

P. RICOEUR: EXPLICITACIÓN DE LA INTERDEPENDENCIA ENTRE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA*

M^a Carmen López Sáenz
UNED, Madrid

Resumen/*Abstract*

Este trabajo analiza las aportaciones de P. Ricoeur a la fenomenología de la acción centrándose principalmente en dos de sus obras de 1950: su versión de la traducción de *Ideas I* y el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad*, en el que la comprensión crítica de la fenomenología se aplica más allá de los actos de conciencia, a las acciones y a las obras resultantes, haciendo uso de la descripción eidética, pero ejerciendo ya cierta hermenéutica de la voluntad que comienza a poner en práctica la dialéctica con lo involuntario, al mismo tiempo que se sirve de metodologías explicativas.

Una década más tarde, se adentrará plenamente en la hermenéutica de los símbolos, la injertará en la filosofía e incluso en la interpretación de lo inconsciente. En 1975 describe la circularidad de la presuposición fenomenológica de la hermenéutica y el presupuesto hermenéutico de la fenomenología. En los 90, se sirve de ambas para explicitar el sí mismo. Mostraremos que la posibilidad de su fenomenología hermenéutica consiste en desarrollar la interdependencia entre ambas corrientes.

Palabras clave: Fenomenología hermenéutica, Husserl, Ricoeur, Descripción eidética, Existencia encarnada.

* Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación FFI2012-32575.

P. Ricoeur: explanation of interdependence between Phenomenology and Hermeneutics*

This paper analyzes P. Ricoeur's contributions to the phenomenology of action, focusing mainly on two works from 1950: his version of the translation of *Ideas I*, and the first volume of his *Philosophy of the Will*, in which he applies a critical understanding of phenomenology beyond the acts of consciousness to actions and the resulting works, not only incorporating eidetic description, but also exercising a certain hermeneutics of will that begins to put into practice a dialectics with the involuntary while simultaneously turning to explanatory methodologies.

A decade later, Ricoeur would delve more fully into the hermeneutics of symbols, which he inserted into philosophy, and even into the interpretation of the unconscious. In 1975, he described the circularity of the phenomenological presupposition of hermeneutics as well as the hermeneutical presupposition of phenomenology. Later still, in the 1990s, he would make use of both of these elements to elucidate the one-self. In this article, we show that the possibility of his hermeneutical phenomenology consists in developing the interdependence between these two currents.

Keywords: hermeneutic phenomenology, Husserl, Ricoeur, eidetic description, incarnate existence.

* This study was carried out as part of Research Project FFI2012-32575.

M^a Carmen López Sáenz

Licenciada en Filosofía, licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y doctora en Filosofía por la UAB. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la UNED, Madrid (España), acreditada a Catedrática de Universidad. Presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología. Autora de numerosos estudios sobre sus temas de investigación (Teoría crítica, fenomenología de la existencia, fenomenología y feminismo, hermenéutica filosófica, sociofenomenología e intersubjetividad, interculturalidad) en revistas especializadas y libros colectivos. Sus libros más recientes: *Racionalismo y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Biblioteca Nueva, 2012, autora de *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson, 2012, *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano*, EAE, 2013.

Introducción

Como Ricoeur mismo señala, su pensamiento es reconciliador (Ricoeur, 1991: 10), forzosamente fragmentario en una época en la que no tiene sentido aspirar al sistema o a la síntesis acabada. Debido a ello, a lo largo de su obra, entrará en relación con múltiples temas, filosofías, ciencias y discursos, pero nunca abandonará la fenomenología.

En su introducción a la versión francesa de *Ideas* la interpretará como “una filosofía del ver” (Ricoeur, 1950a: xvii-xviii), de la intuición originariamente donadora reconducida al sujeto trascendental. Justifica el idealismo trascendental que late en esta obra como un intento de fundar esa intuición (*Ibid.*: xxvi-xxvii). Para ello, el “método” fenomenológico se convierte en una hermenéutica del ego que toma el fenómeno del mundo como hilo conductor (*Ibid.*: xxix-xxx). La reducción, por su parte, “es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. Por él, pierdo aparentemente el mundo que gano verdaderamente” (*Ibid.*: xx). No obstante, subyace cierta crítica al giro idealista de la fenomenología que se irá acentuando en sus obras posteriores, sin renunciar, por ello, a elementos claves del idealismo trascendental husserliano como, por ejemplo, a la correlación noético-noemática o a la vivencia reflexiva.

Descripción eidética de lo voluntario y lo involuntario.

Fenomenología de la actividad y la pasividad

En 1950, Ricoeur publica, asimismo, el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad*, que pretende ser una psicología descriptiva de las vivencias, en la línea de la fenomenología eidética, pero asumiendo un nivel opaco que

escapa a la claridad de la conciencia, y sin reducción al *ego* trascendental constituyente. Su autor no abandona, sin embargo, el trascendentalismo, sino que lo interpreta como vida cognoscente actual o posible, como donación del sentido y del ser, capaz de mediar entre la hermenéutica y la epistemología. La existencia voluntaria que descubre los aspectos prácticos del mundo puede denominarse trascendental, pero no en el sentido de creación, dado que la voluntad es querer y “querer no es crear” (Ricoeur, 1950b: 456). Desde su óptica, la verdadera trascendencia, más que una idea límite, es una verdadera conmoción de la subjetividad. Así es como entiende precisamente la reducción que lleva a ella como una operación “existencial” que debe practicar cada individuo para que su existencia perdida entre las cosas sea reconducida al sí mismo.

El objetivo del volumen que abre esta trilogía es profundizar en la esencia —en el sentido husserliano de “estructura” de las vivencias— de lo voluntario unido a lo involuntario. Para ello, sigue el método fenomenológico descriptivo de las estructuras intencionales del *cogito*. Hace referencia a su propia obra como un *cogito blessé* o *cogito* herido (Ricoeur, 1991: 11) por su autocrítica que le hace estallar fuera de sí y aceptar su encarnación como paso de la objetividad a la existencia (Ricoeur, 1950b: 18).

El primer momento de esta obra es el análisis del *cogito* denominado “objetivo”, que no es el de las ciencias empíricas, sino el de la fenomenología eidética, que pone ante el pensamiento esencias como “percibir”, “imaginar”, “querer”. Entre ellas, hay esencias relacionales o “significados que llevan a las uniones mismas de las funciones: tales como motivación, cumplimiento de una intención vacía por otra plena, realización, fundación de un acto complejo sobre otro de primer grado” (*Ibid.*: 19). Ricoeur valora que Husserl las haya comprendido como relaciones descriptivas de lo dado, no como entidades separadas.

Como él, la fenomenología ricoeuriana no separa el *cogito* del cuerpo vivido y critica el naturalismo tanto como el psicologismo. Describe la experiencia eidética de ambos fenómenos, compaginándola con la ex-

plicación (fundamentalmente psicológica, psicoanalítica y neurológica). Así comprende la intra-subjetividad¹ del cuerpo vivido o *Leib*, y elabora una fenomenología de la acción que, como él mismo ha declarado, tuvo la “intención de ser la contrapartida, en el orden práctico, de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty” (Ricoeur, 1991: 24), alejada del idealismo y del fundacionalismo de Husserl.

