

# ***De la Fenomenología a la Hermenéutica:***

**P. Ricoeur**

Por:

**Javier Bengoa,**

en *De Heidegger a Habermas,*

*Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, c.3*

Herder, Barcelona, 83-124.

Como hemos expuesto anteriormente, la tarea de este capítulo es elaborar la problemática de la fundamentación última en la obra de Ricoeur, a partir del momento en que éste pasa de la fenomenología a la hermenéutica. A primera vista, este paso significa simplemente una negación de la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía. Pero la situación es, de hecho, más compleja, ya que Ricoeur pretende no limitarse a repetir la filosofía hermenéutica de Heidegger y Gadamer sino introducir en ella una dimensión crítica, que se articula en lo que él llama «teoría del texto» en la que cree poder incluir la «teoría crítica» de origen francfortiano. El presente capítulo estudia la primera vertiente de esta problemática: el sentido preciso de su paso de la fenomenología a la hermenéutica y de la «teoría del texto» por él elaborada, dejando para un capítulo posterior su forma de asumir la «teoría crítica».

## ***1. De camino hacia la hermenéutica***

Para comprender este paso, conviene comenzar exponiendo brevemente el itinerario que ha llevado a Ricoeur a la hermenéutica [1]. Esto nos obliga a detenernos un momento en el proyecto inicial de Ricoeur de una filosofía de la voluntad. Es verdad que este proyecto ha quedado pospuesto y que Ricoeur alude poco a él [2]. Pero nos parece que se puede encontrar en él una especie de «célula melódica» (1983a, 56) de todo su pensamiento, como tratamos de mostrar a continuación.

En 1950 Ricoeur publica su primer gran libro *Le volontaire et l'involontaire*, que es presentado como la primera parte de un proyecto total que tiene como título *Philosophie de la volonté*. El tratado completo debía tener tres partes: en primer lugar, una fenomenología de la voluntad, que es ofrecida en (1950); a ella debía seguir una empírica de voluntad sierva, que sería un análisis de la culpabilidad humana; finalmente, vendría una poética de la voluntad reconciliada por el don de la transcendencia. Ricoeur nos advierte que la empírica y la poética son las que «han suscitado la descripción como sus propios prolegómenos» (o.c. 36), de modo que las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario ofrecidas en (1950) «no recibirán su significación definitiva hasta que la abstracción que ha permitido su elaboración haya sido suprimida» (o.c. 7).

Ricoeur confiesa que en su concepción de la voluntad se da «una superación de la inmanencia desde el interior y en cierta manera por exceso» (o.c. 33). La comprensión íntegra de la voluntad debe reposar en la Transcendencia. Una comprensión de la voluntad como inmanencia absoluta niega la realidad última de la misma: «Nos haríamos una idea absolutamente falsa del *cogito* concibiéndolo como la posición del hombre por sí mismo:

el *ipse* como autonomía radical, no sólo moral sino onto-lógica, es precisamente la falta... La astucia de la falta consiste en sugerir la creencia de que la participación de la voluntad en un ser más fundamental sería una alienación» (o.c. 32). Pero la experiencia de la Transcendencia es dada al hombre en la experiencia de la falta: «La Transcendencia es lo que libera de la falta. Así es como los hombres la viven: como purificación y liberación de su libertad, como salvación. Cualquier otro acceso que pueda parecer un camino más corto es, en realidad, extraño a la experiencia concreta de la Transcendencia» (o.c. 31). Por tanto, el desarrollo de la poética de la libertad recuperada exige el estudio de la culpa en el hombre, del siervo arbitrio. Y este estudio no puede adoptar la forma de una descripción eidética sino empírica. Pues la falta no es una estructura esencial del hombre, no se identifica con ninguno de los aspectos involuntarios del mismo, sino que es «irrupción, accidente, caída» (o.c. 26). Su descripción tiene, por tanto, que ser empírica. Esta descripción tiene una doble dimensión. Por un lado, deberá consistir en un análisis empírico que nos manifieste el hecho irracional de la falta. Pero, por otra parte, la falta sólo es comprensible desde la inocencia: «La falta se comprende como inocencia perdida, como paraíso perdido» (o.c. 28). Y la inocencia no es accesible a ningún tipo de descripción, ni eidética ni empírica, sino sólo a una mítica. Este estudio de la inocencia y de su paso a la culpa nos obligará a introducirnos en el mundo de los mitos, de la historia de las regiones y de la hermenéutica.

Desde lo expuesto se comprende fácilmente que empírica y poética son difícilmente aislables, razón por la cual «se interfieren constantemente» (o.c. 28). Pero ambas presuponen la comprensión previa de las estructuras voluntarias del hombre, anteriores (no en el tiempo sino en la estructura) al hecho irracional de la falta y de la liberación. Por eso, el objetivo —empírica y poética— ha suscitado la descripción eidética de las estructuras voluntarias e involuntarias del hombre, que son el trasfondo invariable en el que acontecen la inocencia y la esclavitud del pecado. Sólo desde ellas se puede comprender la posibilidad de la falta y su forma concreta.

En este planteamiento se manifiesta ya un elemento que puede considerarse como una de las células melódicas del itinerario intelectual de Ricoeur, que más tarde va a tener una amplificación importante. Se trata de la idea de que la subjetividad está constitutivamente «desconcentrada», es algo que sólo puede entenderse desde fuera de sí misma. A pesar del constante reconocimiento por Ricoeur de que su pensamiento se desarrolla en el seno de la tradición reflexiva [3] e incluso de su afirmación de que «en sus primeras obras, el rodeo a través de los signos no había puesto en duda la primacía del sujeto» (1981a, 34) le vemos afirmar ya en su primera obra que el *cogito* no puede concebirse como la posición del sujeto por sí mismo, y que esto sólo puede entenderse desde la Transcendencia. Esta Transcendencia sólo se manifiesta a través de una mítica, cuyo despliegue obliga a una reflexión sobre los símbolos. Pero este trabajo de elucidación no es algo externo al pensamiento sino su suelo mismo. Ricoeur lo expresa con su afortunado adagio: «El símbolo hace pensar» [4].

Tras la publicación de *L'homme faillible* (1960a) —que es «una antropología filosófica... centrada sobre el tema de la falibilidad, es decir, de la flaqueza constitucional que hace posible el mal» (o.c. 11)—, Ricoeur escribe *La symbolique du mal* (1960b), que es un in-

tento de hermenéutica de los mitos de la inocencia y de la culpa en las grandes culturas de las que somos herederos.

En este momento, Ricoeur entiende el símbolo como una expresión de doble sentido en la que, a través de un primer sentido, se manifiesta un segundo que sólo es alcanzable a través del primero. Lo característico del símbolo es, por tanto, encerrar en sí un sentido «*más rico y espiritual*» (1981a, 34), que debe ser sacado a la luz por el trabajo hermenéutico. De forma correlativa, la hermenéutica es entendida como un trabajo desvelador de ese sentido positivo o, como Ricoeur dice, como una «hermenéutica de la recolección del sentido» (1965, 36), sin especial preocupación de carácter crítico.

Este planteamiento inicial iba a ser muy pronto puesto en cuestión por el movimiento cultural que, iniciado en Francia a mediados de los años cincuenta, iba a ocupar el primer plano de la actualidad filosófica bajo la denominación general de estructuralismo. Una de las ramas de este movimiento, representada particularmente por la obra de J. Lacan, iba a promover el pensamiento de Freud y, con él, la problemática de una interpretación de los símbolos que aparecen en los sueños, síntomas, etc., en la que estos símbolos se desvelan como formas ocultas de manifestación del deseo. La obra de Freud iba, a su vez, a convocar las voces de Marx y Nietzsche, para formar lo que Ricoeur llamará, con una expresión que hará fortuna, «la escuela de la sospecha» (1965, 40). El rasgo común que une a estos autores es haber puesto en duda la certeza inmediata de la conciencia y haber desarrollado una hermenéutica que reduce las ideologías, la moral y la cultura en general a una expresión de la alienación económica, de la voluntad de poder o de la economía pulsional. La respuesta inicial de Ricoeur a este desafío se limita a Freud: en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) intenta completar la arqueología del sujeto desarrollada por Freud mediante una teleología del mismo inspirada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Pero enseguida se hace evidente que el desafío planteado por la hermenéutica freudiana es sólo una de las dimensiones de un desafío más general, que no sólo abarca la problemática de la interpretación sino las bases mismas de la filosofía reflexiva. El arma básica de este desafío reside en lo que constituye el corazón del pensamiento estructuralista en sus diversas manifestaciones: la dimensión semiológica de la experiencia humana. El paradigma del movimiento estructuralista era la distinción saussuriana entre lengua y habla y la primacía de la primera sobre la segunda. Esto significa que toda actividad del sujeto, de la que el habla es a su vez el paradigma, se enraza en una estructura presubjetiva y preindividual de signos, de modo que, más que hablar —es decir, tener la iniciativa y disposición de sí mismo— el sujeto es hablado, es decir, dirigido por las múltiples estructuras de todo tipo depositadas en su lenguaje.

En el contexto de búsqueda de una respuesta a este desafío general, Ricoeur «descubre» (1981a, 35) la hermenéutica elaborada en la década anterior por H.G. Gadamer a partir del pensamiento de Heidegger. El resultado de este encuentro va a ser doble. Por un lado, Ricoeur va a convertir la hermenéutica postheideggeriana en el marco básico de su trabajo filosófico. Por otro, va a elaborar una teoría del texto (1970), con la que espera superar las limitaciones que cree descubrir en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, estableciendo una mediación entre la explicación y la comprensión. De este modo, la teoría del texto se

convertirá para Ricoeur en el modelo general para el estudio de la acción humana (1976). Dedicaremos los dos siguientes apartados a estudiar estas consecuencias.

## **2. La tarea de la hermenéutica**

En 1973, Ricoeur publica dos artículos —uno con el título que hemos elegido para esta sección (1973a), y otro con el de *Hermeneutique et critique des ideologies* (1973c) [5]— en los que nos expone su concepción de la hermenéutica. Pero nos advierte que en ellos no pretende hacer una historia de la hermenéutica «neutra» o «carente de presupuestos» (1973a, 76), sino orientada a mostrar que la historia de la hermenéutica converge en «una aporía, que es la que ha puesto en marcha mi propia investigación» (ib.).

Desde esta intención, Ricoeur distingue en la historia reciente de la hermenéutica dos etapas. La primera, cubierta por las obras de Schleiermacher y Dilthey, «tiende a ampliar progresivamente el campo de la hermenéutica de forma que todas las hermenéuticas *regionales* queden incluidas en una hermenéutica *general* (ib.). En esta etapa, la hermenéutica tiene una preocupación fundamentalmente epistemológica; trata de «constituirse en un saber de auténtico rango científico» (ib.). Esta primera etapa de «generalización» da paso a una segunda etapa de «radicalización», en la que «*comprender* deja de ser un modo de conocer para convertirse en una *manera de ser* y de comportarse respecto de los entes y del ser» (ib.), es decir, pasa de la epistemología a la ontología.

### **2.1. De las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general: Schleiermacher y Dilthey**

La primera etapa comienza con la obra de Schleiermacher. Antes, ha habido diversas formas de interpretación de los textos religiosos, clásicos y jurídicos. Pero estas hermenéuticas tenían una doble limitación. En primer lugar, cada una de ellas se desarrollaba de forma independiente de las demás. En segundo lugar, cada una de ellas consistía en un conjunto heterogéneo de reglas sacadas de la práctica, sin ningún tipo de sistematización. La obra de Schleiermacher tratará de superar esta doble deficiencia mediante un estudio sistemático de las condiciones del comprender anteriores o independientes de los contextos concretos a los que éste se aplique. Pues sólo de esta forma puede la hermenéutica aspirar a ser una *Kunstlehre*, una doctrina del arte o preceptiva. Este intento de sistematización y autonomización de la hermenéutica respecto de su campo concreto de aplicación sitúa al proyecto de Schleiermacher en la cercanía del kantismo, que de este modo «constituye el horizonte próximo de la hermenéutica» (o.c. 78). Pero, a la vez, la hermenéutica de Schleiermacher es contemporánea del romanticismo, del que recibe «su convicción más fundamental, a saber, que el espíritu es el inconsciente creador que opera en los individuos de genio» (o.c. 79). Con ello el programa de Schleiermacher «llevaba la doble marca romántica y crítica: romántica por su búsqueda de una relación viva con el proceso creador, crítica por su voluntad de elaborar reglas de comprensión válidas universalmente» (ib.). Ambas marcas se expresan en los dos famosos adagios de la hermenéutica: «comprender a un autor mejor que lo que él se comprendió a sí mismo» y «hay hermenéutica donde hay malcomprensión».

