimos conclusiones, ni “punto de llegada” como el resultado que se obtiene luego de una inferencia o deducción. Antes bien, Ricœur está pensando en un sentido metodológico con respecto a la labor del “mostrar”: Si lo que se muestra es la experiencia de la subjetividad desde la subjetividad, podemos poner el énfasis ya sea en el efectuator de esta labor o en aquello que muestra (ambos son la misma subjetividad). Cree que poniendo el énfasis en aquello que muestra (la experiencia de la subjetividad), podemos, de un lado, establecer diálogos con desarrollos de pensamiento contemporáneos a Ricœur (luego del giro lingüístico), y, de otro lado, erradicar la posibilidad de ser entendidos como un idealismo en sentido estrecho.

<sup>286</sup>*Cfr.*, Jean, G., “Le mondain, le transcendantal, ‘absolu’ – et le reste Essai sur la ‘clôture du transcendantal’ dans la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink”, en: *Bulletin d’analyse phénoménologique*, vol. I, n. 3 (2005), pp. 3-74, p. 4.

actividad fenomenologizante”<sup>287</sup>, que Husserl llama la “crítica trascendental de la fenomenología” o “de la experiencia” –desde su curso de “Introducción a la filosofía” de 1922/23–, aunque nunca llegue a realizarla. Ahora bien, respecto del tema del lenguaje, el cual constituye la preocupación hermenéutica fundamental para Ricœur, Fink afirma lo siguiente:

(...) por la reducción fenomenológica, el yo pierde a decir verdad la estrechez que le es propia en la actitud natural, pero no pierde en ningún caso el hábito y las disposiciones adquiridas en la actitud natural, *no pierde su “lengua”*. El yo *constituyente*, en tanto que yo propiamente dicho recubierto por el hombre es también el *locutor propiamente dicho*; la predicación es una forma de su actividad vital, esta es un modo propio de la *actividad constituyente*<sup>288</sup>.

Podemos afirmar pues que a una fenomenología de la fenomenología le correspondería dar cuenta también, como uno de sus temas fundamentales, del lenguaje que tiene lugar en la propia descripción que hace el fenomenólogo de la actividad constituyente. Dicho de otro modo, existe la posibilidad de que una fenomenología de la fenomenología tome a este tema como tema primordial. Así pues, esta es la posibilidad desarrollada por la fenomenología hermenéutica de Ricœur, la cual creemos que, en ese sentido radical de dar cuenta de ella misma, se eleva al nivel de la filosofía primera, pero solo si esta es entendida en los términos de una antropología filosófica cuyo sentido desarrollaremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>287</sup> "la science phénoménologique de l'activité phénoménologisante" (Fink, E., *Sixième Méditations cartésienne. L'idée d'une théorie transcendente de la méthode*, traducción de Natalie Depraz, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 64).

<sup>288</sup> "(...) par la réduction phénoménologique, le moi perds à vrai dire l'étroitesse qui est la sienne dans l'attitude naturelle, mais il ne perd en aucun cas les habitus et les dispositions acquis dans l'attitude naturelle, il ne *perd pas sa 'langue'*. Le moi *constituant*, en tant que moi proprement dit recouvert par l'être-homme, est aussi le *locuteur proprement dit* ; la prédication est une forme de son activité vitale, elle est un mode propre de l'*activité constituante*" (*ibid.*, p. 141).

## TERCER CAPÍTULO

### UN MÉTODO FILOSÓFICO: FILOSOFÍA PRIMERA PARA TIEMPOS DE CRISIS

Podemos decir que toda la filosofía es una interpretación de la historia de la filosofía, una explicación de sus contradicciones y una justificación de su unidad posible por el sentido supra-histórico del acto filosófico, de la intención filosófica.

Paul Ricœur<sup>289</sup>

En el capítulo anterior, presentamos en qué sentido la fenomenología hermenéutica ricœuriana puede ser entendida como un método de fundamentación, como lo era para Husserl. Ahora bien, para este último la fenomenología trascendental era considerada filosofía primera. En este capítulo responderemos a la pregunta ¿la fenomenología hermenéutica puede ser comprendida como filosofía primera? Nuestra hipótesis es que puede serlo si la consideramos desde su ser respuesta a un tiempo de crisis, bajo la condición de haber pasado por el reto que supuso la filosofía heideggeriana para la fenomenología, y llamando “ser humano” a lo que se ha llamado ya sea subjetividad trascendental, ya sea *Dasein*.

Ahora bien, Husserl y Heidegger representan dos concepciones fenomenológicas que, aunque toman como punto de partida el ámbito de la experiencia originaria, presentan dos desarrollos distintos de filosofía. Así pues, Heidegger, tomando como inspiración al fundador de la fenomenología en *Ser y tiempo* en el cual parte del *Dasein* para buscar un horizonte de respuesta a la pregunta por el sentido del Ser en general, termina por alejarse del proyecto fenomenológico de manera explícita y, después de la llama *Kehre* (giro), buscar, más que el sentido del Ser, la verdad del Ser. A este respecto, cree Ricœur, el pensamiento en nuestra época debe seguir pensando el modo de hacer

---

<sup>289</sup> "On peut dire que toute philosophie est une interprétation de l'histoire de la philosophie, une explication de ses contradictions et une justification de son unité possible par le sens supra-historique de l'acte philosophique, de l'intention philosophique" (Ricœur, P., "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", *op. cit.*, p. 162).

fenomenología pero después de los retos que la filosofía heideggeriana implicaron para la fenomenología. Dichos retos consisten en la denuncia de que el lenguaje de la fenomenología arrastra aún presupuestos de la metafísica tradicional que son lastre para el pensar auténtico. Creemos que tales retos y la respuesta a ellos tienen lugar al interior de la filosofía heideggeriana misma si atendemos a que el primer periodo de su pensamiento ha sido llamado “fenomenológico” y que presenta, aunque con lenguaje distinto, ciertas motivaciones que se rastrean hasta después del alejamiento de la fenomenología por parte de Heidegger. Ahora bien, según Husserl, la fenomenología trascendental es filosofía primera; para Heidegger, el pensar originario puede expresarse como una ontología fundamental o, luego de la *Kehre*, como la preparación en el advenimiento del Ser; para Ricœur, la filosofía primera es una antropología filosófica. Esta última denominación es aquí sumamente problemática para la fenomenología puesto que la fundación de la filosofía fundamental en el hombre “a secas” fue criticada tanto por Husserl, en “Antropología y fenomenología”, como por Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

Por el contrario, en este capítulo, mostraremos en qué sentido podemos decir que el método fenomenológico es un método *filosófico* de fundamentación para Ricœur, en correspondencia con su concepción de filosofía primera o pensar originario como antropología filosófica. Con ello, mostraremos una misma intención fenomenológica que atraviesa las trayectorias de pensamiento tanto de Husserl, como Heidegger y Ricœur: la búsqueda de una experiencia irreductible y originaria como fundamento del pensar, o dicho de otro modo, un tipo de fundamentación *sui generis*, no explicativa, como operación del pensar mismo. Además, mostraremos que la concepción ricœuriana de la filosofía, al igual que la de Husserl y Heidegger, responde a un despliegue histórico en la cultura occidental que hunde sus raíces en Grecia y que se encuentra actualmente en un momento de crisis, tal como atestiguan los textos de *La crisis* y *La pregunta por la técnica*. En ese sentido, la filosofía ricœuriana renueva el lenguaje de la fenomenología pero se mantiene fiel a sus motivaciones, por lo que nos da la posibilidad de encontrar en Ricœur una fenomenología que encuentra nuevos frentes para seguir luchando contra lo que se ha llamado la *crisis de fundamentos*.

### 3.1. La fundamentación filosófica según Heidegger: del sentido del ser a la verdad del ser

En este párrafo nos concentraremos en esbozar el reto heideggeriano para el proyecto de fundamentación de la fenomenología, el cual implica la crítica al lenguaje de esta por arrastrar presupuestos de la metafísica tradicional. Sin embargo, no pretende ser una mirada exhaustiva a toda la filosofía de Heidegger o a sus etapas de pensamiento. Antes bien, mostraremos lo que sea necesario para nuestros fines: mostrar en qué sentido la fenomenología puede concebirse como filosofía primera en el sentido de la antropología filosófica para Ricœur, la importancia de la perspectiva de este filósofo para renovar el lenguaje de la fenomenología, y la amplitud de la labor de fundamentación del pensar mismo, de modo que quede clara la relevancia de la crítica heideggeriana para la obra de Ricœur.

Heidegger afirma que el texto filosófico que lo embarcó en el derrotero de su pensamiento fue *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862)<sup>290</sup> de Franz Brentano. La frase aristotélica "τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς" es interpretada por Heidegger, tras su lectura, del modo siguiente: "Un ser se hace manifiesto (sc. con respecto a su Ser) de muchas maneras"<sup>291</sup>. Esta pregunta mantiene latente la pregunta que determina, según Heidegger, el camino de su pensamiento: "¿cuál es la ubicua, simple, unificada determinación del Ser que impregna sus múltiples sentidos?"<sup>292</sup> Esta pregunta es, además, una pregunta compleja, cuyo sentido puede desplegarse en otras:

Esta pregunta implica otras: ¿Qué, entonces, significa Ser? ¿En qué medida (por qué y cómo) el Ser de entes se despliega en los cuatro modos que constantemente afirma Aristóteles, pero cuyo origen común deja indeterminado? Se necesita simplemente recorrer los nombres asignados a ellos en el lenguaje de la tradición filosófica para ser golpeados por el hecho de que parecen, en principio, irreconciliables: Ser como propiedad, Ser como posibilidad y actualidad, Ser como verdad, Ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido

<sup>290</sup> En español, Brentano, F., *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, traducción de Manuel Abella, Madrid: Encuentro, 2007.

<sup>291</sup> "A being becomes manifest (sc. with regard to its Being) in many ways" (Heidegger, M., "Prefacio" a Richardson, W., s. j., *Through Phenomenology to Thought*, New York: Fordham University Press, 2003, p. x).

<sup>292</sup> "what is the pervasive, simple, unified determination of Being that permeates all of its multiple meanings?" (*ibid.*).

del ser viene a ser expresado en estos cuatro títulos? ¿Cómo pueden ser tomados a partir de una concordancia comprensible?<sup>293</sup>

Estas cavilaciones que embargan a Heidegger en el inicio de su itinerario filosófico tienen lugar justamente en el momento en el que surgen sus encuentros con Husserl y su descubrimiento de la fenomenología: "Los diálogos con Husserl me proveyeron la experiencia inmediata del método fenomenológico que dio paso al concepto de fenomenología explicado en la Introducción de *Ser y tiempo* (§7)"<sup>294</sup>.

Si nos dirigimos a este libro, observamos que Heidegger está interesado en señalar la tarea de la ontología fundamental, la cual es "destacar el ser del ente y explicar el ser mismo"<sup>295</sup>. No obstante, el camino que ha tomado la ontología hasta ese momento es históricamente cuestionable. Lo que se propone Heidegger es proponer una ontología fundamental que no responda a las exigencias de una disciplina ya dada, sino que se configure "a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las 'cosas mismas'"<sup>296</sup>. La pregunta fundamental es la pregunta por el sentido del ser, aquella que ha mantenido en vilo a toda la historia de la filosofía y, afirma Heidegger, "la forma de tratar esta pregunta es la fenomenológica"<sup>297</sup>. No obstante, la filosofía no es, para Heidegger, una corriente filosófica ni un punto de vista específico, sino que, antes bien, "significa primariamente una concepción metodológica"<sup>298</sup>. De ahí que no nos dé el qué de los objetos del filosofar, sino el cómo de esta última, cuya máxima puede formularse como un ¡a las cosas mismas!<sup>299</sup>. Esta máxima puede ser expresada, con respecto al punto de vista formal de la investigación, con las expresión griega *ἀλέγειν τὰ φαινόμενα*<sup>300</sup>. Los términos de esta expresión se encuentran íntimamente relacionados, según Heidegger, puesto que significa "apophanesthai ta phainomena": hacer ver desde sí mismo aquello que se

<sup>293</sup> "This question raised others: What, then, does Being mean? To what extent (why and how) does the Being of beings unfold in the four modes which Aristotle constantly affirms, but whose common origin he leaves undetermined? One need but run over the names assigned to them in the language of the philosophical tradition to be struck by the fact that they seem, at first, irreconcilable: Being as property, Being as possibility and actuality, Being as truth, Being as schema of the categories. What sense of Being comes to expression in these four headings? How can they be brought into comprehensible accord?" (*ibid.*).

<sup>294</sup> "Dialogues with Husserl provided the immediate experience of the phenomenological method that prepared the concept of phenomenology explained in the Introduction to *Being and Time* (§7)" (*ibid.*).

<sup>295</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 37.

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> *Cfr. ibid.*

<sup>300</sup> *Cfr. ibid.*, p. 44.

muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo"<sup>301</sup>. Pero ¿qué es aquello que la fenomenología muestra? Pues en este periodo del pensamiento de Heidegger su concepción se alinea con la de Husserl: "aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento"<sup>302</sup>.