Desde la perspectiva ricoeuriana, el acto es anterior a la conciencia, como el “yo puedo” husserliano es previo al “yo pienso”. La percepción, privilegiada por la fenomenología, aún es heredera de este último. Es evidente que Ricoeur no había profundizado en los manuscritos husserlianos de *Ideas II* que explicitan la percepción en relación con el movimiento y las cinestesis. Le sigue rastreando la experiencia hasta llegar a la subjetividad pero, a diferencia de él, penetra en la experiencia como querer y como praxis. Descubre el “yo quiero” en el “yo pienso” sin absolutizar la visión voluntaria, relacionándola siempre con lo involuntario. Su “preocupación dominante es integrar los antagonismos legítimos y hacerlos trabajar en su propia superación” (Ricoeur, 1991: 24). Así, sus descripciones evidencian la realidad recíproca de lo voluntario, el querer originario cuyo sujeto es el *cogito*, y lo involuntario. La reflexión debe contar con ambos. El primer rasgo de su dialéctica es la reciprocidad, principalmente la inteligibilidad de lo involuntario en virtud de lo voluntario. De ahí que sea posible una fenomenología de éste, pero no de lo involuntario puro, porque no se manifiesta directamente a la conciencia. Únicamente se puede tener de él una comprensión fronteriza, en la medida en que afecta a la voluntad; ésta aprehende lo involuntario afectando al ser humano y, por tanto, el querer es tan constituyente como el pensar; es incluso más originario, ya que resulta imposible pensar la ausencia y hasta la génesis del querer sin suspender el ser-hombre. La clarificación de éste exige ser descrita fenomenológicamente como correlación entre lo intencionado y el acto de intencionar, lo querido (*voulu*) y el querer (*vouloir*). Aquel es el proyecto; contiene el sentido de la acción que debo realizar según mi poder de decisión. La acción, por su parte, inscribe el proyecto como algo real;

la decisión y la ejecución del mismo deben reconocer la existencia de lo involuntario. La descripción de sus elementos, no obstante, se guía por los diversos aspectos del querer, por ejemplo, por las necesidades, las cuales proporcionan motivos para la decisión; asimismo, los movimientos son preformados por el obrar. Las emociones y hábitos se analizan en relación con la moción voluntaria. Finalmente, el carácter, el inconsciente, la vida y sus estructuras se describen en relación con el consentimiento y como sus condiciones inevitables.

Decidir es la forma de la voluntad que se apoya en motivos y estos son, como en Husserl, razones para actuar, no causas que produzcan efectos mecánicamente; analizándolos, es posible comprender las causas, pero no la esencia del motivo que, siguiendo a Ricoeur, es un sentido íntimamente ligado a esa acción del sí mismo sobre sí, que es la decisión. Como en Husserl, las relaciones causales no explican el mundo humano, el cual sólo es comprendido adoptando la actitud personalista, y en el seno del *cogito*; en él se da una relación original y libre entre el motivo y la decisión. De ahí que Ricoeur critique las psicologías de la síntesis, que participan del prejuicio naturalista que presupone que la decisión es un todo y el motivo una parte del mismo. Se encara también con la tradición intelectualista que pretende salvar la originalidad de la voluntad oponiendo los motivos a los móviles: éstos serían afectivos y pasionales, mientras que aquéllos actuarían como las premisas de un razonamiento práctico conducente a la decisión. Acusa el cientificismo de los razonamientos (Ricoeur, 1950b: 67) que igualan la inteligibilidad del móvil con la causa. En cambio, él considera que lo afectivo y lo involuntario constituyen, en gran medida, nuestros motivos y que la relación de éstos con la decisión es mucho más rica que la deducción de unas consecuencias de unas premisas.

Así pues, los motivos no sólo mueven racionalmente, se suman al mover o al acto de la voluntad que dinamiza las potencialidades, y al consentir a ese acto de la voluntad que asiente a la necesidad. Los tres son puntos de vista diferentes sobre la voluntad: la legitimidad, la eficacia y la paciencia, respectivamente. Esta última perspectiva puede ser la más con-

trovertida y, por ello, es preciso aclarar su significado. “Consentir” exige la paciencia de la voluntad para comprender la alteridad en el *cogito* y abrir a la reflexión de sí, ya que, en palabras de Ricoeur, “consentir” “es asumir, hacer suyo; un movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse con su necesidad y convertirla en sí-mismo” (*Ibid.*: 325). No todo en la existencia es libertad asumida, vida activa y vigilante, en suma; incluso la conciencia es “acto de exilio” de la necesidad que rige en la vida. Ésta no está por debajo de la conciencia sino que, en la medida en que somos vivientes, somos responsables de ella. He aquí la versión ricoeuriana de la correlación intencional bidireccional: “lo que dirijo me hace existir” (*Ibid.*: 385); la vida mentada es la que pasivamente me determina, no un automóvil que yo pueda conducir como me plazca. Por tanto, hay interacción entre la existencia que controlo y elijo y la que me determina.

La filosofía ricoeuriana de lo voluntario y lo involuntario concilia la libertad con la naturaleza, pero no como astucia de ésta sino como restauración en un grado superior de la conciencia y la libertad, de la armonía primigenia de la conciencia espontánea con su cuerpo y de la voluntad. Esa armonía está en la base de toda reflexión, que es una vuelta constante a sí mismo. Esta interpretación es la meta de su hermenéutica, que tiene muy presente a la fenomenología, en tanto, filosofía re-flexiva.² Como en ella, el cuerpo se hace dócil por sus hábitos que dan poder al querer. Además, existen unas hábitos³ intelectuales que constituyen un cuerpo para mis pensamientos, eso que Husserl denominaba “sedimentación” del saber, que puede ser reactivada. Esas destrezas habitualizadas forman parte de la vida del *cogito*,⁴ aunque éste no sea consciente de ello. Conforman, como decíamos, un saber-hacer que es un poder-reflexivo del cuerpo en acción, “una reflexión sobre el *órgano* del querer favorecida por el aprendizaje, por el ejercicio gratuito del cuerpo, por la conciencia de la resistencia a la ejecución fácil o por la toma de conciencia de mis capacidades” (Ricoeur, 1950b: 201). Esta reflexión no es neutra, sino que supone una modificación del actuar, generalmente irreflexivo, que pasa por el cuerpo. La acción del querer transita por él en virtud del carácter práctico —no representativo—

de las intenciones motoras; mediante ellas, figurándolas por medio del deseo y la habitud, el esfuerzo, que es inherente a todo *cogito* como lucha contra una resistencia, moviliza.

Si las intenciones motoras son el poder de querer, la transición de la idea al movimiento es la conciencia de mover. Ahora bien, el “medio indispensable de pasividad en el que se encarna la intención activa del movimiento”⁵ es la cinestesia. Por debajo de ella, actúa el nivel más nimio del saber-hacer: el reflejo, una figura de lo involuntario que recoge todas las relaciones desencadenadas entre percepción y movimiento, que no fueron queridas ni aprehendidas. Incluso este nivel inferior forma parte del saber experiencial cuyos poderes provienen del *cogito*, no de un cerebro causalmente orientado ni de una voluntad reducida a objeto. Ricoeur no excluye el diálogo con las ciencias, pero considera que ningún método explicativo puede dar razón del ser humano como un todo y de la vida que cada yo encuentra como parte de sí.

Ni las acciones ni las formas de la voluntad se comprenden, pues, mecánicamente. Se distinguen por su objeto y por sus modos de dirigirse a él, aunque su relación con lo involuntario puede cambiar su orientación. El querer conlleva una decisión, la *noesis* cuyo correlato noemático es el proyecto; para describirla, Ricoeur recurre a su objeto, ya que al sujeto que decide sólo se llega por reflexión y ésta debe ser mediada. La primera condición de la decisión es la conducta corporal como posibilidad –potencia de actuar– que soy, dialécticamente unida al proyecto despertado en el cuerpo (*Ibid.*: 62). El comportamiento corporal, como en Merleau-Ponty, es fundamental para proyectar. Éste, en Ricoeur, es compromiso, impulsado por la voluntad, y realización del “yo puedo” en el mundo. La acción se da como materia de un cambio en el mundo a través de un cambio en el cuerpo: “El actuar está tendido así entre el ‘yo’ como querer y el mundo como campo de acción” (*Ibid.*: 197). El proyecto instituye en el yo una potencia que no es explícitamente reflexiva, un poder de ejecución característico de un yo que no es dado, sino que depende de lo que haga. La potencia ya no es, por consiguiente, lo que precede al acto, sino lo que

la vincula a él, de modo que afirmar el poder-ser propio es poder-hacer: “mi posibilidad es primeramente mi potencia ejercida” (*Ibid.*: 62). Por su parte, aquello a lo que se dirige la voluntad es el proyecto que contiene el sentido de la acción. Para que ésta lo haga real, es necesaria la moción voluntaria cuyo detonante es el querer, el cual no es un acto objetivante: no se reduce a poner un proyecto vacío que deba ser llenado posteriormente por la acción; antes bien, radica “en consentir a la necesidad, que no puede ni proyectar ni mover” (*Ibid.*: 11).