A estos dos impulsos responden las dos formas de interpretación propuestas por Schleiermacher: la gramatical y la técnica o psicológica. La interpretación gramatical «se apoya en los caracteres del discurso que son comunes a una cultura» (o.c. 80). Es *objetiva*, pues «trata de los caracteres lingüísticos independientes del autor» y *negativa*, pues «se limita a señalar los límites de la comprensión; su valor crítico se aplica sólo a los errores que se refieren a la comprensión de las palabras» (ib.). Por el contrario, la interpretación técnica o psicológica «se dirige a la individualidad o incluso genialidad del escritor» y «trata de alcanzar su subjetividad» (ib.). Es, por tanto, *positiva*, «ya que alcanza el acto de pensamiento que produce el discurso» (ib.).

Ambas formas de interpretación se excluyen mutuamente: «considerar la lengua común es olvidar al escritor, comprender a un autor singular es olvidar su lengua, que es mero vehículo» (ib.). Además, «requieren talentos distintos, como lo revelan los excesos de ambas: el exceso de la primera termina en la pedantería, y el de la segunda en la nebulosidad» (ib.). En las primeras obras de Schleiermacher ambas formas tenían igual rango, pero en sus últimos escritos, la segunda toma la primacía sobre la primera y «su carácter *adivinatorio* subraya su carácter psicológico» (ib.). Pero aun así, contiene motivos críticos, ya que «una individualidad sólo puede ser captada por *comparación* y contraste» (o.c. 80-81).

De este modo, «la dificultad de distinguir ambas hermenéuticas se complica con la superposición al primer par de opuestos (gramatical-técnico) del segundo par (adivinación-comparación)» (o.c. 81).

Dilthey hereda esta problemática y la desarrolla en el marco de una nueva situación cultural marcada por dos hechos. El primero es la aparición de las grandes obras históricas de Ranke, Droysen, etc., que pueden ser consideradas como el acta de nacimiento de la ciencia histórica. El segundo es el ascenso del positivismo y la entronización de las ciencias naturales como modelo único de todo saber científico. El primer hecho lleva a Dilthey a sacar la hermenéutica del contexto limitado de la interpretación de los textos escritos y abrirla al ámbito completo de la comprensión histórica. La conexión interna (*Zusammenhang*) de un texto es un caso particular del problema general de la conexión de la historia, que es el gran documento del hombre. Por eso, el primer problema de la comprensión es el de la comprensión de la historia. El segundo hecho le obliga a buscar para la comprensión histórica un estatuto científico comparable al de las ciencias naturales. Ambos problemas le llevan a establecer que la cuestión fundamental es «cómo es posible el conocimiento histórico» (o.c. 82). Y ésta le lleva a establecer la oposición entre *explicación* de la naturaleza y *comprensión* del espíritu.

Lo que, de este modo, las ciencias del espíritu tratan de comprender es el espíritu humano, es decir, «el individuo, considerado ciertamente en sus relaciones sociales, pero fundamentalmente singular» (ib.). Y, por eso, «las ciencias del espíritu requieren como ciencia fundamental la psicología, ciencia del individuo actuante en la sociedad y en la historia. En definitiva, las relaciones mutuas, los símbolos culturales, la filosofía, el arte y la religión se edifican sobre esta base» (ib.). Esta vida individual se puede conocer porque «la vida produce formas, se exterioriza en configuraciones estables» (o.c. 84), es decir, porque tiene una estructura o «*conexión interna*» (ib.). A partir de 1900, Dilthey apoya esta

noción, fundamental para su pensamiento, sobre el concepto de significación elaborado por Husserl en (1901) como polo objetivo de la intencionalidad.

Para Ricoeur, el resultado de este planteamiento es doble. Por un lado, la hermenéutica, en el sentido estricto de interpretación de signos externos, completa la psicología. Pues se reconoce que «no es posible captar la vida psíquica de otro de un modo inmediato, sino que hay que reconstruirla (*nachbilden*) mediante la interpretación de los signos en que se objetiva» (o.c. 85). Pero, por otro lado, la psicología sigue siendo la justificación última de la hermenéutica y esto hace que la cuestión de la objetividad sea, para Dilthey, un problema «inevitable y, a la vez, insoluble» (ib.). Pues la subordinación de la hermenéutica a la psicología «le conduce a buscar la fuente de toda objetivación fuera del campo propio de la interpretación *el texto*» (ib.).

El resultado es, para Ricoeur, que «la obra de Dilthey pone de manifiesto, más aún que la de Schleiermacher, la aporía central de una hermenéutica que coloca la comprensión del texto bajo la ley de la comprensión de un otro que se expresa en él. La empresa sigue siendo básicamente psicológica, dado que se asigna como meta última de la interpretación, no *lo que* dice un texto, sino *aquel* que se expresa en él. Con ello el objeto de la hermenéutica es constantemente desplazado del texto —de su sentido y referencia— hacia la vivencia que se expresa en él» (o.c. 86).

Ricoeur concluye esta exposición de Dilthey con una página difícil de interpretar por sí misma (o.c. 87), pero que se aclara cuando se tiene delante el texto anterior que resume y en parte modifica (1977, 95-98). Esta modificación se debe a que, entre 1971 y 1973, la valoración del pensamiento de Dilthey y, consecuentemente, la valoración de la crítica que Gadamer hace a Dilthey (1960, 218-228) ha sufrido una variación, que es interesante porque refleja la evolución de Ricoeur en estos años, precisamente en una cuestión que afecta muy directamente a nuestro problema. Por eso vamos a detenernos en ella.

En ambos textos, Ricoeur nos dice que «Gadamer ha expresado acertadamente el conflicto, latente en la obra de Dilthey, entre una filosofía de la vida, con su profundo irracionalismo, y una filosofía del sentido que tiene las mismas ambiciones que la filosofía hegeliana del espíritu objetivo» [6]. Pues la respuesta de Dilthey a este conflicto es que «la vida comporta ella misma el poder de superarse en significaciones» [7]. Pero «¿cómo se puede comprender que las formas en que la vida se expresa completamente, objetivándose de forma plena, sean el arte, la religión y la filosofía? ¿No es porque en ellas el espíritu está cabe sí?». Hay, por tanto, que preguntarse «si, para pensar las objetivaciones de la vida y tratarlas como algo dado, no ha sido necesario introducir todo el idealismo especulativo en la raíz misma de la vida, es decir, pensar en definitiva la vida como espíritu (*Geist*)» [8]. En cualquier caso, Ricoeur afirma que «Dilthey ha entrevisto un modo de *superación* (*depassement*) de la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto, que es precisamente la interpretación» [9].

Es respecto a esta valoración de la solución diltheyana donde el juicio de Ricoeur ha variado. En (1971a) dice que esta solución «es más consistente de lo que Gadamer cree», pues «Dilthey alcanza lo que él llama estructura —es decir, las unidades de sentido edificadas desde el centro de ellas mismas— interpretando significaciones y no

construyendo especulativamente el concepto. Jamás sobrevuelo, sino siempre una interpretación lateral, de ser histórico a ser histórico, gracias al doble poder: *a*) del evento, de superarse (*se dépasser*) en un sentido, y *b*) del intérprete, de trasladarse a una existencia distinta de la suya» (o.c. 97). Gadamer infravalora esta solución «porque ve en el texto por descifrar... un recurso oculto al espíritu cartesiano del sentido objetivo y al espíritu de la ilustración que son radicalmente extraños a la idea de experiencia histórica». Y por eso piensa «que Dilthey sólo ha resuelto la contradicción entre idealismo y comprensión histórica introduciendo la contradicción, más mortal aún, entre, por un lado, método cartesiano e Ilustración y, por otro, filosofía de la vida y experiencia histórica» (o.c. 98). Pero esta alternativa «sólo es ruinoso cuando no se toman en serio las nociones de objetivación y de texto, tal como las ha entendido Dilthey» (ib.) Ricoeur, por su parte, piensa que, «la evolución de la vida a texto es la condición de posibilidad de la comprensión como interpretación... Esto no es magnificar el texto a expensas de la experiencia histórica, sino captar esta experiencia histórica como sentido». Pero «la oposición entre verdad y método introducida por Gadamer le ha impedido hacer justicia a la empresa de Dilthey y a su lucha contra el psicologismo en el seno de una teoría hermenéutica fundada en la psicología» (ib.). En definitiva, por tanto, en Dilthey «el historicismo *es vencido* por sí mismo, sin coincidencia triunfante del espíritu con el ser, sino reflexión de la historia sobre sí misma» (ib.).

En (1973a), este último párrafo es substituido por el siguiente:

«Con ello la solución de Dilthey, indica la dirección en la que el historicismo *podría ser vencido* por sí mismo sin invocar ninguna coincidencia triunfante del espíritu con ningún tipo de saber absoluto. Pero, para desarrollar este hallazgo, habrá que renunciar a ligar la suerte de la hermenéutica a la noción puramente psicológica de transferencia a una vida psíquica extraña y desplegar el texto, no ya hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia el tipo de mundo que abre y descubre» (ib.; c.n.).

En el nuevo texto, «es vencido» es substituido por un «podría ser vencido» y la efectucción de esta posibilidad tiene como condición el paso de la psicología a la ontología. Estos cambios muestran, a nuestro entender, que en 1971 el influjo de Heidegger y Gadamer sobre Ricoeur no es aún tan determinante de Dilthey, que Ricoeur caracteriza como «victoria del historicismo por sí mismo» y «superación de la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto». Por el contrario, en 1973 Ricoeur afirma taxativamente: «Entre finitud y saber absoluto, hay que elegir» (1973c, 347). Destacamos la posición de Ricoeur en 1971 porque señala la meta a la que nos encaminamos en el presente trabajo.

Ricoeur, por el contrario, caminará por la senda marcada por su oposición posterior, como vamos a ver a continuación.

## **2.2. De la epistemología a la ontología: Heidegger y Gadamer**

El paso dado por Heidegger y Gadamer consiste en un cambio de perspectiva mediante el que la hermenéutica deja de ser lo que aún es en Dilthey: «una variante de la teoría del conocimiento» (o.c. 88). Por eso, la obra de estos autores no puede considerarse como

«una prolongación de la empresa de Dilthey», sino más bien como «el intento de excavar debajo de la empresa epistemológica para sacar a la luz sus condiciones propiamente ontológicas», es decir, para «resituarse las cuestiones de métodos bajo el control de una ontología previa» (ib.). Así «emerge una cuestión nueva: en lugar de preguntarnos "cómo sabemos", nos preguntamos "cuál es el modo de ser del ente que sólo existe comprendiendo"» (ib.).

Ricoeur explícita este cambio del modo siguiente: «La teoría del conocimiento es desde el principio subvertida (*renversee*) por un cuestionamiento que la precede y que trata sobre la forma en que un ser encuentra el ser antes de oponérselo como un objeto que está enfrente de un sujeto» (o.c. 89). Pues «el *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto sino un ser en el ser. *Dasein* designa el lugar donde surge la cuestión del ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es sólo la de un ser que comprende el ser... Por eso, exhibir esta constitución del *Dasein* no es "fundamentar por derivación", como en la metodología de las ciencias humanas, sino "extraer el fundamento por exhibición"» (o.c. 89) [10].