Aquello que permanece oculto a tal punto de ser olvidado es el ser del ente. El ser del ente, siendo el concepto más universal, es propio del conocimiento trascendental: "La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*"<sup>303</sup>. En ese sentido fenomenología y ontología son lo mismo. El punto de partida de este método es la hermenéutica del *Dasein*, aquel ente privilegiado a que le viene el ser en su ser en tanto tiene la posibilidad del comprender. Dicha hermenéutica "como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute"<sup>304</sup>. Ahora bien, atendiendo a la concepción de Husserl de fenomenología como método de fundamentación que saca a la luz la posibilidad o característica esencial de constituir sentido, que se expuso en el capítulo anterior, nos damos cuenta de que el proyecto heideggeriano no se encuentra tan distanciado del husserliano. Más aún, afirma Heidegger lo siguiente:

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez. Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una "corriente" filosófica real. Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad<sup>305</sup>.

La labor de fundamentación de la fenomenología queda manifiesta, además, con respecto al lugar que ocupa la ontología fundamental frente a las ontologías regionales y, con ello, al ámbito fundante del conocimiento. La pregunta por el sentido del ser se dirige, pues, a "determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que

---

<sup>301</sup>*Ibid.*

<sup>302</sup>*Ibid.*

<sup>303</sup>*Ibid.*

<sup>304</sup>*Ibid.*, p. 45.

<sup>305</sup>*Ibid.*, pp. 47-48.

antecedentes a las ciencias ópticas y las fundan”<sup>306</sup>. Ello permite aclarar la tarea fundamental de toda ontología. En ese sentido consiste, afirma Heidegger, la primacía ontológica de la pregunta por el sentido del ser. Paralelamente, aquel que manifiesta la posibilidad de la comprensión y realiza la labor de fundación de las ontologías es el *Dasein*. Así también, dicha pregunta posee primacía óptica puesto que la investigación científica no es el único modo en el que se despliega la posibilidad de la comprensión; a su vez, el *Dasein* posee primacía óptica en tanto “está determinado en su ser por la existencia”<sup>307</sup>. Y en tanto el *Dasein* posee una comprensión de ser de todo ente incluso del que no es *Dasein*, posee también una primacía ontico-ontológica, por lo que debe ser interrogado respecto de su ser. A esta interrogación apunta la hermenéutica del *Dasein* o la analítica existencial que es, para Heidegger, una fenomenología.

No obstante, el pensamiento heideggeriano se aleja de forma explícita de esta forma de fundamentación como develamiento del *sentido* del ser después de *Ser y tiempo* y se acerca cada vez más a una forma de “fundamentación” a modo de dar testimonio de la *verdad* del ser. Este giro (*Kehre*), fue tematizado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. En este texto, Heidegger rechaza explícitamente la terminología usada en *Ser y tiempo*, puesto que se mantienen algunos rezagos de la “voluntad de fundar” propia de la modernidad. Afirma ahí, pues, que el *Ser y tiempo* “no tenía un decir de suficiente alcance”<sup>308</sup>. A pesar de ello, creemos que dicho giro (*Kehre*) puede ser leído, no en el sentido de un abandono total de la labor de fundamentación, sino más bien como su profundización y realización –pues indaga y reinterpreta el significado del “fundamento” y del “fundar”. Este “giro” puede leerse en la misma pista del giro, al interior de la fenomenología husserliana de la evidencia, desde el paradigma de la “adecuación” al de la “apodicticidad”.

Ahora bien, este giro no debe ser tomado como una suerte de ruptura a secas que implique un abandono de un camino ya iniciado en la temporada de *Ser y tiempo*. Afirma Heidegger al respecto, en el prefacio que escribió para el libro de Richardson *Through Phenomenology to Thought*, lo siguiente: “La distinción que haces entre Heidegger I y II está justificada solo bajo la condición de que esto sea constantemente tomado en cuenta: solo por medio de lo que [Heidegger] I ha pensado se gana acceso a

---

<sup>306</sup>*Ibid.*, p. 21.

<sup>307</sup>*Ibid.*, p. 23.

<sup>308</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006, 270.

lo que será pensado por [Heidegger] II. Pero el pensamiento de [Heidegger] I llega a ser posible solo si es contenido en [Heidegger] II”<sup>309</sup>.

Este giro ya está anticipado en el plan de tratado inicialmente presentado en el prefacio de *Ser y tiempo*, en el que se incluye una sección titulada “Tiempo y ser”<sup>310</sup>, título que es justamente el reverso de “Ser y tiempo” y que no se llegó a publicar en esta época<sup>311</sup>. Justamente, en *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se refiere a dicho giro del modo siguiente:

(...) a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, “Tiempo y ser” (vid. *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La conferencia “De la esencia de la verdad”, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a “Tiempo y ser”. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser<sup>312</sup>.

Sucede que la verdad en el lenguaje de la metafísica ha sido tomada en el sentido de la conformidad o de la adecuación, ya sea de la cosa al conocimiento o del conocimiento a la cosa, que se expresa en el “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”<sup>313</sup>. Ya sea referido a la adecuación a la cosa o al conocimiento, “ambos conceptos esenciales de la *veritas* significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como conformidad o rectitud”<sup>314</sup>. Dicha concepción instaaura, en el fondo, la correlación de la verdad con lo presente y es susceptible de ser representado. No obstante, Heidegger, en “De la esencia de la verdad”, nos otorga una concepción de

<sup>309</sup> "The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II. But the thought of [Heidegger] I becomes possible only if it is contained in [Heidegger] II" (Heidegger, M., “Prefacio”, *op. cit.*, p. xxii).

<sup>310</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>311</sup> Cfr. Heidegger, M., “Prefacio”, *op. cit.*, p. xviii.

<sup>312</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>313</sup> Heidegger, M., “De la esencia de la verdad”, en: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 151-171.

<sup>314</sup> *Ibid.*

verdad que implica el dejar ser en su ocultación y mostración, que le concierne al *Dasein* como ex-sistente:

La ‘verdad’ no es una característica de una proposición conforme enunciada por un ‘sujeto’ humano acerca de un ‘objeto’ y que luego ‘valga’ no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex-sistencia<sup>315</sup>.

El permitir manifestarse de lo abierto es un *dejar ser* que constituye la esencia de la libertad<sup>316</sup>. Pero la metafísica no es otra cosa que ocultación de la ocultación. El pensar de la verdad, pues, se constituye mediante un movimiento pendular de la verdad como concordancia (errancia) a la verdad como libertad. Al igual que en *Ser y tiempo*, sin embargo, no hablamos de un sujeto o de un hombre, sino de un ente a quien le viene el ser en su ser, pero se ha abandonado ya la pretensión de “aclarar” el sentido del ser:

La pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) por el sentido del ser, es decir (S. y t., p. 151) por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarrollar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación de la metafísica. El pensar intentado en esta lección se consume en la experiencia fundamental que nos hace ver que es sólo a partir del ser-aquí, en el que el hombre puede entrar, en donde se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser. Aquí, como ya ocurría en *Ser y tiempo*, no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que el transcurso de la lección invita a pensar a partir de este otro fundamento (a partir del ser-aquí). La progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que en lugar de proporcionar representaciones y conceptos se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser<sup>317</sup>.

Efectivamente, el fundamento se ha transformado en su expresarse, pero sigue tematizándose en tanto operación circunscrita al *ser-aquí*. Una operación experimentable en el vaivén de ocultación y desocultación, desde donde la nada es uno de los rostros del ser. Ello queda claro en las lecciones agrupadas bajo el título de *La*

---

<sup>315</sup>*Ibid.*

<sup>316</sup>*Cfr. ibid.*

<sup>317</sup>*Ibid.*

*proposición del fundamento*. La proposición del fundamento, según Heidegger, es una proposición experimentable:

Percatémonos de cómo da razón la proposición del fundamento: *Nihil est sine ratione*. Nada es sin fundamento. Apenas escuchada esta razón, ya está aceptada por nosotros la proposición. Y es que no encontramos, por de pronto, nada que pudiera hablar en su contra. Pero, a primera vista, tampoco encontramos nada que hable en favor de reflexionar especialmente sobre ella<sup>318</sup>.

Afirma Heidegger que la proposición del fundamento fue descubierta por primera vez por Leibniz, en el siglo XVII. No es gratuito que justo se dé esto en la modernidad, en la que el *principium rationis*, que podemos entender en los términos de la adecuación, se da "como uno de los primeros axiomas de toda representación y de todo comportamiento"<sup>319</sup> acuñado por el espíritu del siglo XVII, agrega Heidegger, "y el de los siglos siguientes, hasta nosotros, y aún más allá de nosotros"<sup>320</sup>. Para dilucidar su sentido, Heidegger contrapone dicha proposición a los versos de Angelus Silesius:

"La rosa es sin porqué; florece porque florece,  
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve"

Aparentemente, pareciera que estos versos contradicen a la proposición del fundamento. Puesto que la rosa que es, es sin porqué. No obstante, Heidegger distingue entre el "porqué" y el "porque" del primer verso. El "porqué" hace alusión a un paradigma de verdad de modo explicativo, cuyo fin es la aclaración absoluta de la concordancia. El "porque" hace alusión a un fundamento, pero que no reposa en el paradigma explicativo: "La experiencia cotidiana habla en pro de la necesidad de fundamentos del crecer y florecer, sólo que huelga hacerle propiamente el cálculo de esta necesidad de fundamentos, confirmada por él mismo en el mismo verso"<sup>321</sup>. Así pues, queda claro que, si entendemos el sentido de la fundamentación fenomenológica de modo amplio, como se mostró en el capítulo anterior, Heidegger no abandona el andar propio de la fenomenología en el que se enrumbo en *Ser y tiempo*. Más aún, acerca de los versos, leemos esto que lo deja bien en claro:

¿Porque? ¿No nombra esta palabra la referencia a un fundamento, desde el momento en que, por así decirlo, tira de él? La rosa... sin porqué; y, sin embargo, no sin porque. Así que el poeta se contradice y habla de manera oscura. Como que en esto consiste lo místico. Pero el poeta habla con claridad. "Porqué" es la

<sup>318</sup> Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 57.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

palabra para la pregunta por el fundamento. El “porque” contiene un apuntar, un apuntar que responde. Dirigido al fundamento. El porqué busca el fundamento. El porque lo aporta. A consecuencia de ello, la manera en que se representa la referencia al fundamento es distinta. En el porqué, la referencia al fundamento es la de una búsqueda. En el porqué, la referencia al fundamento es la de una aportación. Sólo que aquello hacia lo cual tienden en cada caso las distintas referencias, a saber, el fundamento, sigue siendo, a lo que parece, el fundamento mismo. En la medida en que la primera parte del primer verso deniega que haya un fundamento a la base, y la segunda parte del mismo afirma expresamente, a través del ‘porque’, que ahí está un fundamento, hay entonces una contradicción de base, es decir, una simultánea afirmación y negación de lo mismo, a saber del fundamento. Con todo, ¿es el mismo fundamento el fundamento que busca el “porque” y el fundamento que aporta el “porque”?<sup>322</sup>

Evidentemente, no es el mismo fundamento aquel que busca de aquel que aporta, y esto queda claro en la segunda parte del verso “No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”<sup>323</sup>. El fundamento de la rosa es, pues, simplemente en su estarse, en su experimentarse:

Dado el modo en el que la rosa es, no necesita de un cuidado especial de sí misma; no necesita cuidarse de todo aquello que le pertenece en cuanto la determina, es decir: la fundamenta. Florece porque florece. Entre su florecer y los fundamentos de florecer no se inmiscuye atención alguna a los fundamentos en cuya virtud, ante todo, los fundamentos podrían existir, cada vez, *en tanto* que fundamentos. Angelus Silesius no quiere negar que el florecer de la rosa tenga un fundamento. Florece porque... florece. El hombre, por contra, para estar en las posibilidades, conformes a esencia, de su estar (*Dasein*), tiene que prestar atención a cuáles son los fundamentos que lo determinan en cada caso concreto, y al modo en que estos son<sup>324</sup>.

¿Cómo presta atención el *Dasein* a aquellos fundamentos en el segundo sentido del primer verso y que sin embargo pueden ser entendidos como un cuidarse del segundo verso? Ello solo puede ser entendido a la luz de lo que Heidegger considera que es el pensar lo cual veremos a continuación. En *Ser y tiempo* ya ha dicho que la esencia del hombre reside en su existencia, pero en la *Carta sobre el humanismo* hace la siguiente acotación:

(...) aquí no se trata de una oposición entre existencia y esencia, porque aun no se han puesto para nada en cuestión ambas determinaciones metafísicas del ser y mucho menos general sobre el *Dasein* entendido en el sentido de la existencia, en la medida en que esa denominación, que fue adoptada en el siglo XVIII para la

---

<sup>322</sup>*Ibid.*, p. 73.