El proyecto responde, finalmente, a una intención. Dado que ésta forma parte de los actos, éstos son intencionales. A diferencia, sin embargo, de la intencionalidad husserliana, la ricoeuriana no es dirección del pensamiento hacia el objeto, sino relación de la intuición con la acción, de manera que el cumplimiento no lo da la intuición, sino la realización del proyecto al que se apunta. Lo que la distingue del cumplimiento de una intención por intuición es que la acción es obra mía, “es una operación corporal que reúne lo real con el pensamiento” (*Ibid.*: 192). La adecuación entre ambos no viene dada por el entendimiento, sino por el actuar, que —como el sufrir y el sentir— trasciende el pensar puro, la pura mención (*visée*). Es por ello que Ricoeur investiga las vivencias de la vida práctica más que las cognoscitivas. Se sitúa en un nivel pre-reflexivo, en el de una voluntad que da el salto al proyecto y que lo ejecuta con una intención práctica, que no es del orden de la representación; más bien se trata de una dimensión original del *cogito*, una conciencia de algo que se halla fuera, de una intención de sentido. Descubre que dicha intención se basa en eso que no es intencional, es decir, en los motivos, los impulsos, los hábitos.

No hay dualismo entre lo intencional y lo que no lo es, entre lo voluntario y lo involuntario; además, dentro del último, Ricoeur distingue el involuntario absoluto y el que es dócil al querer. El cuerpo y la vida forman parte de ambos; aquel es órgano de la moción voluntaria y está implicado en lo involuntario absoluto. Es el término mediador entre lo voluntario y lo involuntario, el centro de la unidad de todas nuestras vivencias, como Husserl había señalado.

Por un lado, esta fenomenología de la voluntad adopta el método husserliano del análisis intencional, la descripción de la correlación entre *noesis* y *noema*, porque le ayuda a comprender mejor eso que, al ser descrito, ya es, de alguna manera, aprehendido. Por otro lado, reinterpreta la relación noesis-noema superando su gnoseologismo e idealismo: el ser del yo, antes de ser conocimiento, es poder de existir. Sus actos son actos de ser y no puede dar cuenta de ellos con su sola actividad noética.

Interpreta la reducción fenomenológica como conversión del pensamiento objetivista al pensamiento que participa de la existencia. Gracias a él se comprende el cuerpo como “yo existente” (*Ibid.*: 19) y el acto del *cogito* como un diálogo con sus condiciones de enraizamiento, un acto que es participación. Considera que la reducción fue lo que permitió al padre de la fenomenología su detallada descripción del yo corporal y, con él, la primacía del yo puedo (voluntad) sobre el yo pienso. Sabe que ya en *Ideas I* el cuerpo era indispensable para la percepción y que ésta es imprescindible para una fenomenología de la acción, porque arraiga los problemas de expresión en los problemas de constitución, y éstos en la condición óptica del cuerpo propio, que rompe con la dicotomía sujeto-objeto. A pesar de sus críticas al reduccionismo que supone la *hyle* husserliana, parece estar de acuerdo en que la vivencia del cuerpo es una *hyle* que necesita una *morphe* o intencionalidad; debido a ello, el cuerpo es la fuente de motivación, una capa de valores vitales, el yo soy que desborda al yo pienso, pero que vive inmerso en la materia: “El cuerpo proporciona la materia a la idea formal de motivo” (*Ibid.*: 136). La idea formal es el objeto de reflexión de la conciencia despierta; en otras palabras, sólo reflexiona sobre la forma de sus pensamientos actuales; nunca penetra perfectamente en la materia afectiva que le ofrece posibilidades infinitas de cuestionarse a sí misma y de dar sentido. El inconsciente, en cambio, está imbricado con esa materia informe; él mismo es materia indefinida, carente del elemento animador *-beseelende*, diría Husserl— donador de sentido.

Ricoeur manifiesta ya, en esta obra temprana, la intención de prolongar la reflexión husserliana, presente en *Ideas I*, de disociar la *hyle* de la

Auffassung (aprehensión) correspondiente, para integrar el psicoanálisis: “Lo inconsciente en mí es la potencia espontánea de las tendencias no reconocidas; esta potencia es mi impotencia” (*Ibid.*: 422). Le reconoce una pasividad que es no-actividad, pero no llega a afrontarlo –como sí hará Merleau-Ponty– como pasividad activa, porque, para Ricoeur, la actividad es siempre voluntaria y libre. De hecho, se refiere a una dialéctica entre la libertad y el inconsciente, cuyo punto extremo es la locura, en la que quedan anegadas la razón y el esfuerzo (*Idem*).

Ricoeur se concentra en el ejercicio de la libertad, no en la capacidad abstracta de decidirse; por ello, a diferencia de los existencialistas que la vinculan con el vértigo y la angustia, “la libertad *ejercida* es sin angustia; es a condición de una alteración profunda” (*Ibid.*: 62). No es un acto puro, sino actividad y receptividad “se hace acogiendo lo que ella no hace” (*Ibid.*: 454): valores, poderes y naturaleza. En el fondo, sigue manteniendo el dualismo y la jerarquía que implica, asociando el cuerpo con la extensión y el alma con el pensamiento y el tiempo. De ahí su concepción del dolor como un sufrimiento que padecen los seres extensos (*Ibid.*: 424). ¿Qué decir, entonces, del dolor no localizado, pero crónico, o del dolor que provoca sufrimiento psíquico?

Una diferencia remarcable con respecto a Husserl es que el yo corporal ricoeuriano no se revela ante la conciencia, sino a través del lenguaje. De ahí que el filósofo francés se centre en el cuerpo en segunda persona, “en la relación comunicativa por la que el cuerpo del otro deviene cuerpo-texto en el que leo la decisión, el esfuerzo y el consentimiento” (*Ibid.*: 14). El cuerpo del otro integra y teje el intertexto que vamos haciendo en conjunto. La presentación del otro a través de ese cuerpo análogo al mío sólo sirve como guía para descifrar lo ajeno, aunque éste sea primeramente, como Husserl demostró, una revelación por *Einfühlung* de otro cuerpo vivido (*Leib*) y no un cuerpo-objeto (*Körper*). Desde la perspectiva ricoeuriana, lo que caracteriza al primero es su modo de darse como cuerpo-movido-por-un-querer.

Se adhiere a la crítica husserliana del objetivismo y la naturalización del espíritu para abrazar la unión del alma y del cuerpo en el existente,

en su idealización como “unión de libertad y vida” (*Ibid.*: 385). Sin embargo, la relación del querer con su cuerpo requiere una atención distinta de la intelectual, exige la participación activa del yo en su encarnación como un misterio vivo, adoptando el ritmo interior de un drama entre la existencia querida (voluntaria) y la sufrida (involuntaria). Dado que, para Ricoeur, la atención es un volverse hacia algo que no soy yo, una intencionalidad más amplia que la del actuar, la del conocer, requiere un esfuerzo distinto al del actuar: “este ligero esfuerzo de mirar se pierde en la presencia misma del objeto visto. Este tipo de esfuerzo en el que el conocer absorbe completamente la acción del sujeto es propiamente la atención” (*Ibid.*: 314).