Esta distinción le permite a Ricoeur establecer una oposición entre «fundación ontológica» y «fundamento epistemológico», que aclara mediante los análisis del § 3 de *Sein und Zeit*. Las diversas ciencias positivas presuponen en su trabajo diario unos conceptos de base (*Grundbegriffe*) que son los que rigen sus campos respectivos. Estos conceptos son los «fundamentos epistemológicos» de las ciencias. La crisis de éstas consisten precisamente en la puesta en cuestión de estos conceptos de base. Y, por eso, estas crisis son «una cuestión epistemológica». Pero la fundación que busca la filosofía hermenéutica que «determinan la comprensión previa de la región que suministra la base de los objetos temáticos de una ciencia y que de este modo orientan toda investigación positiva» (oc. 89) [11]. En términos menos crípticos: la fundación filosófica trata de esclarecer aquello que hace posible la discusión de los conceptos básicos de las ciencias. Y esto es «la explicitación del ente con respecto a su constitución de ser» (ib. citando *Sein und Zeit*, 10). Por consiguiente, «la hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu sino una explicitación del suelo ontológico sobre el que estas ciencias pueden edificarse» (o.c. 90). De ahí deriva lo que Ricoeur llama «afirmación clave»: «En la hermenéutica así comprendida se enraiza lo que sólo en sentido derivado se puede llamar "hermenéutica": la metodología de las ciencias históricas del espíritu» (Cf. *Sein und Zeit*, 38 y 152).

Este cambio radical (*renversement*) exige un segundo cambio, que es desligar el problema de la comprensión del de la comprensión del otro. Heidegger realiza también este cambio, como se muestra en el hecho de que estudia la comprensión, no en el contexto del ser-con, sino en el del ser-en. Lo que Heidegger estudia, «no es ser-con un otro, que duplicaría mi subjetividad, sino ser-en-el-mundo». En otros términos, «la cuestión *mundo* ocupa el lugar de la cuestión *otro*. Al mundanizar el comprender, Heidegger lo despsicologiza» (o.c. 91).

Para Ricoeur, «este desplazamiento del lugar de la filosofía es tan importante como el paso del problema del método al problema del ser». Dado que esta cuestión es vital para nuestra empresa, expondremos, en primer lugar, las ideas fundamentales de Heidegger sobre la cuestión y, después, señalaremos los aspectos que Ricoeur considera decisivos.

Heidegger resume su análisis del ser-en del ser-en-el mundo, que es la constitución del ser-ahí, en las fórmulas siguientes: «El ser-ahí es su premanifestidad» (1927a, 133); «la expresión "ahí" expresa esta esencial premanifestidad» (o.c. 132). Esta se da en «las dos formas equioriginarias del ser del ahí», que son el «sentimiento de la situación (*Befindlichkeit*)» [12] y el «comprender (*verstehen*)» (o.c. 133), estando ambas formas «equioriginariamente determinadas por el *habla (Rehe)*» (ib.).

En el sentimiento-de-la-situación «el ser-ahí es premanifestado a sí mismo como *ese* ente al que en su ser se le ha entregado el ser-ahí como aquel ser que él, existiendo, tiene-que-ser (*zu sein da*)» (ib.). Por eso, el sentimiento-de-la-situación «premanifiesta mucho más que el conocer» (o.c. 134), ya que es «un modo básico existencial de la *pre-manifestidad equioriginaria* de mundo, *alter* [13] (*Mitdasein*) y existencia» (o.c. 137), hasta el punto de que «debemos por principio confiar *ontológicamente* el descubrimiento primario del mundo al "mero esta-do-de-ánimo" (*bloße Stimmung*). Una pura intuición, aunque penetrara en las más íntimas arterias del ser de un ente-a-la-vista (*vorhanden*) jamás podría descubrir algo así como el carácter amenazante de una cosa» (o.c. 138).

La segunda dimensión del ahí del ser-ahí es el comprender, cuya equioriginariedad con el sentimiento de la situación es expresada con las fórmulas: «el sentimiento-de-la-situación tiene su propia forma de comprensión», y «el comprender está siempre en un estado-de-ánimo (*gestimmt*)» (o.c. 142).

Al ser-ahí «le está premanifestado el ser-en-el-mundo y esta premanifestidad es lo que llamamos comprender» (o.c. 143). Y como el ser del ser-ahí es poder-ser, «el comprender es el ser de este poder-ser» (o.c. 144). Como tal comprender, «el ser-ahí "sabe" *qué hacer* consigo mismo (*woran es ist mit ihm selbst*), es decir, con su poder-ser» (ib.). Por tanto, comprender es «el ser existencial del propio poder-ser del ser-ahí, de tal modo que este ser en sí mismo premanifiesta *qué hacer*» (ib.). Este comprender como premanifestar «concierno a la totalidad de la constitución básica del ser-en-el-mundo» (ib.). Por tanto, «no sólo premanifiesta el mundo como posible significatividad (*Bedeutsamkeit*)», sino que «deja libres (*gibt frei*) a los entes intramundanos para que desplieguen sus posibilidades»: el comprender y su premanifestar «descubren el utensilio en su utilidad, utilizabilidad o nocividad» (ib.). Este comprender penetra en las posibilidades «porque tiene la estructura existencial que llamamos proyección (*Entwurf*)» (o.c. 145). Y en este carácter de proyección, «el comprender constituye lo que podemos llamar la "visión" (*Sicht*) del ser-ahí» (o.c. 146). Esta «visión» «corresponde a la iluminidad (*Gelichtetheit*) con la que hemos caracterizado a la "premanifestidad" (o.c. 147). Este análisis permite a Heidegger criticar la fenomenología de un modo que interesa a Ricoeur: «La mostración de que toda "visión" se fundamenta en el comprender... elimina la primacía del puro intuir que corresponde noéticamente a la primacía ontológica tradicional del ser-a-la-vista. "Intuición" y "pensamiento" son derivados lejanos del comprender. También la "intuición de esencias" de la fenomenología se fundamenta en el comprender existencial» (o.c. 147). Dado que el comprender es constitutivamente proyección, es decir, ser de posibilidades, tiene que «desplegarse (*sich ausbilden*)» (o.c. 148). Este despliegue es la interpretación (*Auslegung*) en la que el comprender «se apropia, hace suyo (*eignet sich an*) lo comprendido» (ib.). En la interpretación, el comprender «llega a su propio ser» (ib.). Por tanto, «no es que la comprensión surja de la interpretación, sino que la interpretación se

fundamenta en el comprender» (ib.). La interpretación es «la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender» (ib.). En la interpretación de la comprensión, lo comprendido «tiene la estructura de *algo como (als) algo* (o.c. 149). Este «como» «constituye la estructura del carácter explícito de lo comprendido, constituye la interpretación» (ib.).

Esta explicitación es antepredicativa, anterior a todo enunciado (*Aussage*): el «como» no «aparece por primera vez con el enunciado sino que en él es expresado verbalmente (*ausgesprochen*), lo cual sólo es posible porque está ya presente como expresable» (ib.).

Este «como» constitutivo de la interpretación no es un manto de sentido o de valor que se añadiría al desnudo ser-a-la-vista, sino algo originario: las cosas nos aparecen originariamente *como* silla, *como* mesa, etc. Pues «las cosas aparecen siempre-ya desde una totalidad de funcionalidades» (o.c. 150), que «es fundamento esencial de la interpretación cotidiana, praxivisiva» (ib.). Ésta «se basa en una posesión previa (*Vorhabe*) de esta totalidad de funcionalidades». Además, la interpretación descubre lo comprendido «guiada por una orientación que fija la dirección que ha de seguir la interpretación», es decir, la interpretación se realiza desde una visión previa (*Vorsicht*). Finalmente, la interpretación se apropia lo comprendido desde una conceptualidad previa (*Vorgriff*) (ib.). El comprender tiene, por tanto, una triple «estructura de anticipación» (*Vor-struktur*) que se corresponde con la «estructura de como» (*Als-struktur*) de la interpretación. Ambas están contenidas en la noción de *sentido (Sinn)*, que es «el hacia-dónde (*Wor-aufhin*) de la proyección, estructurado mediante posesión, visión y conceptualidad previas, desde el cual algo es comprensible como algo» (o.c. 151).

Ricoeur comenta este análisis del modo siguiente:

La introducción del sentimiento-de-la-situación «trata esencialmente de arruinar la pretensión del sujeto cognosceme de erigirse en medida de la objetividad. Frente a esta pretensión del sujeto hay que reconquistar la condición de *habitante* de este mundo, a partir de la cual hay situación-comprensión-interpretación» (1973a, 91). Pues «hay un lazo con lo real más fundamental que la relación sujeto-objeto; en el conocimiento ponemos los objetos frente a nosotros; el sentimiento-de-la-situación precede a este frente-a-frente ordenándonos a un mundo» (ib.).

La comprensión «debe ser descrita, no en términos de discurso, sino de poder-ser» (ib.). Su primera función es «orientarnos en una situación» y, por tanto, «no se dirige a captar un hecho, sino a aprehender una posibilidad de ser». En otros términos, la comprensión «es esencialmente un *proyectar*, o de forma más dialéctica y paradójica, un *proyectar* desde un *estar eyectado* previo» (o.c. 91-92).

Finalmente, la interpretación, «antes que una exégesis de textos es una exégesis de cosas», ya que «es, en primer lugar, una explicitación, un *despliegue* de la comprensión, que "no la transforma en otra cosa sino que la hace ser ella misma. Con esto se excluye toda vuelta a la teoría del conocimiento; lo que es explicitado es el *como (als)* que se adhiere a las articulaciones de la experiencia; pero "la enunciación (*sic*) no hace aparecer el *como*, sino que se limita a expresarlo"», (oc. 92, citando *Sein und Zeit*, 148 y 149).

Esta constitución del ser-ahí permite «dar un sentido a lo que en el plano epistemológico puede parecer un fracaso...: el círculo hermenéutico» (ib.). Pues éste «no es sino la consecuencia en el plano metodológico de la estructura de anticipación del comprender» (o.c. 93), según la cual «la explicitación de algo como algo está fundada esencialmente en una posesión, visión y conceptualización previas» (ib.). Y, por eso, «el elemento decisivo no es salir del círculo sino entrar en él correctamente» (ib.).

Ricoeur termina recordando cómo para el Heidegger de esta época el discurso es algo derivado, cuya función «no es la comunicación a otro ni la atribución de un predicado a un sujeto, sino el *hacer ver*, la mostración, la *manifestación* (ib.).

En su fervor heideggeriano, Ricoeur acentúa a continuación la distinción entre decir (*Reden*) y hablar (*Sprechen*) hasta hacer decir Heidegger que «la primera determinación del decir no es el hablar, sino el par *escuchar-callar*» (o.c. 94) [14]. Esto le permite sacar unas consecuencias metodológicas discutibles: «la lingüística, la semiología, la filosofía del lenguaje se quedan ineluctablemente en el nivel del hablar y no alcanzan el del decir. En este sentido, la filosofía fundamental no perfecciona la lingüística... Mientras que el hablar remite al hablante, el decir remite a las cosas dichas» (ib.) [15].

Hasta aquí, la asunción por Ricoeur de la analítica del ser-ahí de Heidegger. A continuación, estudia sus insuficiencias. Ricoeur se pregunta si con la subordinación de la epistemología a la ontología «ha sido eliminada la aporía diltheyana de una teoría del comprender condenada a la vez a oponerse a la explicación naturalista y a competir con ella en objetividad y científicidad» (ib.). Su respuesta es que «la aporía no ha sido resuelta sino trasladada y con ello incluso agravada» (ib.). Pues con la filosofía de Heidegger «uno no cesa de practicar el ascenso a los fundamentos, pero se hace incapaz de proceder al movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos devolvería a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu» (ib.). Y sólo en este camino de retorno «recibe su verdad la pretensión de considerar las cuestiones de exégesis y, en general, de crítica histórica como cuestiones *derivadas*. Mientras no se haya realizado efectivamente esta derivación, la superación (*depassement*) misma hacia las cuestiones de fundación resulta problemática» (o.c. 95), pues «nada es fundamental mientras no se haya derivado de ello alguna otra cosa» (1973c, 342).