<sup>323</sup>*Ibid.*

<sup>324</sup>*Ibid.*, p. 74.

palabra “objeto”, quiere expresar el concepto metafísico de realidad efectiva de lo real. Antes bien, lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el “aquí”, es decir, el claro del ser. Este “ser” del aquí, y solo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la ex-sistencia, que sigue siendo distinta de la existencia metafísicamente pensada<sup>325</sup>.

El pensar es aquel que lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre que es su ex-sistencia, pero no hace ni produce tal relación: “El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada”<sup>326</sup>. He aquí el sentido profundísimo de fundamentación fenomenológica que rescatamos desde Heidegger, ahí donde es lo propio del pensar originario o, dicho con otro nombre, de la filosofía primera: el *Dasein* es quien en el pensar lleva a cabo la manifestación del ser en la custodia que es el lenguaje, pero que solo tiene sentido en el trayecto que es la filosofía heideggeriana, como un camino que inicia por la búsqueda del sentido y aterriza en la manifestación de la verdad, la cual es a su vez el inicio de aquel camino que explicita una preocupación por el lenguaje. Leemos justamente al inicio de *Carta sobre el humanismo* lo siguiente:

ed.(1949): lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano.

La importancia del reto heideggeriano es, en este sentido, el que con su crítica al lenguaje de la fenomenología nos hace apuntar a una realidad que no se restringe al mero lenguaje con el que se explicita: este lenguaje debe ser continuamente renovado, para que pueda ser decir del pensar originario. A esta dimensión se llega cuando se ha pensado la falibilidad del lenguaje mismo. Lo que observamos al interior de la obra heideggeriana es que, si bien se abandona el lenguaje fenomenológico, se continúa pensando el fundamento como el “porque” mas no como el “porqué” explicativo, al cual le corresponde un decir y un pensar como custodia del ser.

<sup>325</sup> Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pp. 29-30.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 11.

Se comprende, en este sentido, el hecho de que Ricœur afirme que la implicación circular entre el Ser y el *Dasein* tratada en la introducción de *Ser y tiempo*, sigue presente luego de la *Kehre* aunque al nivel de la filosofía del lenguaje:

La tarea de "llevar el ser al lenguaje" reitera la misma problemática, a saber, la emergencia del ser que "yo soy" en y por la manifestación del ser como tal (...). El problema en su conjunto se desplaza al campo de la filosofía heideggeriana del lenguaje. Esto quiere decir que la emergencia del *Dasein*, como tal, y la del lenguaje, en tanto habla, constituyen un solo y mismo problema<sup>327</sup>.

Más que ser esto un juicio preciso de la filosofía heideggeriana, esta pista de lectura tiene que ver con los "motivos existenciales" de Ricœur mismo, los que pueden rastrearse desde sus primeros encuentros con la fenomenología, a la cual llega con Gabriel Marcel: "Si bien a Husserl le debía la metodología designada por el término de análisis eidético, a Gabriel Marcel le debía la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, en suma, de un sujeto dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad figurada por el carácter, el inconsciente y la vida"<sup>328</sup>. Sin embargo, aunque Heidegger no quiere fundar una antropología, como afirma en su *Carta sobre el humanismo*, es difícil no establecer una conexión de influencia directa de Heidegger a Ricœur, tanto en el periodo existencial de la filosofía ricœuriana, como en el periodo hermenéutico, debido a que su concepción de "hombre capaz", piedra fundamental de su antropología filosófica, tiene una de sus inspiraciones en el concepto de *Dasein*, el cual no es, para Ricœur tampoco, el ser humano tomado desde su determinación psicofísica, como veremos en el párrafo siguiente. A pesar de ello, es necesario recordar que, si bien es evidente que Ricœur ya conocía el *Ser y tiempo* de Heidegger, le critica el suprimir la fenomenología en una ontología, como se mostró en el primer capítulo de esta tesis. Por otro lado, en el periodo hermenéutico, desarrolla, a diferencia de Heidegger, una vía "larga" de la comprensión, cuyo fin es considerado de modo asintótico como idea en sentido kantiano.

---

<sup>327</sup> Ricœur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, op. cit., p. 209.

<sup>328</sup> Ricœur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 26

### 3.2. El sentido de una antropología fenomenológica<sup>329</sup>

En *Tiempo y narración*, Ricœur afirma que, a pesar de que comprender *Ser y tiempo* como una antropología filosófica es una incompreensión según las palabras del mismo Heidegger, es legítimo proponer una interpretación antropológica en tanto la obra trata el acceso a la cuestión del sentido del ser por la vía de una analítica existencial. Si es que ello no se lee en los márgenes de una metafísica de la presencia, se puede proponer una fenomenología que con el sentido amplio de la temporalidad, le competa la fundamentación en el ser humano<sup>330</sup>. De ello se encarga Ricœur en ese libro. Sin embargo, podemos observar que su preocupación por la antropología como filosofía fundamental que muestra el lugar fundante de la experiencia de la subjetividad se rastrea en toda su trayectoria. No es gratuito que en *Sí mismo como un otro* se refiera a esta como “antropología fundamental”<sup>331</sup>. Creemos pues que Ricœur considera a la antropología filosófica como filosofía primera cuya labor es la fundamentación y, por tanto, su método es el fenomenológico. No obstante, el considerar a la antropología filosófica como filosofía primera no es algo que carezca de asidero filosófico en la historia del pensamiento, como veremos a continuación.

Al respecto, es ya sabido que los orígenes de la antropología filosófica se remontan a la afirmación de Kant de que las preguntas fundamentales de la filosofía se subsumen en la pregunta acerca de qué es el hombre. Con ello, también se presenta su pretensión de erigirse como filosofía primera<sup>332</sup>:

El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede reducir a las siguientes cuestiones:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está permitido esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La metafísica responde a la primera cuestión, la moral a la segunda, la religión a

<sup>329</sup> Las reflexiones que tienen lugar aquí iniciaron en la tesis de licenciatura de la autora, en la cual puede encontrarse una versión preliminar y reducido de este párrafo (cfr. Ascárate, L., *Entre el amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricœur*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013).

<sup>330</sup> Cfr. Ricœur, P. *Temps et récit*, vol. III, Paris: Seuil, 1985, p. 91.

<sup>331</sup> Cfr. Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 124.

<sup>332</sup> También en esta línea argumentativa, cfr. Vásquez Lobeiras, M., “Racionalidad, libertad y finalidad: elementos para una antropología filosófica en Kant y Husserl”, en: Vásquez Lobeiras, María Jesús y Rosemary Rizo Patrón (eds.), *La razón y sus fines: elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2013; San Martín, Javier, “La antropología filosófica en la actualidad”, en: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 50 (2010).

la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo, se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última.<sup>333</sup>

Según Vásquez Lobeiras<sup>334</sup>, esta cita de la lógica de Jäsche y de Pölitiz, que aparece también en las *Lecciones de lógica*, resulta problemática en contraste con el pasaje de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant "se propone enunciar el conjunto de cuestiones que articulan todo interés de la razón: 'Todo interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?'"<sup>335</sup>. Ello porque, si bien aparecen las primeras tres preguntas, la cuarta no aparece. ¿Cuál es la razón de tal diferencia en la enunciación de las tareas de la filosofía por parte de Kant? Según Vásquez Lobeiras, la razón de tal distinción encuentra su fuente en una distinción más profunda: la que se vislumbra entre una *filosofía en sentido escolar*, o filosofía pura, y una *filosofía cosmopolita*. Esto se justifica en las líneas que dedica Kant a estas preguntas en su carta a Staüdlin:

Mi plan establecido ya hace bastante tiempo, del cultivo que me incumbe del campo de la filosofía pura, atañe a la solución de las tres tareas: 1) ¿Qué puedo saber? (metafísica), 2) ¿Qué debo hacer? (moral), 3) ¿Qué me está permitido esperar? (religión), a las cuales finalmente debería seguir la cuarta: ¿Qué es el ser humano? (Antropología), sobre la que he impartido un curso anualmente desde hace ya más de veinte años<sup>336</sup>.

El primer sentido responde a la posibilidad de presentar una filosofía científica que sea capaz de organizar el conjunto de los conocimientos en un sistema<sup>337</sup>. El segundo sentido responde a que la filosofía sea "la ciencia de la *referencia* de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana"<sup>338</sup>. Es en el horizonte de este último sentido

<sup>333</sup> Kant, I., *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, traducción y edición de María Jesús Vásquez Lobeiras, Madrid: Akal, 2000, p. 92.

<sup>334</sup> Vásquez Lobeiras, M., "Racionalidad, libertad y finalidad: elementos para una antropología filosófica en Kant y Husserl", p. 265. Sobre la relación entre Husserl y Kant, desde una aproximación distinta, véase Rizo Patrón, R., "Husserl lector de Kant, la razón y sus límites", en: Vásquez Lobeiras, María Jesús y Rosemary Rizo Patrón (eds.), *La razón y sus fines: elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, op. cit.

<sup>335</sup> *KrV*, AA 05: A 805/B 833, citado en: *ibid.*

<sup>336</sup> *Br*, AA 11: 429., citado en: *ibid.*, p. 266.

<sup>337</sup> Vásquez Lobeiras, M., *ibid.*

<sup>338</sup> *KrV*, AA 05: A 839/B 867, citado en: Vásquez Lobeiras, *ibid.*, p. 267. Cursivas nuestras. Observa aquí Vásquez Lobeiras que Kant no hace alusión a algún tipo de conocimiento sobre dichos fines, sino a la "referencia" hacia los mismos (*cf. ibid.*)

que propone Vásquez Lobeiras considerar la cuarta pregunta como dirigiéndose a una antropología filosófica.

En lo que concierne a Ricœur, si bien le preocupaban aquellas lecturas que reducían las perspectivas filosóficas a un mero concepto, podemos decir sin temores que toda su filosofía puede ser explicitada desde la idea del hombre capaz (*l'homme capable*). Él mismo ha afirmado que “la noción de ‘homme capable’ es el hilo conductor ‘sutil y constante’ de toda su obra”<sup>339</sup>.

Si preguntamos, pues, desde la obra de Ricœur, “¿qué es el hombre?”, la respuesta sería, “el *hombre capaz*”<sup>340</sup>. Creemos pues que la filosofía de Ricœur rehabilita la orientación kantiana hacia la antropología desde su filosofía cosmopolita, y que corresponde a la última de las cuatro preguntas. Más aún, cree Ricœur, además, que es importante esta determinación del hombre como objeto de la filosofía:

En efecto, se trata de encarar objetos y fenómenos determinados, con el fin de interrogarse de manera regional sobre las positivities sin positivismo. Esta ausencia de preocupación de las positivities me preocupa en la filosofía francesa contemporánea: ella deja campo libre a una epistemología que adopta las positivities de otros; ejemplo brillante de ello es ahora Granger que declara que la filosofía no tiene objeto, que son las ciencias las que tienen un objeto. Creo que hace falta que reencontremos un objeto. Por ejemplo: qué significa ser algo que vive en el mundo, que actúa, que sufre, que habla?<sup>341</sup>

De este modo, termina afirmando Ricœur “yo defenderé la idea de una antropología filosófica”<sup>342</sup>, la cual cree que ha sido tratada mal por la filosofía contemporánea. Ahora bien, con respecto al sentido sistemático de la filosofía pura para Kant, o de la filosofía en sentido escolar, a partir de Ricœur creemos que tal motivación se vislumbra en su preocupación por el diálogo entre las otras ciencias y la filosofía. En tanto que, para que

<sup>339</sup> Jervolino, D., “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago [Santiago de Compostela, Pontevedra, A. Coruña, 20-22 de noviembre de 2003], Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2005, p. 269.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> “En effet, il s'agissait de se mettre en face d'objets et de phénomènes déterminés, afin de s'interroger de manière régionale sur des positivities sans positivisme. Cette absence de souci des positivities m'inquiète dans la philosophie française contemporaine : elle laisse le champ libre à une épistémologie qui adopte les positivities des autres ; l'exemple brillant en est maintenant Granger qui déclare que la philosophie n'a pas d'objet, que ce sont les sciences qui ont un objet. Je crois qu'il faut que nous retrouvions un objet. Par exemple : que signifie être un vivant dans le monde, agissant, souffrant, parlant ?” (Roman, J. y E. Tassin, “J'attends la renaissance, entrevista realizada a Paul Ricœur”, en: *À quoi pensent les philosophes*, París: Autrement, 102 (1998), pp. 8-9).

<sup>342</sup> “je défendrais l'idée d'une anthropologie philosophique” (*ibid.*, p. 9).

tal diálogo sea posible se requiere, si bien no de un mismo lenguaje, sí de una misma disposición dialógica, cuyo cuidado correspondería a la filosofía. Manifiestamente, hizo hincapié Ricœur, sobre todo, en el diálogo con las ciencias humanas. Sin embargo, como veremos más adelante, la labor de la filosofía como guardiana de un concepto amplio de la subjetividad se desarrollará de cara a toda ciencia.