Siguiendo a Husserl, la relación entre la actualidad y la inactualidad o potencialidad constituye el campo de atención perceptiva. Ricoeur añade que también hay un querer inactual junto a mis actos, que puede devenir actual y que forma parte de la acción transitiva del querer sobre el mundo a través del poder. El detonante de esta transición no sólo es el tiempo –como para Husserl–, sino también el esfuerzo. La vida es esfuerzo, entendido como tensión hacia, como *intendere*. Sin embargo, mientras que la intencionalidad arroja *noemas* que expresan al objeto, el esfuerzo manifiesta el acto de ser, del poder y de la voluntad de vivir y de ser. El yo no se da cuenta de su propio ser a través de su sola actividad noética; de ahí que Ricoeur encomiende a la ética la reapropiación de su esfuerzo por existir, de la cura de la voluntad que ha sucumbido a lo terrible y ha reconciliado al “yo con su cuerpo y con todas las potencias involuntarias” (*Ibid.*: 376).

Cuando convertimos ese misterio en tema, lo quebrantamos, pero, por otra parte, tematizar o “pensar es el acto fundamental de la existencia humana y este acto es la ruptura de una armonía ciega, el fin de un sueño” (*Ibid.*: 417). Este es el sino de nuestra existencia entre lo voluntario y lo involuntario, el mismo que la fenomenología detecta en la pasividad que habita toda actividad, en ese horizonte del que se destacan todos los actos, incluido el pensamiento.

Como para Bergson,⁶ la vida es esa base de necesidades que alimenta las virtualidades y sus conflictos, las potencialidades –muchas de ellas imprevisibles– que no son reducibles al orden, ni inteligibles completamente mediante conceptos que la paralizan. Ricoeur pretende comprenderla para significarla porque, fenomenológicamente entendida, la “vida” es la que tiene conciencia de sí. Ahora bien, cifra su carácter fundamental en que la vida se siente antes de conocerse; es una afectividad todavía difusa que se revela en la existencia antes de que la razón la explique; si ésta es capaz de llevar esa afectividad a la conciencia lúcida es por la participación del cuerpo y del mundo en ella, y “el cuerpo propio pertenece a la subjetividad del *cogito* por el sentir” (*Ibid.*: 83), que es pensar, pero no mediante representaciones de su objeto, sino revelando la existencia. En la línea de la fenomenología, considera que el ámbito del sentir es más amplio que el del comprender; no sólo incluye actos de conciencia, sino también voliciones y afecciones. Las últimas pertenecen a la parte oscura del *cogito*.

En su afán armonizador, abordará la génesis recíproca de la razón y el sentimiento (Ricoeur, 1986a: 251). Éste sólo podemos describirlo como la unidad de la intención y la afección del yo, debido a que nuestro lenguaje ha sido elaborado en el nivel de la oposición sujeto-objeto que vela la indivisión entre mi existencia y la de los otros. Husserl ya había detectado la importancia de las vivencias afectivas y volitivas, pero las fundó en los actos objetivantes. Ricoeur destaca el sentido funcional de la pasividad husserliana de las afecciones en la dialéctica de lo voluntario y de lo involuntario, deseosa de eliminar los dualismos y concentrarse en la persona indivisible. Reacciona, asimismo, contra el monismo existencial, es decir, contra una reflexión que pretende estabilizar la existencia, aunque la defina como movimiento. Ricoeur piensa que la fenomenología que articule lo voluntario y lo involuntario será capaz de mediar de modo práctico entre el *cogito* y el *sum*.

A diferencia de los objetos, que siempre se dan por escorzos (*Abschattungen*), la propia vida se aprehende sin adoptar ninguna perspectiva sobre ella, porque se vive sin distancia, desde el punto cero espaciotem-

poral que es el propio cuerpo (*Ibid.*: 386). Se diría que el joven Ricoeur está identificando el modo de ser de la vivencia con la vida, pero no es así; aquella es, en Husserl, inmanente a la conciencia, mientras que Ricoeur corporaliza la vida, no la reduce a la síntesis operada por el *ego* trascendental. La espontaneidad de éste se encuentra limitada por la dimensión de necesidad que constituye la vida y que resulta de otros dos caracteres vitales: del sentimiento de la vida como indivisible y como unidad de las funciones. Un ejemplo de ello es la afectividad orgánica o propioceptiva; así, las cenestias (sensaciones generales del estado del cuerpo propio, resultantes de las síntesis de sensaciones producidas en los diferentes órganos) se destacan de un fondo afectivo global, no localizable. En conclusión, la conciencia de la vida no es conciencia de una cosa, sino “conciencia de sí” (*Ibid.*: 387). La intencionalidad que lleva a ella se torna reflexiva y se concentra en la inmanencia. Descubre que es una conciencia afectiva de mi cuerpo que, como toda conciencia de sí, siempre acompaña a la conciencia de algo; es, por consiguiente, autoconciencia de vivir y, por ella, “la vida es condición *sine qua non* de la voluntad y en general de la conciencia” (*Ibid.*: 395).

En la afectividad, esta conciencia de vida que ya es conciencia de sí es difusa, pero implica cierta apercepción del yo aunque sea muy elemental. Sin embargo, la vida no sólo es el cuerpo o el involuntario relativo al querer; se encuentra determinada, como hemos señalado, por un involuntario absoluto y toda experiencia de la vida expresa esa ambigüedad:

Es, a la vez, un problema resuelto, en tanto que es organización, y un problema por resolver, en tanto que es espontaneidad de la necesidad, del hábito, de la emoción. Es la maravilla de la organización y una llamada que constriñe el imperio de la decisión; no tengo que hacer nada para que mi corazón lata y tengo que hacer todo para alimentar, cuidar, conducir este cuerpo. Así experimento constantemente en mí la mezcla de dos involuntarios: el involuntario absoluto de una vida que me hace existir como conciencia –e *introduce* así mi humanidad–, y lo involuntario relativo de una vida que solicita mi decisión y esfuerzo –y así *espera* mi humanidad (*Ibid.*: 394).

La humanidad de la vida es, pues, autoconciencia, voluntad, pero también solidaridad con lo involuntario. El *cogito* revelará esa relación entre la experiencia de la vida como tarea y como problema resuelto, como un saber para vivir y como algo conocido.

Frente a la fenomenología que tematiza la vida como espontaneidad de la conciencia intencionalmente dirigida al mundo, Ricoeur renunciará al yo que se auto-posiciona, a la subjetividad auto-fundante para “acoger una espontaneidad nutricia, una cierta inspiración que rompe el círculo estéril que el sí mismo forma consigo” (*Ibid.*: 17). La vida es también posición involuntaria, en definitiva, el hecho bruto de existir.

Con el tiempo, se dará cuenta de que la posición de *Lo voluntario y lo involuntario* era fragmentaria y, lo que era más importante, no explicaba la mala voluntad. La filosofía reflexiva de Husserl con su apodicticidad se estancaba ante ella. Entonces, Ricoeur recurrirá a la mediación de los símbolos y los mitos para comprender el mal y el sí mismo, que escapan a la descripción eidética. Entenderá que lo simbólico y lo reflexivo tienen en común su carácter transhistórico, que no es lo mismo que “a-histórico”. Describirá el símbolo como un signo que posee doble intencionalidad: la literal, fijada por el uso de la convención, y la intencionalidad segunda que proporciona un sentido figurado. Por esta doble intencionalidad, el símbolo no sólo se presta a la interpretación, sino que la exige.

El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

En los años 60 y 70, Ricoeur toma, por tanto, conciencia de que el esfuerzo por existir se ejerce como interpretación. Sigue desarrollando una fenomenología crítica y una filosofía reflexiva, entendida ahora como unificación de la propia vida a través de “el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí” (*Ibid.*: 20).