Ricoeur cree que «la hermenéutica ontológica parece incapaz, *por razones estructurales*, de desarrollar esta problemática del retorno» (1973a, 95; c.n.). Por eso, Heidegger «abandona la cuestión nada más planteada». Señala, es verdad, que «la interpretación tiene como tarea constante el no dejarse imponer *su posesión, visión y conceptualización previas* por ocurrencias y conceptos populares, sino asegurarse su tema científico elaborándolas desde las cosas mismas» (*Sein und Zeit*, 153) Pero «¿cómo ir más allá cuando se declara, a continuación, que "los presupuestos ontológicos de todo conocimiento historiográfico trascienden esencialmente la idea de rigor propia de las ciencias exactas" y se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas?» (Ricoeur, o.c. 95). En definitiva, concluye Ricoeur, «el deseo de enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide *repetir la cuestión epistemológica después de la ontología*» (ib.). De este modo, Heidegger deja sin resolver la cuestión de «*cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental* (ib.) [16].

Esto no significa que en Heidegger no haya ningún análisis que corresponda al elemento crítico de la epistemología. Pero «todo el esfuerzo crítico es consagrado al trabajo de la *deconstrucción de la metafísica*» (Ricoeur 1973c, 364), pues, «desde que la hermenéutica se convierte en hermenéutica del ser, la estructura de anticipación correspondiente al sentido del ser es dada por la historia de la metafísica, que ocupa justamente el lugar del prejuicio» (ib.). Dicho de otro modo, «la única crítica que puede concebirse como parte integrante de la empresa de desocultación es la deconstrucción de la metafísica; y una crítica propiamente epistemológica sólo puede ser reasumida indirectamente, en la medida en que en las ciencias pretendidamente positivas o empíricas pueden encontrarse restos metafísicos. Pero esta crítica de los prejuicios de origen metafísico no puede sustituir a una verdadera confrontación con las ciencias humanas, con su metodología y sus presupuestos metodológicos... El deseo lancinante de radicalidad impide el movimiento de retorno» (ib.).

Antes de seguir adelante, conviene hacer dos puntualizaciones a lo expuesto por Ricoeur hasta el momento.

La primera se refiere al cambio terminológico introducido por Ricoeur, que va a ser decisivo en el futuro. En el apartado anterior, hemos visto cómo Ricoeur valoraba el proyecto de Dilthey de mantener la hermenéutica en el seno de la psicología. Ahora, esta hermenéutica es caracterizada como una variante de teoría del conocimiento, que Ricoeur especifica como un preguntar «cómo sabemos» (o.c. 88). Parece, por tanto, que el término «teoría del conocimiento» es entendido aquí en el sentido estricto de una teoría sobre los métodos, procedimientos y validez del conocimiento. Unas páginas más adelante, algo (¿una teoría del conocimiento? o ¿el conocimiento mismo?) es caracterizado como «la pretensión del sujeto cognoscente de erigirse en medida de la objetividad» (o.c. 91). Finalmente, leemos que los términos de la teoría del conocimiento son «las categorías de sujeto y de objeto» (o.c. 92).

Nos parece que esta serie de deslizamientos semánticos es difícilmente justificable. Es posible que alguna teoría del conocimiento merezca el reproche de «pretender erigirse en medida de la objetividad», pero esto no se puede generalizar a toda teoría del conocimiento. No se debe olvidar que *Sein und Zeit* es también una teoría del conocimiento, o si se prefiere, incluye una teoría del conocimiento. Y si la «pretensión de erigirse en medida de la objetividad» no le viene a la teoría por ser del conocimiento sino simplemente por ser teoría, hay que recordar nuevamente que *Sein und Zeit* como empresa intelectual es tan teoría como cualquier otra.

Se puede igualmente decir que ciertas teorías del conocimiento olvidan el enraizamiento del mismo en una situación previa al conocer o en un entramado de intereses, o que supervaloran la capacidad de autorreflexión del conocimiento, etc., y que necesitan, por tanto, reforma, modificación o complemento. Pero hablar en términos de subversión (*renversement*) pertenece más a la retórica que al análisis filosófico.

Finalmente, cargar la relación sujeto-objeto con todos los males de la filosofía es olvidar que, con un nombre u otro, de esa relación no se libra ni el mismísimo Heidegger, como hemos tratado de mostrar en el capítulo anterior. Muy pronto, veremos a Ricoeur introducir

el par pertenencia-distanciación para exponer la forma en que él comprende la hermenéutica. Pues bien, en este par sigue incluida la distinción sujeto-objeto, si bien rechazando que el sujeto sea algo «autónomo» frente a un objeto que pueda ser caracterizado de «adverso». Pero no vemos por qué las categorías de sujeto y objeto deban *necesariamente* ser entendidas de este modo. Más bien, vemos en esta interpretación, además del influjo de la obra de Heidegger, un residuo de la primera interpretación de la filosofía de Husserl que Ricoeur ofreció en los años cincuenta, en la que consideraba a la fenomenología como una forma indiscutible de idealismo.

Ricoeur, consciente de las limitaciones del planteamiento heideggeriano, postula, como hemos visto, repetir la cuestión epistemológica después de la ontología. Nuestros análisis nos llevan a pensar, más bien, que la cuestión es *simultáneamente* ontológica y epistemológica.

La segunda observación se refiere al segundo cambio que Ricoeur atribuye a Heidegger, según el cual la cuestión *mundo* ocupa el lugar de la cuestión *otro*. Nos parece que esto, en lugar de ser una tesis clara en *Sein und Zeit*, es, más bien, una de las muchas cuestiones oscuras de esta obra. Pues es verdad que Heidegger, como señala Ricoeur, estudia la comprensión en el contexto del ser-en (capítulo quinto) y no en el del ser-con (capítulo cuarto). Se puede incluso pretender que la tesis en cuestión se halla en el § 26 de *Sein und Zeit* [17]. Pero nos parece que esto es forzar el texto, atribuyéndole un sentido que da pie a una doble acusación a Heidegger: en primer lugar, la acusación de que en su filosofía el otro aparece desde el utensilio, y en segundo lugar, la de que esta filosofía deja al otro en una dependencia de la subjetividad del yo aún mayor que en la quinta *Meditación* de Husserl. Pensamos, más bien, que, aunque Heidegger no emplee con respecto al *Mitsein* los términos «originario» y «equioriginario», por lo demás tan profusamente utilizados, la dimensión de la intersubjetividad es, de hecho, pensada como originaria en *Sein und Zeit*. Pues nos dice que «el ser-ahí es esencialmente ser-con» (o.c. 120), que «el ser-en-el-mundo del ser-ahí está esencialmente constituido mediante el ser-con» (ib.), y que, por tanto, «el mundo del ser-ahí es co-mundo (*Mitwelt*)» (o.c. 118). Correspondientemente, más adelante habla de «co-sentimiento de la situación (*Mitbefindlichkeit*)» y de «co-comprensión (*Mitverstehen*)» (oc. 162). Es claro que estas afirmaciones no son fáciles de conciliar con la tesis sugerida por Ricoeur [18].

Esto último arroja una luz nueva sobre otra tesis atribuida por Ricoeur a Heidegger: que el discurso no tiene como fin primario la comunicación. En esta cuestión hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, la relación entre decir es (*Rede*) y hablar (*Sprache*) en *Sein und Zeit*. Es verdad que se dice que «la exteriorización lingüística se fundamenta en el decir» (o.c. 163). Pero esta fundamentación es explicada con la eyectividad del ser-ahí: «el decir es existencialmente habla *porque* el ente cuya premanifestidad es articulada en forma de significaciones por el decir tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo eyectado, necesitado de "mundo"» (o.c. 161, c.n.). En segundo lugar, hay que tener en cuenta la relación entre el decir y la comprensión. También aquí es verdad que Heidegger analiza el decir (§ 34) después de la interpretación (§ 32) y del enunciado (§ 33), pero no es menos verdad que afirma que «el decir es la articulación de la comprensibilidad. Por eso *esta ya en la base* de la interpretación y del enunciado» (o.c. 161; c.n.). Por otro lado, nos dice que «el decir (*Reden*) es el articular "significante" de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo,

del que forma parte el ser-con y que se halla en cada caso en una forma concreta de la convivencia ocupada-de (*besorgendes Mitemandesein*)» (o.c. 161). O que «el ser-con es compartido "explícitamente" en el decir, es decir, *es* ya, aunque no compartido por no captado conceptualmente y asimilado» (ib.). Nos parece, por tanto, que no se puede decir, sin más, que para Heidegger el lenguaje no tiene como función la comunicación. Más bien, creemos que hay que decir que el papel del lenguaje de *Sein und Zeit* está descrito de forma tan ambigua, que no puede fijar con precisión su cometido.

### 2.3. De Gadamer a Ricoeur

Aunque Ricoeur trata la hermenéutica de Gadamer dentro de la etapa de la ontologización de la hermenéutica, le dedicamos un apartado especial debido a que Ricoeur va a desarrollar la limitación encontrada en Heidegger dentro del marco de una confrontación con Gadamer. Esto sucede tanto en el texto que estamos analizando (1973a, 96-100) como en el contemporáneo (1973c, 335-351), del que el anterior es un resumen. Por eso nos guiaremos preferentemente por este último.

Ricoeur toma como punto de partida de su reflexión la filosofía de Gadamer porque, frente al soberano desdén que Heidegger —desde su planteamiento ontológico— muestra por los problemas metodológicos y epistemológicos, Gadamer «se propone expresamente reabrir el debate de las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana» (1973a, 96), y con ello «marca, respecto a Heidegger, el inicio del movimiento de retorno desde la ontología hacia los problemas epistemológicos» (ib.).

En efecto, «la experiencia central» desde la que Gadamer elabora su hermenéutica es «la del escándalo constituido por la *distanciación alienante (Verfremdung)*, que es la presuposición ontológica que sustenta la conducta objetiva de las ciencias humanas» (1973c, 335). Esta *distanciación* «presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) sin la que no existiría relación a lo histórico como tal» (ib.). Gadamer estudia esta *distanciación alienante* en la conciencia estética, en la conciencia historiográfica [19] y en el campo de la experiencia verbal, que engloba las anteriores y marca la universalidad del campo hermenéutico. Pero esta universalidad no es «abstracta», sino «centrada para cada investigador en una problemática dominante, en una experiencia privilegiada» (o.c. 336). En el caso de Gadamer, la experiencia privilegiada es «la conciencia historiográfica y las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu» (o.c. 337).

Para aclarar esta cuestión, Gadamer estudia en la segunda parte de *Wahrheit und Methode* la lucha del romanticismo —con su nostalgia del pasado— contra la Ilustración y su crítica de los prejuicios. Y reprocha vivamente al primero «haber hecho sólo una inversión del por **al** contra o, mejor, del contra al por, sin haber conseguido desplazar la problemática misma y cambiar el terreno del debate» (o.c. 338). Pues el prejuicio es una categoría de la Ilustración, la categoría por excelencia» de la misma (ib.). De este modo, «el romanticismo lleva a cabo su combate en el terreno definido por el adversario, a saber, el papel **de** la tradición y la autoridad en la interpretación; es en este terreno donde se magnifica el *Mythos* en lugar de celebrar el *íogos*, se defiende lo antiguo a expensas de lo nuevo» (o.c. 339). En esta cuestión, la obra de Dilthey no aporta nada nuevo. Al contrario, «a él

debemos la ilusión de que hay dos científicidades..., la de las ciencias de la naturaleza y la de las ciencias del espíritu» (o.c. 339-340). Y esto, porque «no ha sabido librarse de la epistemología tradicional» (o.c. 340, citando Gadamer 1960, 261). Sólo la subordinación de la epistemología a la ontología llevada a cabo por Heidegger «hace aparecer el sentido auténtico de la estructura de anticipación del comprender, que hace posible la rehabilitación del prejuicio» (o.c. 341).