Así pues, baste decir, por ahora, que tales sentidos kantianos de la filosofía pueden ser reinterpretados en la concepción de la antropología filosófica según Ricœur: el primer sentido, como aquella dedicada a la pregunta acerca de qué es el hombre, a la que le corresponde además la mirada crítica a la historia de la filosofía; en el segundo sentido, como aquella que se preocupa por el diálogo con las ciencias humanas, respecto de lo que ellas pueden aportar a la respuesta a dicha pregunta. Estas dos labores caracterizan en términos generales su antropología filosófica:

Ricœur ha plenamente asumido las dos tareas que se le mostraron, desde muy temprano, como las condiciones necesarias para la constitución de una antropología filosófica. Ella requiere, de una parte, un diálogo incesante con las ciencias humanas que, a pesar de la desconcertante diversidad de sus métodos y de sus resultados, tienen, como ella, al hombre como objeto<sup>343</sup>.

Por otra parte, no hay discusión respecto del lugar que ocupa Ricœur en la tradición fenomenológica, no solo por sus interpretaciones sobre la fenomenología, sino también porque a lo largo de su obra ejerció el método fenomenológico de tal modo que se ha ganado el pleno derecho al título de fenomenólogo original. No obstante, para el fundador de la fenomenología, la relación entre esta y la antropología, como aludimos al inicio, era del todo problemática. Lo que nos enfrentaría con la disyunción excluyente de considerar a Ricœur o dentro de la antropología filosófica o dentro de la fenomenología. Sin embargo, en el marco de las nuevas interpretaciones sobre el *corpus* husserliano que han tenido lugar a partir de la publicación prolífica de sus inéditos y han velado por la unidad de la trayectoria del pensador, encontramos elementos que nos permitirán, de un lado, conciliar antropología filosófica y fenomenología, y, de otro lado, indicar en qué sentido la posibilidad de hablar de una *antropología*

---

<sup>343</sup>"Ricœur a pleinement assumé les deux tâches qui lui sont très tôt apparues comme les conditions nécessaires à la constitution d'une anthropologie philosophique. Celle-ci requiert, d'une part, un dialogue incessant avec les sciences humaines qui, nonobstant la déconcertante diversité de leurs méthodes et de leurs résultats, ont, comme elle, l'homme pour objet" (Goetz, R., "Introduction", en: *Le Portique* 26 (2011), Edición en línea. Publicado el 11 de febrero del 2011; consultado el 8 de octubre del 2012 <<http://leportique.revues.org/index2503.html>>).

*fenomenológica* es determinante para la renovación actualísima de la labor de la fenomenología en nuevos lenguajes.

Husserl trata la relación entre la antropología y la fenomenología en una conferencia titulada "Fenomenología y antropología"<sup>344</sup>, pronunciada el 1, 10 y 16 de junio de 1931, en Frankfurt, Berlín y Halle. El filósofo se pregunta ahí por la posibilidad de una antropología filosófica y, con ello, por la relación entre antropología y fenomenología. Da cuenta de que la joven generación filosófica alemana, así como el mismo movimiento fenomenológico, presentan una creciente inclinación por la antropología filosófica, al atender a la influencia, quizá, según Husserl, de Dilthey. Pero el filósofo entiende a esta antropología como el estudio del hombre en tanto "doctrina de la esencia de su *Dasein* mundano-concreto"<sup>345</sup>. Entendida así, su fenomenología trascendental se encuentra en explícita oposición a la intención de fundar la filosofía en una antropología. Antropologismo y psicologismo son vistos, así, como semejantes, en tanto ambos tienen una orientación positivista y mundana<sup>346</sup>, fundada en el hombre como mero hecho. Leemos al respecto en el epílogo de *Ideas I* lo siguiente:

Cierto que no se toma en cuenta la situación de la filosofía alemana (muy distinta de la inglesa), con la filosofía de la vida luchando en ella por el predominio, con su nueva antropología, su filosofía de la "existencia". No se toman en cuenta, pues, los reproches de "intelectualismo" o "racionalismo" que se han hecho desde estos lados a mi fenomenología y que se relacionan muy de cerca con mi manera de concebir la filosofía. Con esta concepción restauro la más primitiva idea de la filosofía que, desde su primera formulación firme por Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas y le señala a estas una tarea indeclinable. La filosofía es para mí, de acuerdo con esta idea, la ciencia universal y "rigurosa" en el sentido radical. Como tal, es ciencia que parte de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabilidad última por sí mismo, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativo o pre-predicativamente comprensible de suyo. Es, insisto, una IDEA que, como muestra la ulterior exposición meditada, sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito --pero que, así, es de hecho realizable<sup>347</sup>.

<sup>344</sup>Husserl, E., "Phénoménologie et anthropologie", traducción de Didier Frank, en: *Notes sur Heidegger*, París: Minuit, 1993, pp. 57-74.

<sup>345</sup>"doctrina de l'essence de son Dasein mondano-concret" (*ibid.*, p. 57).

<sup>346</sup> Dicho con otras palabras, está en juego aquí una orientación dirigida a lo "constituido" que no da cuenta de la actividad "constituyente".

<sup>347</sup> Husserl, E., *Ideas I*, op. cit., pp. 465-466.

Así pues, para Husserl, en tanto la fenomenología como filosofía primera es aquella que se ubica en el ámbito trascendental al que se accede mediante la reducción y la *epojé*, toda filosofía que no sea fenomenológica es una aberración: “No puedo considerar la decisión más que como definitiva y tomar toda filosofía que se nombra fenomenológica sin poder atender a la auténtica dimensión filosófica en general como una aberración”<sup>348</sup>. Podemos recurrir aquí a lo que afirma Mariana Chu al respecto:

Como se sabe, con la validez de la existencia del mundo, la *epojé* pone fuera de juego al hombre y todas las ciencias existentes, y entre ellas, a la antropología. Transformar la actitud natural en actitud trascendental implica que vemos al ser humano como un fenómeno entre otros, todos como sentidos constituidos por el sujeto trascendental. El sentido de la *epojé* y de la reducción trascendental nos prohíbe entonces de comprender a la fenomenología trascendental como una antropología fenomenológica<sup>349</sup>.

Frente a esta diferenciación radical de Husserl entre antropología y fenomenología, sus intérpretes, sin embargo, han encontrado una vía interpretativa válida para considerar la relación entre la antropología filosófica y la fenomenología en un horizonte más amplio. Esto se ha posibilitado con la publicación de textos antes inéditos de Husserl, tales como los que componen las conferencias de ética dadas por Husserl para la revista *Kaizo*<sup>350</sup>. El primero en reconsiderar esta relación fue Orth<sup>351</sup>. Este “vincula el planteo antropológico a la investigación gnoseológica de Husserl”<sup>352</sup>, en cuanto que ella se detiene en la vida de la conciencia tal como vive “originaria y concretamente”<sup>353</sup>. De este modo, Orth señala que la filosofía trascendental de las *Ideen*, comienza con motivos antropológicos, los que se hacen expresos en los conceptos de intencionalidad y de reducción a partir de los análisis genéticos de temas tales como el cuerpo-propio, la

<sup>348</sup>“Je ne peux considérer la decision autrement que comme définitive et tenir toute philosophie qui se nomme phénoménologique sans pouvoir atteindre l’authentique dimension philosophique en general pour une aberration” (Husserl, E., “Anthropologie et phénoménologie, *op.cit.*, p. 72).

<sup>349</sup>“Comme on le sait, avec la validité de l’existence du monde, l’épochè met hors de jeu l’homme et toutes les sciences existantes, et parmi elles, l’anthropologie. Changer l’attitude naturelle en attitude transcendantale implique que l’on voit l’être humain comme un phénomène entre autres, tous étant des sens constitués par le sujet transcendantal. Le sens de l’épochè et de la réduction transcendantale nous interdit donc de comprendre la phénoménologie transcendantale comme une anthropologie phénoménologique” (Chu, Mariana, *L’expérience de l’autre dans l’éthique de Husserl et de Scheler*, [Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en filosofía. Université Catholique de Louvain. Institut supérieur de philosophie, 2009], p. 177).

<sup>350</sup> Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos, 2002.

<sup>351</sup>Cfr. Orth, Ernst. W., “Anthropologie und Intersubjektivität”, *Phenomenologische Forschungen*, 4, (1977).

<sup>352</sup> Iribarne, J., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá: San Pablo, 2007, p. 179.

<sup>353</sup>*Ibid.*

intersubjetividad, la intencionalidad noemática y el mundo de la vida<sup>354</sup>. Preciso es señalar, en este sentido, lo que afirma Mariana Chu: "Que la fenomenología implica una tesis sobre el ser humano no significa que dejemos caer su carácter trascendental, sino únicamente que subrayamos el carácter metódico de la fenomenología husserliana"<sup>355</sup>. A su vez, Rosemary Rizo Patrón sitúa el lugar de la antropología en el punto de vista "constituido" de la vida del sujeto, frente al cual, la fenomenología se sitúa en el punto de vista "constituyente", "vivido en primera persona", de modo "radicalmente subjetivo":

El análisis fenomenológico-trascendental de la vida del sujeto la ha descrito como una vida *constituyente* y a la vez *constituida*. El punto de vista "constituyente", vivido en primera persona, de modo radicalmente subjetivo, es el de la *fenomenología*; el punto de vista "constituido", como un yo mundanizado, encarnado, con una historia personal y habitualidades individuales, el de la *antropología*. Pero desde el momento en que la propia "vida consciente" en sentido amplio ha sido descrita como el campo abierto de la sucesión temporal de experiencias propiamente conscientes, actuales o activas –sobre el trasfondo de experiencias inconscientes, potenciales y pasivas, primarias y secundarias– *de un yo encarnado e histórico*, en el proceso genético desde *su* nacimiento hasta *su* muerte corpórea, renovándose de este modo cada vez con la emergencia de nuevos individuos de la especie humana, la *fenomenología trascendental* es idéntica a una *antropología trascendental* de un nuevo cuño<sup>356</sup>.

Ahora bien, si recurrimos al mismo texto de Husserl, el filósofo nos habla ya de una cierta afinidad entre la fenomenología y la antropología:

Esta remarcable relación, este paralelismo entre psicología intencional y fenomenología trascendental, requiere naturalmente una explicación. Hace falta hacer comprender, a partir de los últimos fundamentos trascendentales, por qué en realidad la psicología, y si se quiere la antropología, no es una ciencia positiva entre otras, entre las disciplinas científicas naturales, pero posee una *afinidad íntima* con la filosofía, aquella que es trascendental<sup>357</sup>.

<sup>354</sup>Cfr. Chu, M., *L'expérience de l'autre dans l'éthique de Husserl et de Scheler*, p. 178.

<sup>355</sup>"Que la phénoménologie implique une thèse sur l'être humain ne signifie pas que l'on laisse tomber son caractère transcendantal, mais seulement qu'on souligne le caractère méthodique de la phénoménologie husserlienne" (*ibid.*).

<sup>356</sup>Rizo-Patrón, R., *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*, Madrid: Anthropos/Fondo Editorial PUCP, en prensa, pp. 31-32 del manuscrito.

<sup>357</sup>"Ce remarquable rapport, ce parallélisme entre psychologie intentionnelle et phénoménologie transcendantale, requiert naturellement une explication. Il faut faire comprendre, à partir des ultimes fondements transcendants, pourquoi en fait la psychologie, et si l'on veut l'anthropologie, n'est pas une science positive parmi les autres, parmi les disciplines scientifiques naturelles, mais possède une *affinité intime* avec la philosophie, celle qui est transcendantale" (Husserl, E., "Phénoménologie et anthropologie", p. 73). En el Epílogo a *Ideas I*, Husserl nos habla de un paralelismo entre la psicología y la antropología (Husserl, E., *Ideas I, op. cit.*, p. 475).

Ello tiene lugar en tanto disciplinas como la psicología o la antropología, *en sentido puramente espiritual*, adquieran la forma de una ciencia racional "de extensión y universalidad incondicionadas"<sup>358</sup>, y descubran la intersubjetividad. Es así que puede surgir en el psicólogo –o antropólogo– la motivación de comprenderse como filósofo trascendental. Esa concepción solo adquiere su sentido si consideramos un sentido de antropología *más amplio* que el que se basa en el hombre como mera *entidad* psicofísica.

San Martín distingue al respecto dos intenciones de Husserl, una explícita y una implícita. Desde la explícita, la fenomenología y la antropología son irreconciliables. Esta se manifiesta en la respuesta tajantemente negativa a la antropología filosófica en la conferencia "Fenomenología y antropología", así también en la "Sexta meditación cartesiana" a cargo de Fink, de la que no nos hemos ocupado aquí. La posición implícita "se explicita" en los manuscritos de la revista japonesa *Renovación (Kaizo)* y en la *Krisis*. Defiende San Martín que la posición explícita de Husserl parte de una noción limitada del ser humano. Esta limitación la descubre Husserl en la posición implícita, en la que el ser humano es "una labor dada, al punto que la trascendentalidad humana no puede deshacerse de sus compromisos éticos, a partir de los cuales la fenomenología adquiere su sentido"<sup>359</sup>. Con ello, llegamos a una concepción en la que la diferencia estática entre el yo mundano y el yo trascendental se transforma en una diferencia dinámica. Es así que podemos invertir la posición explícita entre la fenomenología y la antropología, y señalar consecuentemente que hay una relación igualmente dinámica entre la fenomenología y la antropología:

La antropología aparece al comienzo como el saber de una realidad opaca y deformada, cuyo verdadero sentido será mostrado por la fenomenología, donde vemos que la trascendentalidad es el sentido verdadero del hombre. La fenomenología es también necesaria para la creación del hombre nuevo, lo que es la teleología misma del ser humano en tanto que tal<sup>360</sup>.