Si bien la fenomenología ricoeuriana practica la interpretación desde sus inicios, se introduce plenamente en la hermenéutica cuando se encuentra

con el lenguaje como problema en su estudio de la culpa y del mal, cuestiones que no se expresan directamente, sino de forma simbólica. Por ello, en esta década, relacionará la hermenéutica de los símbolos, necesaria para pensar la plurivocidad, con la filosofía de la reflexión concreta, pues los significados simbólicos son expresiones de la comprensión del sí mismo, que ya no se da como mero *cogito*, sino como existencia y deseo de ser (Ricoeur, 1969: 24). La explicitación del sí mismo trascenderá la egología; requerirá la hermenéutica tanto como la ontología.

Con esta intención, el segundo volumen de la filosofía ricoeuriana sobre la voluntad, *Finitud y culpabilidad* (1960), estudiará la experiencia del mal como una dimensión ontológica de la carencia de ser, “la ontología indirecta del ser perdido” (Ricoeur, 1986a: 80) que se aparta de la ontología directa del *Dasein*.

Tras comprender la ruptura provocada por el mal y su desconsideración por la eidética fenomenológica, la descripción de la voluntad se convertirá en explicitación e interpretación consciente de la finitud del conocer. La experiencia hermenéutica de la finitud debilita la fundación de la intencionalidad en la subjetividad trascendental, pero profundiza en la participación del sujeto en el mundo. De ahí, su propuesta de injertar la hermenéutica en la fenomenología recorriendo un camino que, a diferencia de la vía corta de la ontología heideggeriana, recorrerá una “vía larga”, cuya meta será ontologizar la reflexión pasando por la semántica, sin incurrir ni en la absolutización del lenguaje ni en la del sujeto.

Ciertamente, Ricoeur dialoga con la filosofía del lenguaje pero, siguiendo a Husserl, reconoce que el lenguaje es intencional, pues se dirige a algo distinto de sí, establece una relación entre el decir y lo dicho en dirección al sentido que acontece en el discurso o acto de decir algo. Gracias a la intencionalidad, el discurso accede a la idealidad del sentido por la que la palabra deja de ser un signo diacrítico para vivirse en la frase, respondiendo así a la intención primera del lenguaje, que es “decir algo sobre algo” (Ricoeur, 1969: 84). A diferencia de la lingüística, el discurso remite a una realidad que él intenta llevar al lenguaje; hace referencia al

mundo y articula la experiencia que tenemos de él. Dicha experiencia está mediada lingüísticamente; se caracteriza por su decibilidad. No se agota, por tanto, en la vivencia, sino que es necesario apoyarse en la capacidad reflexiva inherente al lenguaje para distinguir las vivencias de lo que se dice de ellas. Ahora bien, Ricoeur reconoce que lo que permite que el signo se diferencie de la vivencia y pueda designarla es la distinción husserliana entre la intención signitativa y su posible plenificación. Tal diferenciación tiene lugar ya en *Investigaciones Lógicas*. En esta obra, encuentra una dimensión anterior al lenguaje, una exigencia de identidad que subyace al sentido lógico, una función intencional del lenguaje que es común a toda vivencia y previa a la función significativa (Ricoeur, 1971: 776). La principal aportación de la misma es su propuesta de una teoría general de la significación como acto de la conciencia intencional, el acto de significar. Aunque Ricoeur se sirve, para ello, del pragmatismo lingüístico, principalmente de Austin, no se desprende de la reflexión husserliana sobre la unidad del signifiante y del significado, en dirección a las cosas mismas. Valora que Husserl no haya convertido el acto en un objeto, como ha hecho la lingüística aferrada a actitud natural. El análisis noético-noemático la trasciende, pero sólo es una etapa preparatoria de la necesaria articulación lingüística de la reflexión sobre la experiencia.

La fenomenología se centró estratégicamente en la constitución del *noema* con sus modificaciones, modos de creencia, grados de actualidad y potencialidad. Ricoeur quiere ir más lejos y acometer un plan propiamente lingüístico en el que se articulen las funciones de denominación, predicación, relación sintáctica, etc. Con esta pretensión, reinterpreta la reducción como descubrimiento de la correlación entre el signo y la cosa gracias al lenguaje, más allá de un semantismo cerrado, porque “el lenguaje mismo, en tanto que medio signifiante, exige ser referido a la existencia” (Ricoeur, 1969: 20). Su objetivo aún es fenomenológico: sacar a la luz la intencionalidad que anima la vida del lenguaje como intención hacia algo que no es el lenguaje mismo. De ahí que se niegue a pensar que todo actuar sea lenguaje y que el signo sea la cosa misma.

A pesar de que en *Investigaciones Lógicas* Husserl excluye la significación no unívoca, Ricoeur asegura que en su teoría del significado tiene lugar el injerto de la hermenéutica en la fenomenología (1969: 20). La razón es que, aunque esta obra estudia la relación significante de la conciencia intencional con la cosa, lo hace principalmente desde la percepción. En la fenomenología genética posterior descubre una región de sentido anterior al lenguaje y una génesis del mismo afincada en las experiencias que están presupuestas en el uso que hacemos de él. Por ello, Ricoeur piensa que la fenomenología husserliana propone una concepción del lenguaje como intermediario entre hombre y mundo, y entre una exigencia lógica que le da un *telos*, y otra de fundamento en lo antepredicativo que le da un *arjé*: “La función simbólica se comprende por esta doble exigencia” (Ricoeur, 1975: 385).

Unos años antes, Ricoeur precisaba que, en Husserl, el lenguaje era un intermediario entre *telos* y *Ursprung*, comprendidos, respectivamente, como nivel ideal o *logos* de la racionalidad, y nivel de fundamentación experiencial (1967: 88). Gracias a la noción de sentido (*Sinn*) intencional que se desprende de ello, Husserl ha superado la estrecha concepción fregeana de “significación”. Ha demostrado que no sólo hay sentido en el enunciado, sino en todo acto intencional. La hermenéutica se beneficia de ello, porque permite dar cuenta de la experiencia de sentido que abre toda comprensión. A diferencia de Husserl, sin embargo, esta experiencia es prioritaria a la conciencia.

La vía larga ricoeuriana no sólo pasa por el análisis del lenguaje para comprender el ser del sí mismo; se sirve también de la reflexión crítica y del rodeo interpretativo que disipa la ilusión de un conocimiento absoluto intuitivo de sí. De este modo, se aproxima al yo, suspendiéndolo primero para encontrarlo después en sus realizaciones. La crítica de las mismas enriquece al *cogito* y a la ontología, ya que la verdadera reflexión se apropia de nuestro acto de existir. Por todo ello, el filósofo declara que la hermenéutica debe ser injertada en la fenomenología, no sólo al nivel del significado, sino al de la problemática del *Cogito*, tal como se desarro-

lla en *Ideen I* y *Meditaciones cartesianas*. Y añade: “Pero no vacilo tampoco en decir que el injerto transforma el árbol silvestre” (Ricoeur, 1969: 21). Trasplantar el problema hermenéutico al método fenomenológico no es sólo añadirlo, sino infligir un cambio a ésta, aun reconociendo su primacía filosófica. El injerto imprime a la fenomenología una reflexión de naturaleza hermenéutica, gracias a la cual la reducción no culmina en un yo trascendental, sino en un *subjectum*⁷ de interpretación de la vida con sentido, pero ahora a través de mediaciones. Esto indica que la reducción lo es al trascendental del lenguaje, como posibilidad humana de relacionarse con lo real a través de signos: “Esta reinterpretación de la reducción, unida a una filosofía del lenguaje, es perfectamente homogénea con la concepción de la fenomenología como teoría generalizada de la significación, como teoría del lenguaje generalizada” (Ricoeur, 1969: 253-4).