La aportación propia de Gadamer a esta problemática se inscribe en este triple fondo —romántico, diltheyano y heideggeriano— y es triple:

- a) establece un lazo entre prejuicio, autoridad y tradición;
  - b) interpreta ontológicamente esta secuencia a partir del concepto de conciencia historial (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*);
  - c) saca las consecuencias epistemológicas de este estado de cosas (cf. o.c. 342-343).
- Veámoslas sucesivamente.

Respecto de a) Gadamer muestra que el prejuicio «no es el polo opuesto a una razón libre de presupuestos» sino «un componente del comprender, ligado al carácter históricamente finito del ser humano» (o.c. 343). Pero para verlo hay que librarse del «prejuicio contra el prejuicio» característico de la Ilustración, que consiste en creer que «sólo hay prejuicios infundados». Este prejuicio proviene, a su vez, «del prejuicio más profundo contra la autoridad, a la que se identifica precipitadamente con la dominación y la violencia», porque se considera que «la autoridad tiene como contrapartida necesaria la obediencia ciega» (ib.). Pero la autoridad de una persona «no se funda en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de aceptación y reconocimiento por el que conocemos y reconocemos que el otro nos es superior en juicio y apreciación... Por tanto, la autoridad reposa en un acto de la razón» (o.c. 343-344, citando Gadamer 1960, 264). Ricoeur considera que, según esto, la autoridad «implica un cierto elemento crítico» (ib.) y que «hay que agradecer a Gadamer el que, en lugar de oponerlas, haya establecido una relación entre autoridad y razón. La autoridad de un juicio libre» (o.c. 345). Pero esta rehabilitación de la autoridad tiene para Gadamer una función decisiva: «Hay una forma de autoridad que el romanticismo ha defendido con especial ardor: la tradición; todo lo que es consagrado por la tradición y la costumbre posee una autoridad anónima y nuestro ser históricamente finito es determinado por esta autoridad de las cosas heredadas que ejercen una influencia poderosa sobre nuestra forma de actuar» (o.c. 344, citando Gadamer, o.c. 265).

Respecto de b) Gadamer interpreta ontológicamente estas relaciones entre prejuicio, autoridad y tradición a través de su concepto de «conciencia historial», que pertenece, no a la metodología sino a la «conciencia reflexiva de esta metodología» (o.c. 346, citando Gadamer 1960, 284). Después de citar parcialmente el párrafo donde Gadamer ha dado la más clara interpretación de este concepto (1965c, 158), Ricoeur lo analiza encontrando en él la confluencia de los cuatro temas siguientes:

- a) El concepto de conciencia historial debe entenderse en relación dialéctica con el de distancia historial, pues el «influjo historial (*Wirkungsgeschichte*) se ejerce bajo la condición de la distancia historial. Es la proximidad de lo lejano» (o.c. 346-347).

b) De esta proximidad de lo lejano se deriva que «no hay sobrevuelo que permita dominar con la mirada el conjunto de estos efectos; entre finitud y saber absoluto hay que elegir; el concepto de influjo historial sólo funciona en una ontología de la finitud... El ser historial es lo que no se convierte jamás en saber-de-sí. Si hay un concepto hegeliano que le corresponda, no es el de saber (*Wissen*), sino el de substancia, que Hegel usa siempre que se trata de expresar el fondo no dominable que accede al discurso mediante la dialéctica» (o.c. 347).

c) Pero, si no hay sobrevuelo, «tampoco hay una situación que nos encierre absolutamente. Donde hay situación, hay *horizonte*, que puede estrecharse o ampliarse» (ib.). La conciencia historiográfica ha creído poder dar cuenta de este problema del horizonte trasladándose al horizonte del otro, y ha pensado que de este modo daba a la historiografía una objetividad comparable a la de las ciencias naturales. Pero «nada hay más engañoso que esta asimilación falaz», pues «esta puesta a distancia objetiva... suspende, a la vez, los puntos de vista **de la situación original y del intérprete** y la pretensión de la tradición de transmitir una palabra verdadera sobre lo que es» (ib.).

d) Esta situación real se recoge en el concepto de *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), que «procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se hace olvidando lo propio, y el del saber absoluto, para el que la historia universal puede articularse en un horizonte único» (ib.) Tal horizonte no existe, porque «la tensión entre lo otro y lo propio es intranscendible (ib.). Gadamer está más cerca de Hegel que del pluralismo radical de Nietzsche, pero «su posición es sólo tangente a la de Hegel, porque su ontología heideggeriana de la finitud le prohíbe hacer de este horizonte único un saber» (ib.). Este concepto de fusión de horizontes da su verdadero valor al concepto de prejuicio: «el prejuicio es el horizonte del presente, la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano» (ib.).

Respecto de c) la consecuencia epistemológica de lo expuesto es que «la historiografía no escapa a la conciencia historial de los que viven y hacen la historia... por eso, el proyecto de una ciencia libre de presupuestos es imposible. La historiografía plantea al pasado cuestiones significativas, realiza una investigación significativa y alcanza resultados significativos a partir de una tradición que la interpela... Entre la acción de la tradición y la investigación historiográfica se da un pacto que ninguna crítica puede romper, so pena de dejar sin sentido la investigación» (ib.).

De este modo, la hermenéutica se convierte en «crítica de la crítica o metacrítica», y su tarea es «restaurar el suelo ontológico que ha erosionado la crítica» (o.c. 350). Para ello, «debe asumir una tesis que parece muy sospechosa a los ojos de la crítica: que hay ya un *consenso* que funda la posibilidad de la relación estética, de la relación historiográfica y de la relación verbal» (ib.). Ricoeur considera que esta idea de consenso sustentador (*tragendes Einverständnis*) es «absolutamente fundamental», el «tema metacrítico por excelencia» (ib.). Pues «el elemento que permite desregionalizar la hermenéutica es el lenguaje. El consenso que nos sustenta es el entendimiento mutuo en el diálogo; no necesariamente el cara a cara pacífico, sino la relación cuestión-respuesta en su radicalidad» (o.c. 351). Por eso, «la hermenéutica culmina en el concepto de *Sprachlichkeit* [20] "verbalidad", dejando bien claro que por lenguaje hay que entender aquí, no el sistema de las lenguas, sino el conjunto de las cosas dichas, el resumen de los mensajes más significativos» (ib.).

Ricoeur asegura en repetidas ocasiones sentirse muy próximo de esta filosofía de Gadamer. Pero esto no excluye que contenga elementos problemáticos, que Ricoeur considera que hay que «rectificar» (o.c. 366).

Lo que a Ricoeur le parece especialmente problemático en ella es «haber tomado como eje de reflexión la conciencia historiográfica y la cuestión de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu» (o.c. 336). Con ello, Gadamer «orientaba inevitablemente la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la autoridad y la tradición y la situaba en una posición de conflicto con la crítica» (o.c. 337), ya que las ciencias del espíritu «inclinan por naturaleza a luchar contra la distanciamiento alienante de las conciencias estéticas, historiográfica y verbal» (o.c. 356), y, de este modo, «disuaden de seguir las vías del reconocimiento de toda instancia crítica» (o.c. 365). Además, el conflicto entre tradición y crítica era «reconocido a su formulación más antigua, contemporánea de la lucha entre el espíritu del romanticismo y el de la Ilustración y debía tomar la forma de una repetición de esta última» (ib.). En otros términos, Ricoeur duda de que «la hermenéutica de Gadamer haya trascendido verdaderamente el punto de partida romántico de la hermenéutica» (o.c. 339). Y esto a causa de su punto de partida, que es el de Dilthey, de modo «que podemos preguntarnos... si la fidelidad a Dilthey no es más profunda que la crítica a él dirigida» (o.c. 340).

Ricoeur se pregunta si «no convendrá desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, reformular su cuestión de base, de modo que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la distanciamiento alienante se convierta en el motor mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica» (o.c. 365). Y nos confiesa que la idea de este desplazamiento le ha sido sugerida por la historia misma de hermenéutica, que constantemente ha puesto el acento en la exégesis, es decir, en la interpretación de los textos fijados por la escritura.

*La contribución específica de Ricoeur al planteamiento hermenéutico* va consistir, por configuiente, en la elaboración de una teoría *del* texto que cumpla la finalidad que acaba de asignarle. Nuestra tarea inmediata consiste en seguir a Ricoeur en esta empresa.

### 3. *La teoría del texto*

En 1970 Ricoeur publica el artículo *Qu'est-ce qu'un texte*, que es la formulación primera de lo que después llamará «teoría del texto». En (1971c) intenta convertir la noción de texto, mediante una generalización que la libere de su terreno de origen (los textos escritos), en paradigma del estudio de la acción humana. Finalmente, en (1973) utiliza esta noción para conciliar por medio de ella la oposición entre explicar e interpretar. Ricoeur considera que esta «teoría del texto» es su aportación específica a la filosofía hermenéutica postheideggeriana [21] y la establece con la intención de que sirva para mediar entre las dos posibilidades mutuamente excluyentes de interpretar-explicar, que en estos casos revestía la forma de una oposición entre los métodos del análisis estructural y la forma de comprensión hermenéutica [22].

En nuestra exposición, nos fijaremos especialmente en el último estudio citado, que es el más elaborado y en el que Ricoeur elimina algunas unilateralidades de los textos anteriores [23].

El propósito de (1973b) es expuesto por Ricoeur en términos gada-merleauianos: superar la alternativa entre la distanciaci3n alienante y la pertenencia. La expresi3n «distanciaci3n alienante» es, como hemos visto, la *Verfremdung* de Gadamer, que sería la actitud objetivista de las ciencias. «Pertenencia» es la traducci3n de la *Zugehörigkeit* que, segun Gadamer, constituye nuestra forma de inmersi3n en el mundo. Para superar esta alternativa, Ricoeur propone la noci3n de texto, que «es mucho más que un caso particular de comunicaci3n humana, es el paradigma de la distanciaci3n en la comunicaci3n» (o.c. 102). Ricoeur trata de desarrollar esta noci3n de texto en torno a cinco temas que se encadenan entre sí para formar una elaboraci3n progresiva de la noci3n de distanciaci3n. Veámoslos sucesivamente.

1) El discurso oral contiene ya «un rasgo absolutamente primitivo de distanciaci3n, que es la condici3n de posibilidad de todos los que consideraremos ulteriormente» (o.c. 103). Pues en el discurso oral se da ya una dialéctica entre el polo-evento y el polo-significaci3n, es decir, entre «el decir» y «lo dicho» (o.c. 105). Lo último es explicado por Ricoeur a partir de Austin (1962) y Searle (1969): lo dicho es el acto ilocucionario, el acto locucionario e incluso el acto perlocucionario [24].

2) Esta distanciaci3n primitiva, constitutiva de todo mensaje hablado, se amplifica ya por el hecho de que, normalmente, el discurso oral no consta de una simple oraci3n o acto de habla sino de una secuencia de ellas que están internamente organizadas, de modo que el discurso es siempre, de hecho, una obra. Lo característico de toda obra es presentar los tres rasgos de «composici3n, pertenencia a un género y estilo individual» (o.c. 107). Este carácter de obra del discurso hace que «la noci3n de significaci3n reciba una especificaci3n nueva» (o.c.108). Y por eso «hay un problema de interpretaci3n de las obras que es irreductible a la mera intelecci3n de las frases unas tras otras» (ib.).

En efecto, la dialéctica, expuesta anteriormente, entre evento y significaci3n recibe en la obra una «mediaci3n notable», ya que «la noci3n de estilo acumula en sí los dos caracteres de evento y de sentido» (ib.). Pues el estilo es el carácter individual de la obra y, como tal, «recoge el momento irracional de la decisi3n», pero «su inscripci3n en el material del lenguaje le da la forma de una idea sensible, de un universal concreto» (ib.). De este modo, «un estilo es la promoci3n de una decisi3n en una obra que, por su singularidad, ilustra y exalta el carácter evenemencial del discurso, pero este evento no debe ser buscado en otra parte que en la forma misma de la obra» (ib.).

La noci3n de obra transforma también la de locutor, que se convierte en autor. Con ello, «la categoría de autor es una categoría de la interpretaci3n, en el sentido de que es contemporánea de la significaci3n de la obra como totalidad... El hombre se individualiza produciendo obras individuales» (o.c. 110).