<sup>358</sup>"d'extension et d'universalité inconditionnées" (*ibid.*).

<sup>359</sup>"une tâche donnée, au point que la transcendantalité humaine ne peut se défaire des compromis éthiques, à partir desquels la phénoménologie acquiert son sens" (San Martín, J., "Phénoménologie et Anthropologie", en: *Etudes Phénoménologiques* 7, [1991], 87).

<sup>360</sup>"L'anthropologie apparaît au commencement comme le savoir d'une réalité opaque et déformée, dont le vrai sens sera montré par la phénoménologie, où l'on voit que la transcendantalité est le sens véritable de l'homme. La phénoménologie est aussi nécessaire pour la création de l'homme nouveau, ce qui est la téléologie même de l'être humain en tant que tel" (*ibid.*, p. 113).

Con la fenomenología descubrimos que una antropología basada en el ser humano fáctico es limitada. Una verdadera antropología debe partir, pues, de un sentido trascendental del ser humano<sup>361</sup>. Ello no significa, de ningún modo, que el sentido trascendental de la subjetividad se oponga a su sentido fáctico. El sentido trascendental de la subjetividad, en tanto constituidora, se opone, más bien, a un sentido mundano de la subjetividad, que la toma desde el punto de vista de lo constituido. Una antropología filosófica no puede ser entendida, de ningún modo, como fundada en el sentido mundano de la subjetividad, sino en su sentido trascendental. Con ello, la antropología es antropología trascendental, auténticamente filosófica. Únicamente en ese sentido, antropología filosófica y antropología trascendental designarían lo mismo.

Así pues, en un artículo que publicó San Martín en *Études Phénoménologiques*, leemos:

La intención de la fenomenología husserliana, la reconstrucción o recuperación de un sujeto racional, no es realizable en el marco constructivista y en el marco de la primera concepción de la *epoché* y la reducción. Antes bien, la representación en tanto representación es neutra y lo que el sujeto construye es una representación (...). La trascendentalidad no puede ser neutra<sup>362</sup>.

Ciertamente, ya desde el punto de vista propio de Husserl, se hace necesario apelar a un análisis genético de la subjetividad, que incluya aquellos aspectos de la conciencia que escapan al análisis estático, pero que se mantienen al interior de la *epoché* y la reducción, los cuales constituyen el proyecto de fundamentación de la fenomenología<sup>363</sup>. No obstante, aunque la afirmación de San Martín está dirigida a la interpretación de la obra de Husserl, podemos, *mutatis mutandis*, aplicarla a la interpretación de toda la tradición fenomenológica en general, puesto que, frente a una primera interpretación de la *epoché* y

<sup>361</sup> Cfr. *ibid.*, p. 114.

<sup>362</sup> "L'intention de la phénoménologie husserlienne, la reconstruction ou récupération d'un sujet rationnel, n'est pas réalisable dans le cadre constructiviste et dans le cadre de la première conception de l'épochè et de la réduction. Tout d'abord la représentation en tant que représentation est neutre et ce que le sujet construit est une représentation (...). La transcendantalité ne peut être neutre" (*ibid.*).

<sup>363</sup> Como afirma Welton, con respecto a la formulación de la fenomenología trascendental de *Ideas I*, "he <Husserl> grew increasingly unhappy with his first formulation of transcendental phenomenology, and, thus, it was his desire to press further in his understanding of the phenomenological method that was decisive" (Welton, D., "The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method", en: Welton, Donn, *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 265). Es así que con el desarrollo de los análisis genéticos, logra ampliar el alcance de la fenomenología trascendental: "In *Ideas I* transcendental phenomenology was taken to be constitutive phenomenology. But with the development of a genetic phenomenology, Husserl came to treat constitutive analysis as a further extension or deepening of the first 'universal phenomenology of the general structures of consciousness'" (*ibid.*, p. 262). Sin embargo, ello no debe ser entendido como una ruptura dentro de la fenomenología husserliana, sino más bien como lo que da cuenta de que ella no es un sistema filosófico cerrado, lo que no invalida de ningún modo la sistematicidad del método: "Husserl as developing not a system of philosophy but a systematic method" (*ibid.*, p. 282).

la reducción, la recuperación del hombre de su interpretación positivista, apelando a un sentido de racionalidad amplio, no puede ser realizada si no se continúa esta búsqueda constante de la fenomenología, en tanto labor infinita, reinterpretando su método, sentido, y alcances.

Es en este lugar en el que ubicamos la preocupación ricœuriana por un sentido amplio del ser humano. Como sabemos, la consideración del sentido siempre abierto de la subjetividad no fue de ningún modo secundario a Ricœur; esto se explicita si atendemos a que su filosofía “comienza con una filosofía de la voluntad”, y tiene uno de sus últimos desarrollos en *Soi-même comme un autre*, obra de la cual podemos decir que “ofrece un conjunto articulado de respuestas –casi como un thesaurus, una contemporánea enciclopedia de las ciencias filosóficas, hoy posible en una forma exploratoria y fragmentaria– a la pregunta sobre la identidad y la génesis de la persona, de las personas”<sup>364</sup>. A partir de este libro, “la filosofía de Ricœur se confirma de más en más como una hermenéutica de la condición humana, su ‘cogito herido’ que coincide con el ‘hombre capaz’”<sup>365</sup>.

Este tratamiento abierto del ser humano se distingue tajantemente, para Ricœur, del tratamiento propio de las ciencias. Ello porque el pensamiento científico no concierne a la existencia del hombre, pero el acto filosófico, para Ricœur, “reflexiona sobre sus propias condiciones, sobre las condiciones de posibilidad de la existencia de un ser hablante y significativo. No podemos entonces producir este acto de pensamiento fuera de una cultura, de una historia de la filosofía”<sup>366</sup>.

Por el contrario, el reducir al hombre a ser únicamente objeto de las ciencias es propio, tanto para Ricœur como para Husserl, de una época en crisis. Recordemos a este respecto la denuncia de Husserl del olvido del *mundo de la vida* y, con ello, de la despreocupación, por parte de las ciencias, de las preguntas fundamentales de la

---

<sup>364</sup> Jervolino, D., “El cogito herido y la ontología del último Ricœur”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006), 67.

<sup>365</sup> *Ibid.*

<sup>366</sup> “réfléchit sur ses propres conditions, sur les conditions de venue à l'existence d'un être parlant et signifiant. Nous ne pouvons donc produire cet acte de pensée en dehors d'une culture, d'une histoire de la philosophie” (*ibid.*, p. 5).

existencia humana<sup>367</sup>. El hombre es objeto, pues, de la filosofía, pero ¿qué es la filosofía para Ricœur?

### 3.3. El sentido de la filosofía en tiempos de crisis

En nuestra vida cotidiana, frente al acaecimiento de una crisis, avizoramos usualmente dos caminos posibles de recuperación: o la vuelta sobre nuestros pasos, o la búsqueda de un nuevo camino. En el fondo, ambas posibilidades constituyen la manifestación de lo mismo: una búsqueda de aquel origen que permanece como condición de posibilidad del andar. Tal origen nos es dado muchas veces como la meta de un encuentro con nosotros mismos, o de ese primer acontecimiento que originó el rumbo. Dicho en otras palabras, tal origen es siempre una búsqueda irresuelta de nosotros mismos, que emula el acontecimiento primordial frente al cual nos reconstruimos. Prueba de ello es que en esos andares impulsados por crisis busquemos o a aquellas personas o a aquellas dinámicas que nos recuerdan quiénes somos.

En la época contemporánea, no es necesario ir muy lejos para observar que la humanidad en su totalidad se encuentra en la experiencia de la crisis. En distintos ámbitos del pensamiento y de la cultura, esta crisis se instancia con nombres distintos. Jean Ladrière, en "L'Abîme"<sup>368</sup>, la nombra como una crisis de fundamento que puede comprenderse como aquel momento histórico en el que el lugar del hombre como sujeto constituyente ha caído en descrédito. Tal problemática se comprende, según Johann Michel, si "medimos el alcance de la ola antihumanista, marxista o estructuralista que ha reventado sobre la filosofía y las ciencias humanas a lo largo del siglo XX"<sup>369</sup>. Ahora bien, según Ladrière, tres proyectos de inicios de la contemporaneidad se han desarrollado como un intento de prolongación de la fundamentación elaborada en sus modos, que tuvieron lugar en la modernidad, analítico-deconstructivo y sintético-reconstructivo: la metamatemática de Hilbert, el atomismo lógico y la fenomenología

---

<sup>367</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona: Crítica, 1991, p. 6.

<sup>368</sup> Cfr. Ladrière, J., "L'Abîme", en: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la Raison*, vol. 1, Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

<sup>369</sup> "On mesure bien la portée de la vague antihumaniste, marxiste ou structuraliste, qui a déferlé tout au long du XXe siècle sur la philosophie et sur les sciences humaines" (Michel, J., *op. cit.*, p. 13).

husserliana<sup>370</sup>. Esta última se ha presentado, desde el inicio, como un proyecto que busca hacer frente a la crisis de sentido contemporáneo que se manifiesta ya sea por el positivismo, ya sea por el tiempo de guerras.

Creemos que esta crisis evidencia un problema estructural de fondo, el cual se explicita en los distintos aspectos de la cultura. La filosofía siendo también una actividad, aunque dignísima, que se despliega históricamente ha de dar cuenta de dicha crisis y de los riesgos en los que cae el propio transcurrir del pensamiento. No obstante, surge la pregunta que intentamos responder aquí, ¿cómo hacer filosofía en tiempos de crisis? Esta pregunta supone la aclaración de los conceptos de “filosofía” y de “tiempos de crisis”, conceptos aquí correlativos en el sentido de que “en tiempos de crisis” se exige una revisión de nuestra concepción de filosofía, en tanto se exige una revisión de todo concepto en general.

Ahora bien, la actividad de la filosofía puede ser entendida como una confluencia de caminos que explicitan su transcurrir mismo. Caminos se designaba con *μέθοδος* en su acepción griega. La reconducción del método filosófico frente a la crisis de la contemporaneidad es lo que nombramos aquí una fenomenología. Nuestra respuesta a tal formulación de la pregunta ¿cómo hacer filosofía en tiempos de crisis? Responde pues al qué de la fenomenología la cual se explicita en su ejercicio, como quedó claro en el primer capítulo de esta investigación. Podemos ensayar una respuesta, entonces, afirmando "haciendo fenomenología", o lo que es lo mismo "ejecutando el método fenomenológico". Más aún, teniendo la continua especialización de las ciencias que las va distanciando cada vez más de un ámbito de diálogo común, la transformación radical que acontece día a día a causa de las ciencias, las distancias culturales, religiosas y políticas que empañan la comprensión posible entre los constituyentes de una total humanidad para la toma de decisiones frente a problemáticas reales, creemos que esta labor en la que se embarcó Husserl a inicios del siglo XX no ha concluido, y es aquí en que se presenta la importancia de la interpretación ricœuriana de la fenomenología: nos da la posibilidad de continuar con el método fenomenológico con un lenguaje nuevo. Esto mostrará la importancia de la fenomenología, ya no sólo correspondiente al

---

<sup>370</sup>Cfr. Ladrière, J., *op. cit.*, pp. 171 ss.

movimiento fenomenológico o al proyecto de fundamentación, sino en lo que respecta a la filosofía en general.

Así pues, hay dos formas de embarcarse en el camino que es la filosofía y que toma la forma del método fenomenológico como “redirección” del camino del filosofar, o lo que es lo mismo, hay dos formas de establecer el lenguaje de un método filosófico desde *una situación de crisis*, que exige un cambio radical en el curso natural del desplegarse del pensamiento en ese momento específico de la historia. Dos formas, creemos, surgen de la intuición, que nos es evidente en esta época, de la pérdida de sentidos originarios, intuición que nos exige un nuevo comienzo, una recuperación de sentidos perdidos, un nuevo asidero de fundamento. La primera forma, que podríamos comprender como la búsqueda de un nuevo camino, consiste en dar nuevos sentidos a las expresiones viejascuyo sentido ha caído en crisis, tales como hecho, esencia, trascendental, subjetividad. La segunda forma que podemos comprender como un regreso sobre nuestros pasos consiste en denunciar al lenguaje tradicional y a aquellas interpretaciones de los viejos sentidos que ya han perdido sus sentidos filosóficos en el uso actual y han propiciado la pérdida de su cabal sentido, para que, una vez denunciados, reluzca la pulsión filosófica originaria renovada; en esta forma, la explicitación de la falibilidad de la interpretación constituye la condición de posibilidad de que el lenguaje en el que se expresan las interpretaciones sean dignas de la historia de la filosofía, la cual es una historia dinámica que exige, en el momento de crisis, una re-conducción. La fenomenología, si es entendida como método filosófico para épocas de crisis, puede responder a ambas formas. Más aún, cada una de ellas implica a la otra en el sentido en que ambas son una búsqueda de aquel principio originario que es condición de posibilidad de todo enrumbarse.