Desde la óptica ricoeuriana, el lenguaje, como signo, media entre la existencia y el sí mismo, que ahora ya no es el *cogito* de *Lo Voluntario y lo involuntario*, sino “un existente que, por la exégesis de su vida, descubre que está puesto en el ser antes de que se posicione y se posea” (Ricoeur, 1969: 15). Su manera de existir es *ser-interpretado*, y esto siempre tiene lugar en el lenguaje y por el movimiento de la reflexión. Por ello, el *cogito* se enriquece con la hermenéutica a la que guía y que, siguiendo nuevamente a Husserl, es inseparable de una reflexión que no se rige por la lógica formal sino por la trascendental,⁸ establecida en el nivel de las condiciones de posibilidad, “de las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser; en este sentido, la lógica del doble sentido propia de la hermenéutica, puede ser llamada trascendental” (Ricoeur, 1969: 22).

Ricoeur integrará esta lógica hermenéutica con la crítica del sujeto efectuada por el psicoanálisis y en la Teoría crítica. Las dos últimas son capaces de detectar las causas de las distorsiones fundamentales que se producen en la comunicación. Así es como su hermenéutica le muestra a la fenomenología la necesidad de la crítica de las ideologías y de una interpretación que sospecha. El psicoanálisis se adscribe a esta última. La interpretación del mismo realizada por Ricoeur le hace ampliar el

concepto de “símbolo” hasta considerarlo como una estructura intencional que va de un sentido que revela a otro que enmascara. Así remarca de nuevo el carácter dialéctico de la conciencia.

Está persuadido de que el sentido aparece en la intersección entre fenomenología, hermenéutica, análisis lingüístico y psicoanálisis. En la primera encuentra la base trascendental de éste, puesto que clarifica las condiciones de posibilidad del campo psicoanalítico. No se trata de una teoría alternativa, sino de la filosofía reflexiva que más se ha aproximado al inconsciente (Ricoeur, 1965: 367). Con ella, Ricoeur se apropia críticamente del psicoanálisis para desarrollar una hermenéutica de lo latente. Incluso en él, encuentra analogías con la fenomenología, principalmente, debidas a su lectura de la reducción como un modo de psicoanálisis centrado que quiere descubrir el sentido del sujeto de la actitud natural y, para ello, ha de ejercer cierta reducción, aunque, siguiendo a Merleau-Ponty, la reducción no es sino la “reflexión sobre un irreflexivo” (Ricoeur, 1965: 379); análogamente, el sujeto que reflexiona, y al que somos reconducidos, no es otro distinto al de la actitud natural. Lo que cambia es que, tras ella, se conoce a sí mismo. En esto, la reducción es homóloga al análisis; exige desprenderse de la conciencia inmediata para someterla a crítica. Ahora bien, la sospecha psicoanalítica de las ilusiones del sujeto no es del mismo tipo que la de la fenomenología con respecto a la actitud natural: mientras que Freud redujo la conciencia a su dimensión no consciente, la fenomenología re(con)duce todo a la conciencia. Ricoeur ve el punto álgido de ese reduccionismo en la comprensión husserliana de la intersubjetividad recurriendo a la esfera de pertenencia de *ego*. Sin embargo, observa en Husserl un conflicto latente entre la exigencia reductora y la descriptiva que se agudiza justamente porque el otro no es una cosa, sino otro yo. La reducción del sentido a la intencionalidad de *ego* implica que el otro se constituye en mí pero, a la vez, la fenomenología da razones de la otredad del otro experimentado, es decir, no se limita a constituir el otro en mí, sino que lo constituye como otro. En efecto, como Husserl declara, *ego* y *alter ego* se configuran al mismo tiempo y, por ello, el par yo-otro perte-

nece a la misma esfera de ego. La reducción a la esfera de pertenencia o reducción de la reducción presenta la trascendencia del *alter ego* como una modificación de la propia vida monádica (Husserl, 1931: 144), una vida que discurre en plural.

Otra diferencia fundamental entre psicoanálisis y fenomenología es que aquél no describe fenomenológicamente sino que descodifica. Ricoeur incorpora esta carga analítica, aunque su intención no es —como en Freud— la de recuperar significaciones pasadas, sino la de desafiar al pensamiento desde el símbolo. Por ello, combina el tratamiento analítico freudiano de éste con el método genético y, en ese sentido, la fenomenología que busca lo originario le resulta de gran ayuda, porque describe la génesis de la conciencia, sus momentos implícitos (pasividad, afecciones, etc., que determinan al yo sin ser producidas por él) y las síntesis pasivas que están en la base de toda actividad “actúan” como la exégesis freudiana de los síntomas.

La presuposición fenomenológica insuperable de la hermenéutica

Entrados los años 80, Ricoeur entenderá que fenomenología y hermenéutica son correlativas, ya que la auto-comprensión pasa por la interpretación de los signos y símbolos en los que se forma el sí mismo, reconduciendo así el idealismo husserliano (1986b: 29). Lo que podríamos denominar el “giro” hermenéutico de la fenomenología ricoeuriana sólo se desmarca de la interpretación idealista de la fenomenología. Él mismo declara que su filosofía reflexiva forma parte del movimiento de la fenomenología husserliana, como una variante hermenéutica de la misma (*Ibid.*: 25).

En un emblemático artículo de 1975, “Fenomenología y hermenéutica”, Ricoeur se refería a la fenomenología como presuposición fenomenológica de la hermenéutica (*Ibid.*: 40), no sólo por ser su punto de partida sino, sobre todo, porque la fenomenología investiga el sentido

intencional, prioritario a la noción lógica de “significado”, y el principal presupuesto fenomenológico de la hermenéutica es la derivación de los significados lingüísticos de la experiencia. La fenomenología accede a su sentido llevando la experiencia fáctica a la trascendental en tanto que posibilidad intuitiva. Esta es la tarea de la evidencia de la constitución de la subjetividad trascendental, en la que se da la plenitud de la intuición. Ricoeur no se opone a la subjetividad, ni al idealismo, entendido como una explicitación del sentido de la trascendencia dada por la experiencia. Lo que rechaza es el carácter fundacional de la subjetividad trascendental husserliana, es decir, la consideración de la subjetividad como instancia de constitución *a priori* del sentido de la experiencia fáctica. Se niega aceptar que la subjetividad sea la primera categoría de una teoría de la comprensión; más bien, debe perderse como origen si debe ser reencontrada como reapropiación *a posteriori* del sentido de lo fáctico, y desempeñando un papel más modesto: el de categoría última que se descubre en las obras y en los textos (*Ibid.*: 53).

Desde la posición ricoeuriana, no es evidente que “toda trascendencia sea dudosa y sólo la inmanencia indubitable –por su parte, esto se convierte en eminentemente dudoso, desde que parece que el *Cogito* mismo puede ser sometido a la crítica radical que la fenomenología aplica, por otro lado, a todo aparecer” (*Ibid.*: 54). Para Ricoeur, el sentido tiene preeminencia sobre la conciencia de sí, es direccionalidad de ésta hacia lo que la trasciende por mediación del lenguaje.

Ricoeur toma de Husserl la idea de que lo que enlaza el significado al significante es la trascendencia del signo, es decir, el movimiento que supera al significante para dirigirse a la cosa misma. Esa dinámica constituye el poder de significación del lenguaje y proviene de la intencionalidad, ausente en el análisis estructuralista, del que Ricoeur se sirve para analizar la lengua, pero que declara insuficiente sin una fenomenología del habla.