Pero, sobre todo, la entrada de la noci3n de obra introduce en el discurso una idea de composici3n, organizaci3n y estructura «que permite extender al discurso los métodos estructurales aplicados anteriormente con éxito en las entidades lingüísticas inferiores a la oraci3n» (ib.). El resultado es que, «en adelante, la explicaci3n es el camino obligado de la comprensi3n» (ib.). Esto no significa que la explicaci3n pueda eliminar la comprensi3n, pues «la objetivaci3n del discurso en la obra estructurada no suprime el rasgo fundamental y primario del discurso, a saber, que éste está constituido por un conjunto de oraciones en las que alguien dice a alguien algo acerca de algo. La hermenéutica sigue siendo el acto de

discernir el discurso en la obra. Pero este discurso no es dado en otra parte que en y a través de las estructuras de la obra. Resulta de ello que la interpretación es la réplica de esta distanciamiento fundamental constituida por la objetivación del hombre en sus obras de discurso, comparables a su objetivación **en** los productos de su trabajo y su arte» (ib.).

3) A las distanciamientos expuestas se añade la producida por la escritura. Esta, en primer lugar, «convierte al texto en algo autónomo respecto de la intención del autor. Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor ha querido decir. Significación verbal — es decir, textual— y significación mental —es decir, psicológica— tienen en adelante destinos diferentes» (o.c. 111) [25]. Esta liberación de las condiciones psicológicas se hace extensiva a las condiciones sociológicas, **de** modo que la obra literaria «transciende sus propias condiciones psico-sociológicas de producción y se abre a una serie ilimitada de lecturas situadas, a su vez, en contextos socioculturales diferentes» (ib.).

Esta liberación producida por la escritura respecto del autor tiene su paralelo en el destinatario del texto. Este ya no es el interlocutor de la situación dialogal: «el discurso escrito se crea un público que virtualmente se extiende a todo el que sabe leer» (o.c. 111-112). En consecuencia, la relación escritura-lectura no puede ser reducida a un caso particular de la relación hablar-escuchar.

4) Pero, sobre todo, la escritura [26] libera el discurso de la referencia inmediata a un mundo común presupuesto en el diálogo y lo abre a un mundo propio, el mundo de la obra, que constituye la «problemática decisiva» (o.c. 102) de la hermenéutica. Pues en el discurso oral «el problema se resuelve en definitiva en la función ostensiva del discurso; dicho de otro modo, la referencia se resuelve en el poder de mostrar la realidad común a los interlocutores; y si no se puede mostrar la cosa de la que se habla, al menos se la puede situar con respecto a una red espaciotemporal única a la que pertenecen también los interlocutores; en definitiva, el "aquí" y el "ahora" determinados por la situación del discurso suministran la referencia última de todo discurso» (o.c. 113). Con la escritura, «ya no hay una situación común al escritor y al lector; con ello dejan de existir las condiciones concretas del acto de mostrar» (ib.). De esta «abolición» (o.c. 114) de la referencia nace la literatura, cuya menor parte [27] tiene el «papel» de «destruir el mundo» (ib.).

Pero esta abolición de una «referencia de primer orden» (ib.), que es «la que alcanza el discurso descriptivo, constativo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario», es «la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia de segundo orden que alcanza el mundo, no en el nivel de los objetos manipulables sino de lo que... Heidegger llama ser-en-el-mundo» (ib.).

Esta dimensión referencial de las obras de ficción y poesía es «la que plantea el problema hermenéutico más fundamental» (ib.). La solución de Ricoeur a este problema es que «interpretar es explicitar la forma de ser-en-el-mundo desplegado *ante* el texto» (ib.). Dicho de otro modo, «lo que hay que interpretar en el texto es la *propuesta de un mundo* que es tal que yo pueda habitarlo para proyectar en él una de mis posibilidades más propicias». Pues «mediante la ficción y la poesía se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo; ficción y poesía se dirigen al ser, no en su modalidad de ser-dado, sino en la de poder-ser. De este modo, la realidad cotidiana es metamorfoseada por medio de lo que podríamos llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real» (ib.).

Con lo expuesto ha alcanzado Ricoeur los elementos básicos de su teoría del texto. Esta será incorporada, en primer lugar, al «estudio VII» de *La métaphore vive* (1975á', 277ss),

donde será confirmada en uno de los puntos que nos interesan a la vez que recibirá una pequeña remodelación que la hace más aceptable.

La confirmación reside en que el mundo de la obra sigue siendo contrapuesto, no al lenguaje ordinario en la totalidad de sus funciones (descriptivas, imperativas, conmisivas, etc.), sino al «discurso descriptivo» (o.c. 279). Esto queda aún más afianzado mediante la asimilación de la teoría de los modelos de Max Black y de Mary Hesse [28], de la que Ricoeur extrae la noción de «redescripción» que va a pasar definitivamente a su obra (o.c. 302). Pues ambos autores estudian el problema de modelos y metáforas **en** el contexto de una lógica del descubrimiento científico y, por tanto, **los** enunciados de los que tratan son los descriptivos de la ciencia.

Pero, por otro lado, la noción de mundo del texto recibe una precisión que se halla ya implícita en el término de redescripción. Pues re-describir es añadir, corregir o sustituir una descripción anterior. Esta idea no estaba en los textos anteriores y es incorporada ahora. Ricoeur la formula de la forma siguiente: «Por su estructura propia, la obra literaria no despliega un mundo más que bajo la condición de que sea suspendida la referencia del discurso descriptivo. Dicho de otro modo: en la obra literaria el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo nivel por medio de la suspensión de la denotación de primer nivel del discurso» (o.c. 278-279).

Con esta precisión, la teoría del texto pasará a formar parte de la última obra de Ricoeur *Temps et récit I* (1983a, 117-123), para finalmente ser puesta en cuestión en *Temps et récit III* (1985?, 228ss).

#### **4. La hermenéutica frente a la fenomenología**

Llegamos así al momento en que Ricoeur hace el balance de su confrontación con la fenomenología en su artículo *Phenomenologie et her-méneutique* (1974a). En él se pregunta «por el destino de la fenomenología hoy» (o.c. 39), tomando como «piedra de toque» (ib.) la hermenéutica, con el fin de debatir «sobre el núcleo de ambas maneras de filosofar» (ib.).

El artículo, de carácter marcadamente didáctico, tiene un esquema muy simple, constituido por dos tesis.

Tesis primera: La hermenéutica no ha arruinado la fenomenología, sino sólo su versión idealista, es decir, husserliana. Por eso Ricoeur nos advierte que en lo sucesivo distinguirá entre fenomenología e «idealismo husserliano» (o.c. 39).

Tesis segunda: Fenomenología y hermenéutica tienen una relación **de** pertenencia o inclusión mutua (*Zugehörigkeit*) que se explícita en las dos subtesis siguientes:

- 1) La fenomenología sigue siendo la base imprescindible de **la** hermenéutica.
- 2) La fenomenología puede ser esa base porque es constitutivamente hermenéutica.

##### **4.1. El idealismo husserliano**

Ricoeur dirigía este reproche a Husserl ya en los años cincuenta [29]. Pero en los años setenta se observa un cambio decisivo en la acentuación. En el artículo volvemos a encontrar el viejo reproche a Husserl de un idealismo de carácter berkeleyano y solipsista en el que «yo pongo mi existencia como única» (o.c. 69), las reticencias contra la distinción entre psicología intencional y fenomenología (o.c. 43), la acusación de que Husserl pasa del «para mí» (*für mich*) al «por medio de mí» (*aus mir*) (o.c. 68) y la afirmación de

que en Husserl se combaten las dos exigencias contrapuestas de descripción y constitución (o.c. 68-71). Le vemos corregir la concepción de la intencionalidad de Husserl con la de Sartre, según la cual, la conciencia «estalla» (*eclaté*) hacia su objeto (o.c. 57)[30]. Pero, el reproche fundamental que ahora Ricoeur dirige a Husserl es haber defendido una especie de hegelianismo, «no ya de carácter especulativo sino intuitivo» (b.c. 49).

Ricoeur encuentra la exposición más acabada de este idealismo en (Husserl 1930) y (Husserl 1931) [31]. De estas obras, Ricoeur entresaca las cinco tesis siguientes, que formarían el núcleo de este idealismo.

- a) La fenomenología defiende un ideal de científicidad que se concreta en la exigencia de alcanzar un fundamento último. Con palabras de Husserl: «Su sentido como filosofía implica ser radical en su fundamentación, carecer absolutamente de presupuestos, poseer un método básico mediante el cual el filósofo incipiente se garantiza un suelo absoluto como presupuesto de todos los presupuestos "obvios" en el sentido habitual» (1930, 160-161). Ricoeur reconoce que esta tarea de fundamentación trascendental de la fenomenología es diferente tanto del «trabajo interno de cada ciencia de elaborar sus propios fundamentos» como del «modelo de una *mathesis universalis*» (Ricoeur 1974a, 45).
- b) La forma de esta fundamentación radical es la intuición. Mediante «un cambio de actitud que, como método de acceso a la esfera fenomenológico-transcendental, se llama "reducción fenomenológica"» (Husserl 1930, 148), se alcanza la subjetividad trascendental, que es «un reino autónomo de *experiencia directa*» (o.c. 141; c.n.). Es verdad que este reino de experiencia directa es sometido a la reducción eidética, utilizado como «pura posibilidad» y equiparado a las «puras *posibilidades intuitivas*» sacadas por variación libre, para extraer «la estructura *esencial* de la subjetividad trascendental». Pero esta estructura esencial es «*extraída* y no construida, *sacada* y descrita a partir de la *intuición de esencias* verdaderamente general» (o.c. 142; c.n.). Por eso Ricoeur considera que, «por mucho que se acentúen el carácter *apriori*, la reducción al *eidos*, el papel de las variaciones imaginativas e incluso la noción de posibilidad» (1974a, 42), para Husserl «fundamentar es ver» (ib.). Ricoeur habla incluso de un «aspecto hiperempírico de la fenomenología» (o.c. 70) [32].
- c) El lugar de esta intuición es la subjetividad. La razón es que toda trascendencia es dudosa, ya que se da siempre a través de «perfiles» (*Abschattungen*), cuya concordancia es siempre presuntiva, mientras que lo dado en la inmanencia, «al no darse por perfiles, no tiene nada de presuntivo», sino que más bien es lo «único que permite la coincidencia de la reflexión con lo que "acaba de ser" vivido» (ib.).
- d) Esta subjetividad no es la conciencia empírica, objeto de la psicología, sino la conciencia trascendental, que se revela en la anterior al pasar por la reducción. En su comentario a esta tesis, Ricoeur recuerda el paralelismo existente entre la fenomenología y la psicología intencional, que «*sólo la reducción distingue y separa*» (o.c. 43), y las dificultades que esta distinción suscita. Pues la diferencia «no reside en los rasgos descriptivos sino en el índice ontológico, en su "*validez de ser*" \ hay que perder la *validez como real*, es decir, arruinar el realismo psicológico. Pero esto resulta difícil, si no se debe entender que hay que perder el mundo, el cuerpo, la naturaleza, lo que haría de la fenomenología un *acosmismo*» (ib.). Esta dificultad manifiesta que «la fenomenología corre constantemente el riesgo de reducirse a un subjetivismo trascendental» (o.c. 53).
- e) La toma de conciencia que sirve de base a la reflexión contiene en sí una exigencia ética básica. En otros términos, el matiz ético contenido en la expresión *aus letzter*

*Verantwortung* «no es el complemento práctico de una tarea que, en sí, sería puramente epistemológica: la inversión mediante la que la reflexión se aparta de la actitud natural es simultáneamente epistemológica y ética» (o.c. 44).