En el primer caso, la fenomenología puede ser método pero a la vez la filosofía primera, en tanto lo que define a la filosofía primera es aquí susceptible de reformularse en los nuevos sentidos de viejas expresiones. Como filosofía, está autorizada y, más bien, obligada a la formación de sus conceptos y sentidos en tanto da cuenta de ellos. En el segundo caso, la fenomenología es un método que es más bien una herramienta para la filosofía que se define como pulsión originaria. Como herramienta filosófica, se subordina a una concepción filosófica específica que se constituye históricamente.

Ambas opciones tienen innumerables desventajas y ventajas. Desde la segunda concepción, la desventaja de la primera es el hermetismo en el que podría caer un armazón semántico nuevo, a tal punto que la comprensión cabal lindaría con la especialización en un lenguaje específico; tal es el caso, podríamos decir, del lenguaje husserliano por lo que la fenomenología de Husserl ha sido muy incomprendida. Así pues, según Rosemary Rizo Patrón, "quizá las críticas más duras que se le han dirigido a Husserl se han debido a una lectura de sus textos y a un juicio sobre su pensamiento demasiado apresurados"<sup>371</sup>. Desde la primera concepción, la desventaja de la segunda es la excesiva preocupación por la comprensión del lenguaje del pasado, lo cual puede decantar en el estancamiento del genio filosófico y la repetición de ideas ya dichas. En este sentido, Leyte afirma que "(1) tal vez no exista una 'filosofía de Heidegger', porque (2) 'Heidegger' tal vez sólo sea el título de una obra indisociable de la lectura de los textos filosóficos del pasado"<sup>372</sup>.

No obstante, creemos que la búsqueda de un nuevo camino implica la mirada regresiva a lo ya andado: "(...) podría ser que Husserl hubiese buscado un sentido nuevo para esas diferentes nociones –que sin duda tomó prestadas de Descartes, Leibniz, Hume, Kant– y que sean nuevos contenidos semánticos los que él caracterizó encomillando dichas nociones tradicionales"<sup>373</sup>. Así mismo, creemos que la "vuelta al pasado" implica ello mismo la inauguración de una forma original del pensar:

Pero hasta tal punto puede que esto sea así que no se trata de que sólo una parte de la filosofía de Heidegger consista en una preocupación por la historia de la filosofía que funcionaría aliado de otra parte que sería la verdaderamente positiva y formuladora de una nueva posición filosófica, sino que quizás lo verdaderamente original sea precisamente esa "dedicación" al pasado filosófico y lo aparentemente nuevo y positivo, caracterizado expresamente por esa articulación de palabras "originales" de Heidegger –evocado críticamente como la jerga del ser–, sea sólo una consecuencia de lo primero. Así, lo original sería la repetición del pasado filosófico (...) <sup>374</sup>.

---

<sup>371</sup> Rizo Patrón, R., *op. cit.*, p. 51.

<sup>372</sup> Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 22.

<sup>373</sup> Rizo Patrón, R., *op. cit.*, p. 51.

<sup>374</sup> Leyte, A., *op. cit.*, p. 22.

¿Pero es la filosofía el origen del camino o el camino mismo? El origen y el camino son aquí lo mismo. Pero mientras Husserl le da el título de filosofía primera al camino en tanto camino, por lo que la filosofía es el método filosófico, Heidegger considera que una vez andado el camino que es la fenomenología, esta puede desaparecer frente a la cosa del pensar:

El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio<sup>375</sup>

Paul Ricœur, a quién hemos llamado en esta misma investigación "lector de paradojas" nos da una concepción de filosofía fundamental que opone y a la vez reconcilia tales propuestas, sin optar por ninguna. Así pues, frente a la crisis de esta época, estamos convencidos de que tanto en Husserl como en Heidegger y en Ricœur nos encontramos con una concepción filosófica que recupera el lugar fundador de la subjetividad, amplia, de caminos inacabados, que continúa de una manera particular la tradición de pensamiento que se inició en Grecia. No creemos que, en este sentido, la fundamentación fenomenológica se haya perdido en la fenomenología hermenéutica, sino que, antes bien, renueva dicha tarea en nuevos sentidos. Nos dice Johann Michel al respecto:

La filosofía práctica de Paul Ricœur, en la medida en que arroja los fundamentos de una nueva teoría del sujeto, de una reconstrucción epistemológica de las ciencias humanas, de una concepción de un vivir en comunidad fundado sobre la responsabilidad y la justicia, ¿se presentaría entonces como un desafío a esta crisis de fundamentos? Que podamos hablar de un tal desafío se sostiene en que Ricœur no parece renunciar a la esperanza de fundar una teoría y una política de la acción humana. Paul Ricœur es sin embargo uno de los principales representantes de la hermenéutica en Francia, así como de aquella corriente filosófica, bajo la batuta de Heidegger, de Gadamer o incluso de Derrida, la que ha participado largamente al retiro de fundamento en la filosofía contemporánea. Esta paradoja se confirma cuando nos ubicamos desde el punto de vista de la recepción filosófica de la obra de Paul Ricœur. Unas veces su filosofía es inclinada sobre una vertiente sobre todo tradicionalista, usualmente teñida de

---

<sup>375</sup> Heidegger, M., "Mi camino en la fenomenología", en: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

cristianismo o reorientada hacia los Antiguos. Otras veces, en fin, su filosofía está inmersa en un horizonte heideggeriano e incluso “deconstruccionista”<sup>376</sup>

Justamente, uno de los síntomas de la crisis se presenta en la creencia estructuralista de la difuminación del sujeto frente a la estructura, por ejemplo, lingüística. La fenomenología de Ricœur da cuenta, a este respecto, del lugar fundado de las expresiones lingüísticas. En este apartado, buscaremos sostener que el método fenomenológico que hemos presentado en los capítulos anteriores es un método filosófico que se instaura en el horizonte de una antropología fenomenológica en sentido trascendental, la cual se alinea al sentido de la fenomenología propio para Husserl. Veremos ahora, en qué sentido se comprende, además, como filosofía primera para tiempos de crisis.

La respuesta a la pregunta por el sentido de la filosofía, parece llevarnos a una circularidad. Esto debido a que ella debe aclararse a sí misma la pregunta acerca de su propio sentido. Según Ricœur, "el acto filosófico reflexiona sobre sus propias condiciones"<sup>377</sup>. Esta particularidad distingue a la filosofía de las demás ciencias y, a su vez, muestra un aspecto constitutivo de la filosofía situado en la relación de esta con su propia historia. Según Ricœur, es justamente tal relación, de la filosofía con su propia historia, la que la distingue de las ciencias y da cuenta de su carácter autorreferencial. Nos dice al respecto lo siguiente:

Cada filósofo sitúa en el campo de la búsqueda filosófica una cuestión bien determinada. Pero una cuestión filosófica nace siempre en un medio ya

<sup>376</sup> "La philosophie pratique de Paul Ricœur, dans la mesure où elle jette les fondements d'une nouvelle théorie du sujet, d'une reconstruction épistémologique des sciences humaines, d'une conception d'un vivre ensemble fondée sur la responsabilité et la justice, se présenterait-elle alors comme un défi face à cette crise de fondement? Que l'on puisse parler de défi, on l'atteste dans la mesure où Ricœur ne semble en rien renoncer à l'espoir de fonder une théorie et une politique de l'agir humain. Paul Ricœur est pourtant l'une des principaux représentants de l'herméneutique en France, alors même que ce courant philosophique, sous la houlette de Heidegger, de Gadamer ou encore de Derrida, a participé très largement au retrait du fondement dans la philosophie contemporaine. Ce paradoxe se confirme lorsque l'on se place du point de vue de la réception philosophique de l'oeuvre de Paul Ricœur. Tantôt sa philosophie est tirée sur un versant plutôt traditionaliste, souvent teinté de christianisme ou réorienté vers les Anciens. Tantôt sa philosophie est placée dans une orbite plutôt néo-kantienne et universaliste. Tantôt, enfin, sa philosophie est investie dans un horizon heideggerien et même 'déconstructionniste'" (Michel, J., *op. cit.*, p. 14).

<sup>377</sup> "l'acte philosophique réfléchit sur ses propres conditions" (Ricœur, P., "La recherche philosophique peut-elle s'achever?", conferencia dada en París, febrero, 1965, disponible en: [www.fondsriceur.fr](http://www.fondsriceur.fr), consultado el 20 de mayo del 2013, p. 5).

constituido por otras cuestiones filosóficas y, en consecuencia, en la superficie de una historia<sup>378</sup>.

En ese sentido, el filosofar consiste en entrar a un discurso ya comenzado por otros en la historia: "Ninguno de entre nosotros puede hacer que la filosofía no haya nacido en Grecia y haya sido determinada por la lengua y por las cuestiones griegas: ser, aparecer, pensar"<sup>379</sup>. La relación de la filosofía con su historia no es, de tal modo, accesoria, sino constitutiva: "es totalmente distinta a la de la ciencia con respecto a su historia y a la de la técnica con respecto a su historia"<sup>380</sup>. Ello en tanto la historia de las ciencias no es una disciplina propia del científico sino del historiador, por ello podemos hacer ciencia sin conocer la historia de la ciencia. Por el contrario, la historia de la filosofía es materia del filósofo de un modo tal que no puede realizarse una filosofía que no conozca su historia.

En una entrevista dada en 1993 a Radio Télévision Belge, Ricœur presenta su sentido de la filosofía a partir del sentido del filósofo, tomando como símbolo un cuadro de Rembrandt titulado "Aristote contemplant un buste d'Homère". "Para mí, simboliza la labor filosófica tal y como yo la comprendo"<sup>381</sup>, afirma Ricœur. Aristóteles es aquí el filósofo, pero el filósofo no comienza de la nada ni desde la filosofía misma: "él comienza a partir de la poesía"<sup>382</sup>. La poesía representa, de un lado, la función creativa (produce lo que se va a interpretar), originaria, primitiva del lenguaje ordinario, del lenguaje de las ciencias, del psicoanálisis y del lenguaje poético mismo; y, de otro lado, la condición estática del símbolo en dichos lenguajes, pues Homero es una estatua: "El poeta está en cierto modo recogido en su obra escrita representada por un busto"<sup>383</sup>.

<sup>378</sup>"Chaque philosophe taille dans le champ de la recherche philosophique une question bien déterminée. Or une question philosophique nait toujours dans un milieu déjà constitué par d'autres questions philosophiques et, par conséquent, au bout d'une histoire" (Ricœur, P., *op. cit.*, p. 2).

<sup>379</sup>"Nul d'entre nous ne peut faire que la philosophie ne soit née en Grèce et déterminée par la langue et par les questions grecques : être, apparaître, penser" (*ibid.*).

<sup>380</sup>"il en est tout autrement de la science par rapport à son histoire et de la technique par rapport à son histoire" (*ibid.*, p. 3).

<sup>381</sup>"Pour moi, il symbolise l'entreprise philosophique telle que je la comprends" (Ricœur, P., "Le philosophe, le poète et le politique", [extracto de entrevista dada a Blattchen en Radio Télévision Belge, en el programa "Noms de Dieu" en 1993, *cfr.* Ricœur, P., *L'unique et le singulier*, Liège: Alice, 1990] disponible en: <http://www.fondsricœur.fr/doc/lephilosophelepoeteetlepolitique.pdf> [consultado el 20 de junio], p. 1).

<sup>382</sup>"il commence à partir de la poésie" (*ibid.*).

<sup>383</sup>"Le poète est en quelque sorte recueilli dans son œuvre écrite qui est représentée par un buste" (*ibid.*).

Continúa Ricœur la descripción. El filósofo, Aristóteles, está vivo, afirma: "el filósofo está vivo, es decir, continúa siempre interpretando"<sup>384</sup> y usa vestimenta contemporánea, propia de Rembrandt: "la filosofía es siempre contemporánea"<sup>385</sup>. El filósofo no contempla el busto de Homero, lo toca "está en contacto con la poesía"<sup>386</sup>; pero lo que contempla es otra cosa: "¿Qué? No lo sabemos. Pero mira una cosa distinta a la filosofía. Toca la poesía pero para reorientar su mirada hacia otra cosa; ¿hacia el ser? ¿hacia la verdad? Todo lo que podamos imaginar"<sup>387</sup>. En ese sentido debemos entender la hermenéutica, como una interpretación continúa de textos que, según el impulso filosófico, está volcada a un sentido o a una esencia indefinible. El discurso filosófico es aquí un discurso de segundo grado, un discurso de carácter reflexivo, en relación al discurso originario llamado poético. Así también en su carta a Hugo von Hofmannstahl, Husserl afirma que la tarea de la fenomenología se alinea con la labor del poeta: "El artista, quien 'observa' el mundo para ganar 'conocimiento' de la naturaleza y del hombre para sus propios propósitos, se refiere a ello de una manera similar al fenomenólogo"<sup>388</sup>. La importancia de un lenguaje no explicativo también fue enfatizada por Heidegger como vimos en el primer párrafo de este capítulo. Ello porque el lenguaje del filosofar no puede ser de ningún modo un lenguaje estancado. Así mismo, luego del reto heideggeriano, si la fenomenología pretende ser filosofía primera, debe reflexionar sobre su propio lenguaje. En este sentido, la fenomenología hermenéutica puede comprenderse cabalmente como filosofía primera.