Una vez aclarada la presuposición fenomenológica de la hermenéutica, añade que, a su vez, la fenomenología abraza una presuposición

hermenéutica (*Ibid.*: 40), desde el momento en que adopta la *Auslegung* (explicitación interpretativa) para dilucidar el sentido de la experiencia vivida (*Ibid.*: 62). Es posible, por consiguiente, una fenomenología hermenéutica, y esto sin prescindir de Husserl, pues ya en *Investigaciones lógicas* entendía la *Auslegung* como interpretación requerida por la experiencia para poder aprehender lo esencial que le subyacía. En *Meditaciones cartesianas* la comprende como explicitación del ego monádico y, con él, de todos los problemas de constitución (Husserl, 1931: 102). De ahí que, cuando Husserl explicita intencionalmente la esfera primordial para descubrir el sentido del otro, no sólo preserva, como hemos visto, su alteridad, sino que arraiga la experiencia de lo extraño en el despliegue del sentido constitutivo del mundo (Ricoeur, 1986b: 71). Esto es así, porque Ricoeur no sólo lee la *V Meditación* cartesiana entendiendo la *Auslegung* como parte activa de la reducción a la esfera de pertenencia, sino también como interrogación retrospectiva (*Rückfrage*) que nos conduce a la fundación originaria a la que remiten todas las capas de sentido de la experiencia. Debido a ello, entiende la esfera husserliana primordial como “un anterior nunca dado; por esta razón, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia es una interpretación” (*Idem*). En efecto, Husserl demuestra que, de la misma manera que un objeto se nos revela como algo determinado y capta nuestra atención gracias a su progresiva explicitación experiencial (a través de aprehensiones de sus escorzos), se revela también la interioridad de lo que es propio:

Pero en todos los casos, yo soy dado con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas. También lo que me es propio se descubre mediante explicitación y obtiene su sentido originario a partir de la efectua- ción de ésta [...]. Lo esencial y propio de esto idéntico se caracteriza como su real y posible *explicatum*, como aquello en lo que meramente despliego mi propio ser idéntico en cuanto lo que él, como idéntico, es en la particularidad, el en sí mismo (Husserl, 1931: 132).

La posibilidad de la trasgresión del yo al otro se encuentra en la estructura de horizonte de la explicitación de los horizontes del propio

ser. Incluso lo más propio sólo se revela través de la experiencia de explicitación, como interpretación infinita de sí, como un proceso por el que nos desapropiamos al mismo tiempo que nos abrimos a lo otro. Lo que hay es, por tanto, una continua génesis de lo propio en relación con lo ajeno y a la inversa. Por esta *Auslegung* queda superada la aparente paradoja de la constitución del otro en mí: éste no está incluido en mi existencia dada, sino en el horizonte infinito de ésta. A su vez, la experiencia ajena desarrolla mi ser, pero el potencial de sentido de éste desborda a la reflexión y a la intuición; exige explicitación. Siguiendo a Ricoeur, Husserl ya se percató de la interdependencia de ambas, pero no sacó todas sus consecuencias:

Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación. Una evidencia que explicita, una explicitación que desarrolla una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica. En este sentido, es en el que la fenomenología sólo puede efectuarse como hermenéutica (Ricoeur, 1986b: 72).

La hermenéutica es la efectucción de la fenomenología si no la supera, si se limita a explicitar sus presupuestos, principalmente el sentido tal como lo entiende la fenomenología. Todo sentido es intencional y la evidencia, siempre intuitiva, es la intencionalidad hacia la verdad. Sentido y evidencia exigen intuición y explicitación. Se necesitan una a otro y son posibilitados por la *epojé*. Esta ya no es interpretada ahora por el filósofo francés en sentido existencial, sino más bien metodológico, como el momento de distanciamiento hermenéutico que permite la crítica de lo heredado en el seno mismo de la experiencia pre-lingüística, con objeto de significar lo vivido (*Ibid.*: 57-8).

La *epojé* fenomenológica le suministra a la hermenéutica un modelo de distanciamiento en el seno de la experiencia de pertenencia al mundo. Esta *epojé* hace posible, asimismo, el signo o “acontecimiento virtual, acto ficticio que inaugura el juego entero por el que intercambiamos los signos por cosas, por otros signos y la emisión de los signos por su recepción” (*Ibid.*: 59). Finalmente, la *epojé* es una idealización que,

estableciendo otra relación con el ser, después de haber suspendido la relación con el lenguaje y la actitud naturales, libera un sentido potencial y potenciador.

La literatura y sus metáforas, como en Gadamer,⁹ son el mejor paradigma de esta *epojé*, que es esencial para comprender la verdad, pues rompe con la referencia ordinaria y libera otra de segundo grado que permite al lenguaje literario superar el sentido literal e innovar semánticamente. Gracias a ella, aprendemos a ver las potencialidades del mundo, “la emergencia de una manera más radical de mirar las cosas, esté o no emparentada con el desvelamiento de esta capa de realidad que la fenomenología llama pre-objetiva” (Ricoeur, 1978: 154). Este es, en Merleau-Ponty, el objetivo de la filosofía: “La verdadera filosofía es aprender de nuevo el mundo” (1945: xvi). Ninguno de los dos tiene el propósito de permanecer en lo pre-temático, sino el de superar el objetivismo para recuperar nuestra pertenencia primordial a un mundo que nos precede y en el que dejamos nuestras huellas (Ricoeur, 1975: 387).

El último no sólo considera ejemplar para la hermenéutica la subordinación fenomenológica del plano lingüístico al plano prelingüístico experiencial, sino también el modo de realizarla: la correlación intencional entre *noesis* y *noema*. En la hermenéutica filosófica, tal correlación toma la forma del círculo hermenéutico entre el sentido objetivo de un texto y su pre-comprensión. Su raíz, no obstante, es el sentido que precede y viene al lenguaje, el que proviene de la intuición y de la *Lebenswelt* (mundo de la vida), que es reserva de sentido anterior a toda objetivación, “excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivante y explicativa” (Ricoeur, 1986b: 62). Ricoeur sabe, sin embargo, que al mundo de la vida no se llega directamente y renunciando al lenguaje, porque “la *Lebenswelt* no es un inmediato puro y simple. Es intencionada por una operación que se ejerce a la vez en el lenguaje y sobre el lenguaje, y que consiste en su reenvío, en un proceso retrospectivo, en una interrogación recurrente por la que el lenguaje entero apercibe su propio fundamento en lo que no es lenguaje” (1971: 776).

Con esta aportación, el filósofo francés se adhiere a esta nueva problemática fenomenológica de la *Lebenswelt* que evidencia el tránsito husserliano del idealismo trascendental a la fenomenología de la génesis. Desde entonces, la reducción ya no es reconducción al ego, sino vuelta al residuo de la reducción, que ya no es la conciencia inmanente, sino la experiencia y su suelo mundano-vital. A raíz de ello, Ricoeur abandonará la intuición de esencias de lo vivido, que fue su guía en 1950, para centrarse en la codificación discursiva de ese suelo (*Boden*) que seguirá siendo la referencia originaria del lenguaje, previa a la distinción sujeto-objeto.

Esto le lleva a asegurar que la fundación fenomenológica de la hermenéutica ontológica se halla en la *Krisis*,¹⁰ en su crítica del objetivismo y del metodologismo y en su afirmación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) como campo de significaciones anterior a la ciencia, como horizonte previo al sujeto epistemológico, como vida operante.

Conclusión

El joven Ricoeur se afanaba en describir la participación en los múltiples conflictos suscitados por la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario, pues sólo así es posible comprender al yo en su situación real. Esto suponía abandonar el ego trascendental. No excluía, sin embargo, su posicionamiento como fenomenólogo que interpreta la reducción en dirección a la existencia y a la apertura de sus múltiples sentidos.

Practicaba la fenomenología, no como una doctrina, sino como una posibilidad, porque, como declarará haciendo balance de su pertenencia a esta Escuela, “Husserl no es toda la fenomenología, aunque sea, de algún modo, el nudo” (Ricoeur, 1986a: 7). Reconoce que fue “un trabajador empedernido, tan sobrio como íntegro” (*Ibid.*: 20). Su ingente producción, su constante revisión de los temas, su investigación progresiva y regresiva al mismo tiempo, determinó que la fenomenología fuera en buena parte “la historia de las herejías husserlianas. La

estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiera ortodoxia husserliana” (*Ibid.*: 156). El mismo Ricoeur será fenomenólogo por su propia deslealtad fenomenológica, pero también por su continuidad con ella. A decir verdad, su hermenéutica no constituye una herejía de la fenomenología husserliana —reacia ella misma a cualquier ortodoxia—, sino su desarrollo coherente.