Según lo expuesto, parece que el idealismo de Husserl consiste en la concepción de la fenomenología como un intento de fundamentación última, es decir, absolutamente libre de presupuestos, de carácter intuitivo, encontrada en la subjetividad trascendental. Para Ricoeur, esto constituye una «hipóstasis de la subjetividad» (o.c. 53), a la que se da la «primacía» (o.c. 52, 54) y se presenta como «soberana» (o.c. 46, 54), con la pretensión de ser el «fundamento último» (o.c. 45) y «el origen radical» (o.c. 53), con un «dominio soberano del sentido al que se dirige» (o.c. 57), o «convertida en tribunal supremo del sentido» (o.c. 67). En definitiva, como una especie de saber absoluto hegeliano, si bien «no de carácter especulativo sino intuitivo». Esta pretensión es calificada por Ricoeur de «desmesura» e «hybris» (o.c. 45).

#### 4.2. *Crítica hermenéutica al idealismo husserliano*

Lo que la hermenéutica rechaza es precisamente esta *hybris*, esta desmesura del idealismo husserliano: «Las tesis de la hermenéutica significan la abolición de la primacía de la subjetividad» (o.c. 54) [33].

Este planteamiento general es desarrollado en cinco tesis que se encadenan orgánicamente entre sí formando una exposición progresiva.

a) Frente a la primera tesis de Husserl (exigencia de científicidad concebida como fundamentación última), la hermenéutica propone «radicalizar la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico» (o.c. 45). La hermenéutica reprocha a Husserl «haber inscrito su descubrimiento inmenso e imperecedero de la intencionalidad en una conceptualidad que limita su alcance: la relación sujeto-objeto», en la que «un sujeto presuntamente autónomo» se enfrenta a «un objeto presuntamente adverso» (o.c. 45). «Esta conceptualidad es la que impone la exigencia de buscar lo que constituye la unidad de sentido del objeto y la de fundar esta unidad en una subjetividad constituyente» (ib.). Por tanto, «la cuestión de la fundamentación última sigue perteneciendo a la esfera del pensamiento objetivamente» (ib.). Frente a este planteamiento, «la primera declaración de la hermenéutica es decir que la problemática de la objetividad presupone una relación de inclusión que engloba al sujeto presuntamente autónomo y al objeto presuntamente adverso» (ib.). Esta relación englobante es la «pertenencia, *que es la experiencia hermenéutica misma*\* (o.c. 45). Por tanto, la «radicalización» de la cuestión llevada a cabo por la hermenéutica «nos hace pasar de la idea de científicidad a la condición ontológica de la pertenencia <*Zugehörigkeit*>, por la que el que interroga participa de aquello por lo que interroga» (ib.).

La noción de pertenencia de Gadamer es «equivalente» (o.c. 46) a la de ser-en-el-mundo de Heidegger. Esta última «expresa mejor la primacía de la preocupación <*Sorge*> sobre la mera contemplación y el carácter de horizonte de aquello a lo que estamos ligados» (ib.). El ser-en-el-mundo «precede a la reflexión» y con ello «se afirma la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica de sujeto que se "pone"» (ib.). Pero, a pesar de estas ventajas, Ricoeur prefiere el concepto

gadameriano de pertenencia, porque «plantea directamente el conflicto con la relación sujeto-objeto y prepara la introducción del concepto de distanciamiento que le es dialécticamente solidario» (ib.).

b) La segunda tesis de la hermenéutica plantea, frente a la intuición husserliana, la necesidad de que toda comprensión sea mediada por una interpretación. Ricoeur remite a los análisis de Heidegger que hemos expuesto en el apartado anterior, de los que concluye que toda comprensión es interpretación y está guiada por la estructura de anticipación. Según Ricoeur, esto se opone a la concepción husserliana de una fundamentación última por intuición, por cuanto toda la interpretación sitúa al intérprete en medio de la realidad que pretende interpretar: «La *interpretación* precede siempre a la reflexión y se adelanta a toda constitución del objeto por un sujeto soberano. Toda interpretación coloca al intérprete *in medias res* y jamás al principio o al fin. Por así decirlo, llegamos siempre a la mitad de una conversación que ha comenzado anteriormente y en la que tratamos de orientarnos para poder aportar nuestra contribución» (o.c. 48-49).

En consecuencia, al idealismo husserliano se le reprocha no poder «mantener su pretensión de fundamentación última si no es asumiendo la reivindicación hegeliana del saber absoluto, aunque sea de manera intuitiva y no especulativa» (o.c. 49) o la posibilidad de la «reflexión total» (o.c. 59).

Podemos comprender fácilmente que esta tesis no es sino la explicitación, desde la comprensión, de lo incluido en la anterior. Porque inicialmente somos pertenencia, es decir, estamos incluidos en un horizonte más vasto que la subjetividad, la claridad de nuestro ser no es la claridad total de una subjetividad que pueda intuirse a sí misma, sino que está precedida por ese horizonte que la sustenta y que ella no puede dominar. Por eso afirma Ricoeur que «el concepto de interpretación tiene la misma extensión... que el de pertenencia» (o.c. 46).

En el texto que estamos comentando, Ricoeur inserta en este momento de la comprensión elaborada a través de la interpretación lo que él considera que es su aportación propia al planteamiento hermenéutico: la interpretación se realiza originariamente, no en la relación dialógica, «que es una relación demasiado limitada para abarcar todo el campo de la interpretación» (o.c. 47), sino en el seno de una tradición histórica que la engloba. El medio para la interpretación de esta tradición histórica es la consideración del texto y de todos los documentos y monumentos que comparten con el texto escrito el rasgo fundamental de que «el sentido incluido en ellos se ha hecho autónomo respecto de la intención del autor, de la situación inicial del discurso y de su destinatario original» (o.c. 48).

c) A la tercera tesis de Husserl, según la cual la intuición indubitable se alcanza en la subjetividad trascendental, Ricoeur opone el § 23 de *Sein und Zeit* [34]. En él, después de conceder que «el modo-de-darse del yo, la pura percepción reflexiva, formal (*das schlichte, förmale, reflektive Ichvernehmen*)... abre el acceso a una problemática fenomenológica autónoma, que como "fenomenología formal de la conciencia" tiene una importancia básica (*grundsatzliche*)» (o.c. 115), Heidegger niega que esta forma-de-darse descubra el ser-ahí en su cotidianidad y acumula razones que justifican esta negación: «Quizá este modo-de-darse del ser-ahí <la reflexión autopercéptiva del yo> sea un engaño para la analítica existencial, engaño que se fundamenta en el ser del ser-ahí; quizá el ser-ahí tanto más fuerte "yo" cuanto menos "yo" es; quizá la constitución del ser-ahí fundamente que el yo inicial y generalmente *no sea él mismo*,... quizá el horizonte ontológico de esta afirmación formal esté totalmente indeterminado» (o.c. 115-116).

Permítansenos dos observaciones a este texto. En primer lugar, Heidegger plantea estos interrogantes en el marco de un intento de describir el quién del ser-ahí *en* la cotidianidad. Y vimos que este concepto es muy poco claro en *Sein und Zeit*. En segundo lugar, de todas las alusiones de *Sein und Zeit* se desprende que la acusación básica que Heidegger dirige a Husserl es haber interpretado el ser de la subjetividad desde la *Vorhandenheit* y esta afirmación es muy discutible [35].

Al margen de estas cuestiones, lo importante es entender el objetivo que se asigna Ricoeur con esta crítica a Husserl: se trata de «completar la crítica del objeto mediante una crítica del sujeto» (o.c. 50).

Para Husserl, la subjetividad es el lugar de la intuición porque en ella se da una coincidencia entre la reflexión y lo vivido, a diferencia de lo que ocurre en la percepción externa, que se da siempre por perfiles y es, por tanto, siempre revisable. Ricoeur no se satisface con esta explicación ya que considera que la conciencia de sí puede ser presuntiva «por otras razones» (o.c. 50), como «la intrusión de estructuras de dominación en la conciencia». Por tanto, «el conocimiento de sí, en cuanto comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto» (ib.).

En años anteriores, cuando Ricoeur no ponía aún en duda la evidencia apodíctica del *cogito* pero intentaba, no obstante, introducir dentro de ella la posibilidad de una crítica de las falsas evidencias del mismo, utilizaba para ello la distinción husserliana entre evidencia apodíctica y adecuada [36]. Ahora esta vía es sustituida por Ricoeur por el marco hermenéutico.

d) La cuarta tesis de Husserl (primacía de la subjetividad trascendental) es puesta en cuestión «de forma radical» por la hermenéutica mediante la propuesta de la teoría del texto «como eje hermenéutico» (o.c. 52). Ricoeur resume aquí lo expuesto en los artículos que hemos estudiado anteriormente. Y considera que este centrarse en el texto pone en evidencia que «la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, a saber, que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma... y así ha llegado a la hipóstasis de la subjetividad» (o.c. 53). Pero el precio a pagar por esta hipóstasis son las dificultades anteriormente señaladas producidas por el paralelismo entre fenomenología y psicología fenomenológica. De ellas nos libra definitivamente la teoría del texto.

e) A la tesis idealista de la última responsabilidad del sujeto, la hermenéutica opone la invitación «a hacer de la subjetividad la última y no la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe ser perdida como origen para poder ser recuperada en un papel más modesto que el de origen radical» (o.c. 53).

## 5. *Hermenéutica y fundamentación última*

Después de rechazar lo que considera el idealismo husserliano, Ricoeur afirma que «*la fenomenología sigue siendo la presuposición insoslayable de la hermenéutica*» (o.c. 40, 55), si bien afirmando a continuación que «la fenomenología sólo puede ejecutar su programa de *constitución* constituyéndose en *interpretación* de la vida del *ego*» (o.c. 55).

### 5.1. *Presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica*

Ricoeur encuentra en la hermenéutica tres grandes presupuestos fenomenológicos:

a) La presuposición fundamental de la hermenéutica es que «*cualquier cuestión sobre un ente es una cuestión sobre el sentido de ese ente*» (o.c. 55). Ya con esto «se presupone la

elección en favor de la actitud fenomenológica sobre la actitud naturalista-objetivista» (ib.). Y esta presuposición en favor del sentido es tal que «la cuestión ontológica es hermenéutica sólo en la medida en que este sentido está disimulado, no ciertamente en sí mismo, sino por todo aquello que impide el acceso a él» (o.c. 55).

Ricoeur confirma que la fenomenología «precede» a la hermenéutica en «el orden de la fundación» (o.c. 56), recordando que «la hermenéutica sólo se convierte en una filosofía de la interpretación si, remontando a las condiciones de posibilidad de la exégesis y la filología —más allá incluso de una teoría del texto en general—, se dirige a la "verbalidad", a la *Sprachlichkeit* de toda experiencia» (ib.) [37]. Esta verbalidad «tiene su presuposición en una teoría general del sentido», pues «la experiencia puede ser dicha, reclama ser dicha. Verbalizarla no es convertirla en otra cosa, sino, articulándola y desplegándola, hacerla ser ella misma» (ib.). Ricoeur reconoce que «es difícil formular esta presuposición en un lenguaje no idealista» (ib.), pues «la distinción entre la actitud fenomenológica y la actitud naturalista, o, como se ha dicho anteriormente, la elección en favor del sentido, parece identificarse sin más con la elección en favor de la conciencia "en" la que el sentido emerge» (ib.). Pero tal identificación no es válida «ni de hecho ni de derecho» (o.c. 57). No lo es de hecho, puesto que Husserl, en las *Logische Untersuchungen*, elaboró la noción de intencionalidad «sin introducir la "reducción" en su sentido idealista» (ib.). Y no lo es de derecho, «porque la subordinación de la noción lógica de significado a la noción universal de sentido [38] no implica de ningún modo que una subjetividad transcendental tenga el dominio soberano de ese sentido al que se dirige» (ib.).

b) El segundo elemento fenomenológico presupuesto por la hermenéutica es «su recurso a la *distanciación* en el seno mismo de la experiencia de pertenencia» (ib.). Pues «la fenomenología comienza cuando, no contentándonos con "vivir" o "revivir", interrumpimos lo vivido para significarlo» (o.c. 58) y, de este modo, «a toda conciencia de sentido pertenece un momento de *distanciación*, de puesta a distancia de lo "vivido" **en cuanto** simplemente estamos adheridos a él» (ib.).