Ahora bien, si bien la modernidad engendra un tipo de crisis, según Ricœur tal crisis es una crisis de la modernidad misma: "consiste esencialmente en aquello que la racionalidad moderna, deviniendo racionalidad instrumental, ha agotado su potencial de liberación"<sup>389</sup>. De este modo, ello tan solo había dejado la posibilidad de elaborar una teoría crítica que desarrolle una dialéctica negativa, "es decir el gran rechazo a los

<sup>384</sup>"le philosophe est vivant, c'est-à-dire qu'il continue toujours d'interpréter" (*ibid.*).

<sup>385</sup>"la philosophie est toujours contemporaine" (*ibid.*).

<sup>386</sup>"il est en contact avec la poésie" (*ibid.*).

<sup>387</sup>"Quoi ? Nous ne le savons pas. Mais il regarde autre chose que la philosophie. Il touche la poésie mais pour réorienter son regard vers autre chose; vers l'être? la vérité? Tout ce qu'on peut imaginer" (*ibid.*).

<sup>388</sup>"The artist, who 'observes' the world in order to gain 'knowledge' of nature and man for his own purposes, relates to it in a similar way as the phenomenologist" (Husserl, E., *Letter to Hofmannsthal*, traducción de Sven-Olov Wallenstein, disponible online en: <https://es.scribd.com/doc/57521553/From-Husserl-to-Hofmannsthal>)

<sup>389</sup> "elle consiste essentiellement en ceci que la rationalité moderne, en devenant rationalité instrumentale, a épuisé son potentiel de libération" (Ricœur, P. "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?", en: *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120 [1988], p. 16).

efectos perversos de la racionalidad"<sup>390</sup>: la posmodernidad, la crisis misma de la modernidad. Ricœur recuerda aquí la caracterización nietzscheana de la época moderna como una época nihilista: "el nihilismo es la pérdida de valores, la 'devaluación' de los valores ligados al cristianismo, interpretado este como platonismo para el pueblo"<sup>391</sup>. Si bien Nietzsche es un pensador antimoderno, se presenta en contra del adversario de la modernidad: la cristiandad. Así también, según Ricœur, el nihilismo anunciado por Nietzsche declara una muerte de Dios. La crisis se muestra en esta doble herida del hombre: la retirada de Dios y la pérdida de valores. Estos elementos, unidos a la técnica que se erige como razón instrumental que pone el énfasis en el sujeto frente a la naturaleza, reduciéndola a ser un objeto de explotación, constituyen a su vez la muerte del hombre.

Tanto Husserl como Heidegger han tematizado preocupaciones similares, ya sea en la *Conferencia de Viena (La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, texto que Ricœur tradujo) como en el *La pregunta por la técnica*. Para ambos, la salida de la crisis tiene que ver con la búsqueda de una experiencia fundamental que se reconstruye teleológicamente a partir de los inicios de nuestro pensamiento en Grecia. Husserl afirma al respecto:

La "crisis de la existencia europea", tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de *la teleología de la historia europea* que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de "Europa" en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la "crisis" actual, debimos poner de relieve el *concepto de Europa* como la *teleología histórica de fines de razón infinitos*; debimos mostrar cómo nació el "mundo" europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La "crisis" entonces pudo esclarecerse como el *fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero como ya se ha dicho, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su "enajenamiento", en su absorción dentro del "naturalismo" y el "objetivismo"<sup>392</sup>.

<sup>390</sup> "c'est-à-dire le grand refus des effets pervers de la rationalité" (*ibid.*).

<sup>391</sup> "le nihilisme, c'est la perte de valeurs, la 'dévaluation' des valeurs supérieures, c'est-à-dire, pour l'essentiel, des valeurs liées au christianisme, interprété lui-même comme un platonisme pour le peuple" (*ibid.*).

<sup>392</sup> Husserl, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en: *Invitación a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 75-128.

Así también, Heidegger nos dice que hemos de remitirnos al concepto griego de *techné*, el cual implicaba un desocultar originario frente al cual la ciencia moderna se transformó en desocultamiento tecnócrata. La salida, cree Heidegger, es el “reconducir hacia la esencia para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar”<sup>393</sup>

Dicho reconducir en el contexto de la crisis engendrada por la modernidad requiere, según Ricœur, que intentemos comprenderla. Comprender a la modernidad es, así, “vislumbrarla como el fin de una época a la cual una parte de nosotros no pertenece más”<sup>394</sup>. Esto repercute en la filosofía moderna que justamente es la búsqueda de un fundamento de verdad en la subjetividad, y que denuncia Nietzsche con la idea de la voluntad de poder: en ambos casos, la búsqueda de verdad o su negación es olvido del ser. Es así que la modernidad, causante de la crisis es “finalmente la víctima de la crisis por descomposición interna”<sup>395</sup>, o dicho en otras palabras, la modernidad es causante de la posmodernidad: pérdida de relatos absolutos tales como valores, fundamento, racionalidad, sujeto.

Ahora bien, el ejecutor de esta reconstrucción teleológica hacia una experiencia originaria es, para Ricœur, aquello que hemos llamado “hombre capaz” y que constituye el fundamento de la antropología filosófica comprendida en sentido ricœuriano: la cual resguarda el carácter trascendental del hombre. Así pues, podemos afirmar que tanto para Husserl como para Heidegger y Ricœur la filosofía debe, *mutatis mutandis*, preocuparse por resguardar el carácter irreductible de la subjetividad. Dichos autores, en el horizonte fenomenológico apuntan, con términos distintos, y a partir de análisis diversos, a ese ámbito “trascendental” propio del ser humano, que hemos llamado como aquel ámbito al que le compete la fundamentación. Es a este ámbito al que apunta el método fenomenológico que hemos caracterizado aquí desde el horizonte de la filosofía de Ricœur.

Así mismo, si la filosofía se constituye en la mirada reflexiva a su historia, y el énfasis en la subjetividad como fundamento *sub specie aeterni* es una negación de toda

---

<sup>393</sup> Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en: *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, p. 139.

<sup>394</sup> “l'apercevoir comme la fin d'une époque à laquelle une part de nous-mêmes n'appartient déjà plus” (*ibid.*, p. 17).

<sup>395</sup> “finalement la victime de la crise par décomposition inteme” (*ibid.*).

tradición e historia, la crisis de la filosofía es una crisis de la historicidad de la filosofía. La crisis es, en este sentido, una pérdida de la memoria. Lo que pierde con ello es, así también, la posibilidad de hablar de objetividades propiamente filosóficas, y termina tomando las objetividades de las otras ciencias subordinándose a ellas. Remitirnos a un pensar originario, reconducir el camino del pensar es, frente a la crisis, la apuesta que llamamos aquí fenomenológica. Ricœur afirma: "No estoy de acuerdo con muchos jóvenes filósofos para quienes la filosofía está muerta. Creo, al contrario, que el nihilismo nos permite hacer una constatación lúcida de la pobreza, del desamparo en el cual vive esta sociedad que ha agotado sus fines, que ha agotado sus ideales"<sup>396</sup>. Lo que nos otorga Nietzsche al respecto, con su idea de voluntad de poder o de superhombre, es la posibilidad de pensar el nihilismo en relación a su superación. Al contrario de la filosofía posmoderna que se mantiene en el nihilismo, para Ricœur, que piensa a la crisis como una pérdida de la memoria, "el único recurso es franquear el intervalo de la distancia para reactivar las herencias del pasado"<sup>397</sup>.

El camino del pensar, el método del filosofar, al cual hemos denominado aquí, con Ricœur pero más allá de él, como fenomenológico, es así un intento por recobrar aquello que ha caído en descredito debido al desamparo del nihilismo. Desde Ricœur, es necesario un trabajo de memoria que haga posible la esperanza que propicia el continuar en el andar: "no se puede tener esperanza si no se tiene memoria, no tanto repetitiva, sino creadora. Es uno de los objetivos de la filosofía"<sup>398</sup>. Finalmente, a la fenomenología hermenéutica que hemos caracterizado a partir de su ejecución en tanto labor de fundamentación como resguardo del carácter trascendental de la modernidad, la caracterizamos aquí como filosofía primera para tiempos de crisis en el sentido en que es ella el pensar mismo de cara al fundamento en una época que los ha perdido: un pensar según la esperanza.

---

<sup>396</sup> "Je ne suis pas d'accord avec beaucoup de jeunes philosophes pour qui la philosophie est morte. Je crois au contraire que le nihilisme nous permet de faire un constat lucide de la pauvreté, de la détresse dans laquelle vit cette société qui a épuisé ses buts, qui a épuisé ses idéaux" (Ricœur, P., entrevista "Sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie", en: La philosophie d'aujourd'hui, Lausanne-Barcelone: Grammont-Salvat Editores, 1976, p. 7).

<sup>397</sup> "la seule ressource c'est de franchir l'intervalle de la distance pour réactiver les héritages du passé" (*ibid.*).

<sup>398</sup> "on ne peut pas avoir d'espérance si l'on n'a pas de mémoire. Mais il faut nous refaire une mémoire, non plus répétitive mais créatrice. C'est l'un des buts de la philosophie" (*ibid.*).

## CONCLUSIONES

Nos encontramos en una época en crisis. Nos mostramos reticentes a hablar de fundamentos, de fundamentación, de filosofía primera, de experiencia trascendental. Esta tesis ha intentado retomar tales sentidos a partir de la reflexión de la fenomenología en el pensamiento de Paul Ricœur. Si bien estos temas no han sido formulados de forma explícita por este filósofo, hemos reconstruido su sentido y hecho hablar a su filosofía ahí donde permite la continuación del proyecto fenomenológico. La relevancia de una tal reflexión ha sido que nos permite repensar al método fenomenológico como filosofía primera para tiempos de crisis. Ello ha sido posible debido a que mostramos que la fenomenología para Ricœur es un método, pero cuando tal método constituye el camino del pensar cuya operación de fundamentación reside en la experiencia de un sí mismo, es a su vez antropología filosófica o antropología fundamental. Husserl y Heidegger han sido los dialogantes en su propuesta, y ellos adquieren también en este trabajo de investigación un lugar no secundario.

Con ese fin, en el primer capítulo, expusimos el sentido de la fenomenología para Ricœur a partir de tres conceptos principales: el de fundamento, método y fenomenología, basándonos en la interpretación de Ricœur de la obra husserliana que tuvo lugar en el periodo eidético-existencial del pensamiento ricœuriano. La fenomenología fue comprendida como un movimiento a la vez que un método, cuyo eje es la fenomenología husserliana. Nuestra argumentación se basó en la distinción entre la interpretación idealista del método y la ejecución del método. A partir de dicha distinción, mostramos que las críticas que Ricœur dirige a la fenomenología se dirigen a su interpretación idealista, la cual es una de las posibilidades de interpretación que se reconstruye a partir de aquello que del método fenomenológico ha dicho tanto Husserl como sus intérpretes. Ahora bien, lo que corresponde a la ejecución del método para Ricœur, lo expusimos en el segundo párrafo, la cual se encontraría en la interpretación que elabora Ricœur de la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*, de *Ideas* II, de Husserl, y en su propuesta filosófica que tiene lugar en el primer tomo de la *Filosofía de la voluntad*. Con ello, se mostró que la alteridad y la voluntad constituyen los fundamentos del método ejecutado para Ricœur, en tanto exige que se exceda la interpretación filosófica que se pueda dar de él mismo. Por último, a partir de la lectura

de la *Crisis* que evidencia las paradojas que encuentra Ricœur en la propuesta fenomenológica husserliana, mostramos que su concepción de método fenomenológico involucra el inacabamiento del ejercicio de mostrar el lugar de la experiencia de la subjetividad, la cual es siempre histórica y encarnada.

Por otro lado, según Husserl, el método fenomenológico era un método de fundamentación. En el segundo capítulo, mostramos que el método fenomenológico hermenéutico puede ser comprendido como un método de fundamentación de explicitación de las evidencias. Con ello, establecimos la unidad del pensamiento de Ricœur, puesto que, de una parte, el dispositivo del descentramiento que tenía lugar en el periodo hermenéutico-existencial se mantiene pero a partir de su dimensión lingüística; y, de otra parte, el protagonista del método continúa siendo la experiencia irreductible de la subjetividad. Así mismo, mostramos que se sigue manteniendo el sentido de fundamentación fenomenológica que tenía lugar en Husserl, a pesar de que esto no le haya sido evidente al propio Ricœur. Argumentamos a favor de esto último exponiendo el sentido de la fundamentación fenomenológica husserliana desde una lectura más actualizada tomando como referencia textos desconocidos para Ricœur y que, centrándose en las dimensiones pasivas y activas de la conciencia, así como en las dimensiones estática y genética del método, nos llevan a interpretar al método husserliano como una *Rückfrage*. La interpretación de la fenomenología en la filosofía de Ricœur mismo es entendida de este modo, por más de que no la haya nombrado explícitamente, “fundamentación”, puesto que remite los sentidos constituidos de la subjetividad a la actividad constituyente de esta última. La fenomenología hermenéutica es, en ese sentido, método de fundamentación, pero ¿puede ser considerada también filosofía primera?