Aunque comprende que la reducción intersubjetiva le permite al padre de la fenomenología evidenciar que el acceso a la experiencia originaria propia del otro nunca es inmediato y, por ello, exige la *Auslegung* de las capas de sentido, no alcanzó a comprender el idealismo husserliano como dilucidación de la constitución del sentido de lo que es experimentado en común, probablemente porque limitó su estudio de la intersubjetividad husserliana a las *Meditaciones Cartesianas*.

Su crítica al giro idealista de la fenomenología no es óbice para su adhesión a esta Escuela, cuyo interés por el sentido de la experiencia trasciende el logicismo tanto como el psicologismo. Verá en *Die Krisis* la prevalencia de la pregunta por la fundación originaria del sentido en el mundo de la vida, que ya no será un mundo privado, sino un nivel de sedimentaciones. Sobre este suelo, Husserl distinguirá la historicidad, del conocimiento histórico metodológico, renovando así su crítica del objetivismo (Ricoeur, 1969: 12). En tanto horizonte mundano y abierto de sentido, el mundo de la vida será entendido por el filósofo francés como un potencial de significado que está más allá de la reflexión, cuya génesis, por otra parte, se haya mediada por el tiempo. Algo semejante ocurre con el sujeto puro que, por ello, no puede ser, como quería Husserl, posicionamiento inmediato.

En los 90, Ricoeur desarrollará su hermenéutica del sí mismo, pro-nombre que se flexiona en tercera persona (1990: 11). El sí mismo apunta a la identidad a través del tiempo, por su desdoblamiento entre el *ipse* (él mismo, el quién) y el *idem* (lo mismo, el qué). Ambos se encuentran relacionados dialécticamente, pues en la *ipseidad* del sí mismo está implicada la alteridad, de la misma manera que la presentación husserliana del yo

estaba enlazada con la *Paarung* de un yo otro por empatía. Ahora bien, la re-flexión mediada de Ricoeur seguirá siendo su peculiar paradigma. Su exploración en su aplicación a otros problemas contemporáneos promete ser otro de los desarrollos coherentes de la fenomenología hermenéutica.

Notas

¹ “Intra-subjetividad” designa la subjetividad común que funda la homogeneidad de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario del cuerpo propio (Ricoeur, 1950b: 13).

² En Husserl, la reflexión no es construccionista ni artificiosa: “*Reflexión*’, esa ‘percepción intuitiva’ que aprehende algo como ‘*ya ahí antes*’ de que esta mirada se volviese en su dirección” (Husserl, 1913: 95). “La forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión” (*Idem*). La reflexión es toda experiencia inmanente, cada acto en el que la corriente vivencial y las intenciones llegan a ser aprehensibles con evidencia. Ricoeur se distanciará de esta inmediatez de la reflexión.

³ Preferimos usar este término antiguo al de “hábito”, porque conserva el carácter relacional del cuerpo con el mundo, así como una dimensión procesual, y no automática, de su adquisición. Husserl titula uno de sus capítulos, “El cuerpo como órgano de la voluntad y como portador del movimiento libre” (Husserl, 1952: 151-3 (191-2)).

⁴ Ricoeur refuta el *cogito*, entendido como simple principio epistemológico; afirma que hay una estructura ontológica existencial que le precede, un *cogito* que ha realizado su autocrítica.

⁵ (Ricoeur, 1950: 309). En esta obra la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario como inter-implicación entre actividad y pasividad.

⁶ J.-L. Viellard-Baron afirma que Ricoeur “ignoraba el pensamiento de Bergson, aunque lo lamentaba” (2010: 456). En la nota 1 a esta misma página, asegura que Ricoeur evoca de pasada a Bergson en *La Mémoire, l’Histoire, l’Oublie* (2000) y en *Parcours de la reconnaissance, trois études* (2004). Por nuestra parte, nos hemos referido a la influencia de Bergson en el primer Ricoeur en 2012: 559-561.

⁷ Frente a la tesis fenomenológica de la responsabilidad última del sujeto, la hermenéutica es crítica de las ilusiones del Sujeto. La hermenéutica ricoeuriana lo ha hecho, no para deconstruirlo, sino para rescatarlo y recuperar su incardinación. Es por ello que ha sido denominada “hermenéutica del sujeto” (Madison, 1988: 90), y se ha dicho que el sujeto es su punto de partida y de llegada (Maceiras, 1983: 37).

⁸ Para Husserl la lógica trascendental es la lógica concreta desarrollada fenomenológicamente (Husserl: 1929).

⁹ Gadamer considera que la superación (*Aufhebung*) de toda posición de realidad que es inherente a la reducción eidética, se cumple espontáneamente en la experiencia artística (Gadamer, 1993: 234).

¹⁰ Ricoeur lee *Die Krisis* desde una *Rückfrage* o pregunta retrospectiva que le lleva al mundo de la vida fundante y pre-reflexivo. Piensa que la *Lebenswelt* no se da directamente, sino sólo mediante esa reflexión histórica y crítica del dogmatismo científico que ya acometiera Husserl. Las críticas de éste al objetivismo, son consideradas paralelas a la crítica marxiana de las ideologías, que han perdido de vista el mundo real de la praxis (Ricoeur, 1980).

Bibliografía

- GADAMER, H-G. (1993) *Gesammelte Werke 8. Asthetik und Poetik I: Kunst als Aussage*. Tübingen, Mohr.
- HUSSERL, E. (1913, 1992) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1930) Nachwort. Gesammelte Schriften*, Band 5. Hamburg, F. Meiner Verlag.
- _____ (1929) Husserl. "Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, pp. 1-298. Hua xvii, 1974.
- _____ (1931, 1953) *Cartesianischen Meditationen. Husserliana I*. Den Haag, M. Nijhoff.
- _____ (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Husserliana Band iv. Haag, M. Nijhoff (Trad. cast. 1997, Ideas II, México, FCE).
- LÓPEZ, M^a C. (2012) *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson.
- MACEIRAS, M. (1983) "Hermenéutica y reflexión", en *Aportía* 17/18, pp. 35-52.
- MADISON, G. (1988) *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*. Bloomington, Indiana Univ. Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- RICOEUR, P. (1950a) "Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur", en E. Husserl. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Paris, Gallimard.

- _____ (1950b, 1988) *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier.
- _____ (1965) *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil.
- _____ (1967) "Husserl and Wittgenstein on Language", en Lee, E.N., Mandelbaum, M. (dir.) *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- _____ (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil.
- _____ (1980) "L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl", en F. Laruelle (ed.) *Textes pour E. Levinas*. París, J-M Place, pp. 167-177,
- _____ (1986a) *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- _____ (1986b) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil.
- _____ (1971) "Langage (Philosophie)", en *Encyclopedia Universalis T. IX*, Paris, Société d'édition *Encyclopædia Universalis S.A.*, pp. 771-781.
- _____ (1975) *La Métaphore vive*. Paris, Seuil.
- _____ (1978) "The metaphorical Process as Cognition. Imagination and Feeling", *Critical Inquiry*, 5, N. 1, pp. 143-159.
- _____ (1990) *Soi-Même comme un autre*. Paris, Seuil.
- _____ (1991) "Auto-compréhension et histoire", en T. Calvo y R. Ávila. (eds) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos, pp. 9-25.
- VIELLARD-BARON, J-L. (2010) "Levinas et Bergson", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 4, pp. 455-478.



Recepción: 22 de septiembre de 2014

Aceptación: 8 de enero de 2015