En el tercer capítulo respondimos afirmativamente a dicha pregunta, pero pasando por el reto que significó, para la fenomenología, la crítica heideggeriana. Heidegger inicia su propuesta filosófica dentro del movimiento fenomenológico. No obstante, luego del giro que tuvo lugar en su pensamiento, se aleja de este afirmando que antes su lenguaje se encontraba aún dentro de la metafísica moderna. Ricœur, lector de Husserl y de Heidegger, cree que el pensamiento en nuestra época debe seguir pensando el modo de hacer fenomenología pero respondiendo a esta crítica heideggeriana. El modo de hacer filosofía que resulta de la fenomenología luego de dicha crítica es el de pensarla como

antropología filosófica en un sentido no tradicional. Aunque por más que sea en un nuevo sentido, esta última denominación es aquí sumamente problemática para la fenomenología puesto que la fundación de la filosofía en el hombre a secas fue criticada tanto por Husserl, en "Antropología y fenomenología", como por Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. No obstante, argumentamos a favor de una reinterpretación del sentido de "ser humano", que Ricœur llama "hombre capaz", lo cual saca a la luz una dimensión de lo humano, la voluntad, que trasciende la "antropología filosófica" tradicional y sus categorías entitativas. De este modo, se alinea con el espíritu de Husserl y Heidegger. Así pues, salió a la luz una misma intención fenomenológica que atraviesa las propuestas de Husserl, Heidegger y Ricœur: la consideración del camino siempre inacabado del pensar, de carácter irresoluble e indeterminable.

Frente a la crisis de fundamentos que atraviesa la historia del pensamiento, creemos que es necesario retomar nuevamente aquellos fundamentos que yacen en nuestra experiencia en primera persona, la cual, según Ricœur, debe seguir siendo el fundamento de todo filosofar. Así pues, el riesgo de un estancamiento en el camino del pensar es enfrentado por la fenomenología que hemos interpretado a partir de la propuesta de Ricœur, la cual se muestra como la continuación del camino siempre abierto del pensar, asegurado no por la imposición de una meta pre-dada, puesto que esto constituiría un idealismo del método, sino, más bien, por el lugar fundamental en que ha de situarse de modo constante la actividad constituyente u operatividad de la conciencia, cuyo impulso reside en la voluntad. Con esos términos, el sujeto del filosofar puede denominarse "un hombre capaz". Terminamos, pues, esta reflexión, haciendo hablar, en este horizonte, los versos de Rilke que dieron inicio a esta investigación y que explicitan, con otro modo del decir, la misma continuación del camino del pensar, cuando este es dirigido por la esperanza del fundamento:

Chemins qui ne mènent nulle part  
entre deux prés,  
que l'on dirait avec art  
de leur but détournés,

chemins qui souvent n'ont  
devant eux rien d'autre en face  
que le pur espace  
et la saison.

R. M. Rilke<sup>399</sup>



---

<sup>399</sup> “Caminos que a ninguna parte / llevan entre dos prados, / que se dirían con arte / de su meta desviados, / caminos que en más de una ocasión / ante sí tienen solamente / el puro espacio enfrente / y la estación” (en: Rilke, Rainer Maria, *Poemas franceses, op. cit.*, p. 117).

## BIBLIOGRAFIA

*Bibliografía principal*

RICŒUR, Paul

- 1940 “L’attention. Etude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en: Bulletin du Cercle philosophique de l’Ouest 4.
- 1950 *Idées directrices pour une phénoménologie*, E. Husserl, traduction et présentation, París: Gallimard.
- 1950 *Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l’involontaire*, París: Aubier.
- 1951 “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en: Bulletin de la Société française de Philosophie, n°1-2 janvier-mars, 3-29. Disponible en: [www.fondsriceur.fr](http://www.fondsriceur.fr)
- 1960 *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L’homme faillible*, París: Aubier.
- 1964 *Histoire et vérité*, París: Seuil.
- 1966 *De l’interprétation, essai sur Freud*, París: Seuil.
- 1966 “Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur le langage”. Inédito disponible en: [www.fondsriceur.fr](http://www.fondsriceur.fr)
- 1969 *Le conflit des interprétations*, París: Seuil.
- 1986 *À l’école de la phénoménologie*, París: Vrin.
- 1986 *Du texte à l’action*, París: Seuil.

*Bibliografía secundaria*

(otros textos de Ricœur)

RICŒUR, Paul

- 1975 *La métaphore vive*, París: Seuil.
- 1983 *Temps et Récit t.1 L’intrigue et le récit historique*, París: Seuil.
- 1985 *Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction*, París: Seuil.
- 1985 *Temps et Récit t.3 Le temps raconté*, París: Seuil.
- 1986 *À l’école de la phénoménologie*, París: Vrin.
- 1986 *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides.
- 1990 *Soi-même comme un autre*, París: Seuil.
- 1990 *Amour et justice*, Tübingen : Mohr.
- 1991 *Lectures 1, Autour du politique*, París: Seuil.
- 1992 *Lectures 2, La contrée des philosophes*, París: Seuil.
- 1994 *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, París: Seuil.
- 1995 *Réflexion faite*, París: Esprit.
- 1995 *La critique et la conviction* (entretiens), París: Calmann-Levy.

- 1995 *Le juste*, París: Esprit.
- 1996 “Connaissance de soi et éthique de l’action. Rencontre avec Paul Ricœur”, en: *Sciences humaines*, 62.
- 1997 *Idéologie et utopie*, París: Seuil-poche.
- 1997 *Autrement, lecture d’Autrement qu’être d’Emmanuel Lévinas*, París: PUF.
- 1998 “J’attends la renaissance”, entrevista realizada a Paul Ricœur por Roman, J., y E. Tassin., en: *À quoi pensent les philosophes*, París: Autrement, 102 (1998), pp. 8-9.
- 2000 *Mémoire, Histoire, Oubli*, París: Seuil.
- 2001 *Le juste 2*, París: Esprit.
- 2004 *Parcours de la reconnaissance*, París: Seuil.
- 2007 *Vivant jusqu’à la mort* suivi de *Fragments* (oeuvres posthumes), París: Seuil.

(textos de intérpretes)

- ALMARIC, Jean-Luc,  
2011 "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance", en: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 2.
- BASTIEN, Stéphane,  
2006 "L’existence humaine comme oeuvre ouverte : sur l’anthropologie philosophique de Paul Ricœur", en: *Horizons philosophiques*, 16, 2.
- BRENTANO, Franz,  
2007 *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, traducción de Manuel Abella, Madrid: Encuentro.
- CORONA, Néstor,  
1990 “El concepto de hermenéutica en P. Ricœur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo. Estudio preliminar” en: Ricœur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, traducción de Néstor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, Buenos Aires: Almagesto, pp. 9-50.
- DEPRAZ, Natalie  
2013 "D’une science descriptive de l’expérience en première personne : pour une phénoménologie expérientielle", en: *Studia Phaenomenologica*, 13, pp. 387-402.
- DASTUR, Françoise,  
1991 “De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique”, en: Greisch, J. y R. Kearney (eds.), *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, París: Cerf.
- FOESSEL, Michäel y Olivier MONGIN

2005 Paul Ricœur, Association pour la diffusion de la pensée française, Ministère des Affaires étrangères, Paris.

FUMMIAKI, Iwata,

1994 "Paul Ricœur et la philosophie réflexive", en: *Études phénoménologiques*, 20.

GRONDIN, Jean,

2003 *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, París: Presses Universitaires de France.

2013 "Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme un variante de la phénoménologie?", en: *Studia Phaenomenologica*, 13, pp. 97-116

GOETZ, Rose,

2011 "Paul Ricœur: une anthropologie philosophique", publicado como introducción en: *Le Portique*, 26, Edición en línea. Publicado el 11 de febrero del 2011; consultado el 8 de octubre del 2012:  
<http://leportique.revues.org/index2503.html>

HEIDEGGER, Martin

1997 "La pregunta por la técnica", en: *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Universitaria.

2000 "Mi camino en la fenomenología", en: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos.

2000 "De la esencia de la verdad", en: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.

1997 *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

2006 *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund,

1947 *Méditations cartésiennes*, traducción de Emmanuel Lévinas, París: Vrin.

1950 *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, París: Gallimard.

- 1950 “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, traducción de Paul Ricœur, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55/nº3, pp. 225-258.
- 1950 “La philosophie comme prise de conscience de l’humanité”, traducción de Paul Ricœur, *Deucalion 3. Vérité et liberté (Etre et penser. Cahiers de philosophie)*, nº30, pp. 109-127.
- 1962 *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, México D. F.: UNAM.
- 1976 *Investigaciones Lógicas*, Traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente.
- 1976 *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducción de Gérard Granel, Paris: Gallimard.
- 1986 *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos.
- 1992 “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en: *Invitación a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 75-128.
- 1993 “Phénoménologie et anthropologie”, traducción de Didier Frank, en: *Notes sur Heidegger*, París: Minuit.
- 2002 *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos.
- 2008 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo.
- 2013 *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de Antonio Ziri6n, México D.F.: UNAM / FCE.

IRIBARNE, Julia,

- 2007 *De la 6tica a la metaf6sica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogot6: San Pablo.

JERVOLINO, Domenico,

- 2005 “Para una lectura unitaria de la obra de Paul Ricœur”, en: *Hermen6utica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Actas VII Encuentros internacionales de filosof6a en el Camino de Santiago (Santiago de Compostela, Pontevedra, A. Coru6a, 20-22 de noviembre de 2003), Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

- 2003 *Introduzione a Ricœur*. Brescia: Morcelliana.
- LEONHART, Ruth R., y Elsieo J. Corá (eds.)  
2011 *O legado de Ricœur*, Guarapuava: Unicentro.
- LEYTE, Arturo,  
2005 *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial.
- MENA MALET, Patricio (comp.),  
2006 *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- MICHEL, Johann,  
2005 "Herméneutique et déconstruction. Le différend éthico-politique entre Paul Ricœur et Jacques Derrida", *Etudes phénoménologiques*, 41-42.
- 2006 *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, París: Cerf.
- REEDER, Henry,  
2011 "La fenomenología hermenéutica de Husserl", en: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 5, pp. 53-72.
- RICHARDSON, William, s. j.,  
2003 *Through Phenomenology to Thought*, New York: Fordham University Press, 2003.
- RIZO PATRON, Rosemary,  
1996 *First philosophy and ultimate foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations* / Tesis para obtener el grado académico de doctor en filosofía, bajo la dirección del Jacques Taminiaux, Louvain: Université Catholique de Louvain.
- 2012 *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima, Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Siglo del Hombre.  
*La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica* (en prensa).
- SALINAS LEAL, Héctor,  
2005 "Paul Ricœur, lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La Crisis*", en: Círculo Latinoamericano de fenomenología, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II., Lima / Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú / San Pablo.
- SAN MARTIN, Javier,  
1987 *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos.

- 1991 "Phénoménologie et Anthropologie", en: *Etudes Phénoménologiques*, 7.
- 2010 "La antropología filosófica en la actualidad", en: *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 50.
- SCOTT-BAUMANN, Alison,  
2009 *Ricœur and the Hermeneutics of suspicion*, Ney York: Continuum.
- SILVA, Eduardo  
2002 "Paul Ricœur y la fenomenología", en: López, M. J., y J. Santos Herceg (compiladores), *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado.
- SPIEGELBERG, Herbert,  
1994 *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: Nijhoff.
- STEVENS, Bernard,  
1990 "L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl", en: *Études phénoménologiques*, 11.
- TIAHA, David-Le-Duc  
2011 "Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l'autre et le corps propre", en: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 2 (2), pp.146-170.
- 2013 "La réserve de sens de la Lebenswelt. Enjeu de l'entrecroisement de la phénoménologie et de l'herméneutique", *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA*, 13, pp. 157–183.
- VALLÉ, Marc-Antoine  
2013 "Les sources phénoménologiques de la conception ricœurienne du langage", en: *STUDIA PHÆNOMENOLOGICA*, 13, pp. 143–156.
- Vásquez Lobeiras, María Jesús  
2013 "Racionalidad, libertad y finalidad: elementos para una antropología filosófica en Kant y Husserl", en: Vásquez Lobeiras, María Jesús y Rosemary Rizo Patrón (eds.), *La razón y sus fines : elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- WALDENFELS, Bernhard,  
1997 *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*, Traducción de Wolfgang Wegscheider, Barcelona: Paidós.