Ricoeur ilustra esta función de la *epokhe* con el lenguaje. En él, «el signo lingüístico sólo puede *valer por* una cosa si *no es* esa cosa» (o.c. 58), de modo que «todo sucede como si, para que el uso de los signos pueda comenzar, el sujeto hablante debe disponer de una "casilla vacía"». La *epokhe* es «la reasunción explícita de este acontecimiento virtual, al que eleva a la dignidad de acto filosófico. Convierte en tema lo que sólo era operatorio» (ib.).

Es justamente esta *distanciación* o *epokhe* lo que la hermenéutica practica en su ámbito propio. De modo que Ricoeur puede decirnos que, así como la fenomenología interrumpe mediante la *epokhe* la adherencia a lo vivido, la hermenéutica interrumpe mediante la *distanciación* la pertenencia, que «no es otra cosa que la adherencia a la vivencia histórica, a lo que Hegel llamaba la "substancia" de las costumbres» (ib.).

c) La tercera y para Ricoeur «mas importante» (o.c. 60) presuposición fenomenológica de la hermenéutica es su concepción del «*carácter derivado de las significaciones de orden lingüísticos*» (o.c. 59). Por eso, «la filosofía hermenéutica no debe empezar por la *verbalidad*. Debe empezar diciendo lo que viene al lenguaje». Ricoeur piensa que eso es lo que hace Gadamer, tanto en su estudio del juego, como en el del entramado histórico, que «viene al lenguaje y no es una producción del lenguaje» (o.c. 60). Y que lo mismo hizo Heidegger al subordinar el plano de los enunciados, es decir, del lenguaje, a un decir equioriginario del sentimiento-de-la-situación y del comprender. En definitiva, ambos han

seguido la senda iniciada por Husserl al hacer que «el análisis noe-mático preceda al análisis lingüístico» (ib.). De este modo, la hermenéutica «continúa, en el plano de las ciencias humanas, el movimiento iniciado por Husserl en el plano de la experiencia perceptiva» (o.c. 61).

Que la hermenéutica tiene estos presupuestos fenomenológicos se confirma, para Ricoeur, en el hecho de que el mismo Husserl se vio llevado por su propio método a «desplegar la fenomenología de la percepción en dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica» (o.c. 61). De este modo, «la vuelta, desde la naturaleza objetivada y matematizada por la ciencia de Galileo y Newton, al mundo de la vida (*Lebenswelt*) es el principio mismo de la vuelta que la hermenéutica realiza en las ciencias humanas cuando intenta remontar de las objetivaciones y explicaciones de las ciencias históricas y sociológicas a la experiencia artística, histórica y verbal» (o.c. 61-62).

Permítasenos, a modo de comentario, hacer dos observaciones. En primer lugar, nos preguntamos en qué se diferencia la distanciaci3n aqu3 expuesta por Ricoeur de la *epokhe* husserliana. Por supuesto, en nuestra pregunta suponemos la noci3n de *epokhe* que hemos expuesto en el cap3tulo anterior, que no conlleva ning3n planteamiento idealista, ni en el sentido cl3sico ni en el de que incluir «el dominio absoluto del sentido». Antes, Ricoeur ha utilizado el concepto hegeliano de «substancia» para expresar el fondo no dominable del ser historial, lo que no puede convertirse jam3s en saber-de-s3. Ahora se nos dice que la distanciaci3n «interrumpe, para significarlo, lo vivido», es decir, «lo que Hegel llamaba la "substancia" 3tica de las costumbres». Parece, por tanto, que hay una posibilidad de reflexi3n que no nos deja sumidos en la relatividad de nuestra situaci3n.

En segundo lugar, Ricoeur considera su afirmaci3n acerca del car3cter derivado de las significaciones de orden lingüístico conciliable con su insistencia anterior en la verbalidad y en el texto. La mayor3a de los hermen3uticos, empezando por el segundo Heidegger, lo rechazar3an ya que la insoslayable estructuraci3n verbal de la experiencia es justamente el apoyo m3s firme de la posici3n hermen3utica.

Antes de emitir un juicio definitivo, es preciso seguir la 3ltima peripecia de Ricoeur, consistente en se3alar el car3cter hermen3utico de la fenomenolog3a.

## 5.2. Presupuestos hermen3uticos de la fenomenolog3a

Para Ricoeur, la fenomenolog3a tiene una «presuposici3n hermen3utica», que consiste en «la necesidad, para la fenomenolog3a, de concebir su m3todo como una *Auslegung*, ex3gesis, explicitaci3n o interpretaci3n» (o.c. 62).

Ricoeur se aproxima a esta dimensi3n hermen3utica de la fenomenolog3a estudiando el papel de la *Auslegung* en las *Logische Untersuchungen* y en las *Cartesianische Meditationen*. De la primera obra, Ricoeur extrae una serie de textos en los que Husserl reconoce que las expresiones «en principio unívocas» no manifiestan directamente esta univocidad, siendo necesario «someterlas a un trabajo de elucidaci3n (*Aufklarung*)» (o.c. 63), basado en un «recurso a la intuici3n» (o.c. 64, citando Husserl 1901, 71). Adem3s, Husserl reconoce que tanto el objeto externo como la expresi3n deben ser objeto de una aprehensi3n (*Auffassung*) y que 3sta «es, en un cierto sentido, un acto de comprender o interpretar (*deuten*)» (o.c. 65, citando Husserl 1901, 74). Lo mismo ocurre en la captaci3n

de lo genérico o universal: «captación de lo genérico y captación de lo universal parten de un núcleo común que es la sensación interpretada» (o.c. 65). Estos casos muestran que «poco a poco se inicia una inversión de la teoría de la intuición en una teoría de la interpretación» (o.c. 67).

Según Ricoeur, estos inicios se desarrollan plenamente en las *Cartesianische Meditationen*. En esta obra, «el concepto de *Auslegung* interviene de forma decisiva en el momento en que la problemática alcanza su punto crítico, aquel en el que se erige a la egología en tribunal supremo del sentido» (ib.), como se ve en el siguiente texto de Husserl citado por Ricoeur: «Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, es claro que *problema de la explicitación (Auslegung) fenomenologica de este ego monadico* (el problema de su constitución para sí mismo) *debe abarcar todos los problemas constitutivos* en general. En fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí para sí mismo coincide con la *fenomenología en general*» (o.c. 68, citando Husserl 1931a, 102-103). Ricoeur se pregunta «qué entiende Husserl por *Auslegung*» (o.c. 68). Y tras recordar el enigma al que se enfrenta Husserl (constituir «en mí» y «a partir de mí» un otro que yo), afirma que «el recurso de la *Auslegung* permite atisbar la solución» (o.c. 70). Pues «el "estilo" de la interpretación está caracterizado por el *trabajo infinito* que el despliegue de los horizontes de las experiencias actuales conlleva. La fenomenología es una meditación *proseguida indefinidamente*, porque la reflexión es desbordada por las significaciones *potenciales* de las vivencias» (ib.). Consiguientemente, «la *Auslegung* no hace sino desplegar el *plus* de sentido que, en mi experiencia, designa en vacío el lugar del otro» (o.c. 71). Por eso, «la *Auslegung* está funcionando ya en la reducción a la esfera de pertenencia. Pues ésta no es algo dado, a partir de lo cual yo podría avanzar hacia algo distinto también dado, que sería el otro» (ib.). La esfera de pertenencia «no es una experiencia salvaje preservada en el seno de mi experiencia de cultura, sino un anterior jamás dado. Por eso, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia sigue siendo una interpretación» (ib.). Desde esta perspectiva, «la paradoja de una constitución que sería a la vez constitución "en mí" y constitución de "un otro" recibe una significación totalmente nueva: el otro está incluido, no en mi existencia en cuanto dada, sino en cuanto ésta comporta un "horizonte abierto e infinito", un potencial de sentido que yo no puedo dominar con la mirada. Puedo decir, entonces, que la experiencia del otro no hace sino "desplegar" mi ser propio idéntico, pero lo que ella despliega es más que yo mismo, en cuanto que lo que yo llamo aquí mi ser propio idéntico es un potencial de sentido que desborda la mirada de la reflexión. La posibilidad de la transgresión de mí hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que exige una "explicitación"» (o.c. 72). Ricoeur concluye: «Lo que Husserl ha entrevisto, sin sacar todas las consecuencias, es la coincidencia de la intuición y de la explicitación. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explícita, una explicitación que despliega una evidencia, tal es la experiencia fenomenológica. En este sentido, la fenomenología sólo puede efectuarse como hermenéutica» (ib.).

Este resultado final nos deja sumidos en la incertidumbre sobre la opinión de Ricoeur acerca de la posibilidad de una intuición auténtica que pueda cumplir el papel de fundamemación última de la filosofía, **que** se alimenta de tres motivos.

En primer lugar, en la espléndida ambigüedad de la afirmación final de Ricoeur, que acabamos de citar.

En segundo lugar, resulta dudoso que «el recurso a Ja interpretación» propuesto por Ricoeur pueda cumplir el papel que éste le asigna: *la constitución de la intersubjetividad*. Pues, si la hemos entendido bien, esta interpretación no es sino la aplicación al otro de la «conciencia horizontal» que Husserl elaboró en el marco de la percepción de los objetos del mundo [39]. Y es dudoso que por este camino se pueda explicar la especificidad del otro [40].

Pero, sobre todo, como ha señalado acertadamente Aguirre (1982, 77-82), hay que distinguir distintos niveles de interpretación. En la constitución de los objetos del mundo, tenemos un primer nivel consistente en la aprehensión inmediata del objeto, que se presenta siempre dentro de un cortejo de horizontes entre los que están las anticipaciones de otras posibles percepciones de la misma. Por eso, este primer nivel de aprehensión «crea la posibilidad de la explicitación» (o.c. 79). Esta constituye el segundo nivel, que «se aleja de la anticipación horizontal, ya que trata precisamente de eliminar su carácter de anticipación vacía» (ib.). Ambos niveles pertenecen aún a la vida natural, «que no tiene conciencia de que tanto anticipación como explicitación son operaciones constituyentes» (ib.). Para que esta conciencia emerja, se precisa pasar a un tercer nivel, consistente en la efectuación expresa de la reducción fenomenológica. En ésta, «puesta que es puesta fuera de servicio la intencionalidad horizontal, es también puesta fuera de servicio la conciencia hermenéutica natural. *La fenomenología, en cuanto autointerpretación transcendental del ego en una contemplación desinteresada, es una ciencia no hermenéutica*» (o.c. 80). En otros términos, la actividad del filósofo que descubre el carácter hermenéutico de la subjetividad, no puede ser ella misma hermenéutica.

Nos parece, finalmente, que estas incertidumbres no son sólo nuestras sino también del mismo Ricoeur y que son ellas las que explican la señalada ambigüedad del final de su artículo. Pues, para responder a la crítica que R. Zaner le dirige en (1979) —que coincide con la objeción que hemos planteado en el párrafo anterior [41]— Ricoeur recurre de nuevo a la distinción, anteriormente usada por él, entre evidencia apodíctica y adecuada: «La hermenéutica no niega la autoevidencia del *cogito*. Sólo afirma que éste tiene un carácter formal. Es evidente que la conciencia es intencional; pero ¿a qué intencionalidad concretamente? Es evidente que estoy en una situación histórica; pero ¿cuál? Es evidente que puedo siempre reflexionar, pero ¿cuáles son los obstáculos reales de la reflexión? En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl sugiere, a partir del § 9 que la apodicticidad de la evidencia no implica que ésta sea adecuada» (1979, XIX).

Ricoeur concluye aclarando esta distinción en un párrafo que, **por** su importancia para la cuestión que nos ocupa, citamos *in extenso*: «La reflexión transcendental no puede ir más allá que ciertas verdades evidentes como: la conciencia es intencional, la percepción es presuntiva, la autocomprensión es un proceso de interpretación, etc... Estas verdades evidentes constituyen ciertamente una red bastante extensa y no se limitan a la fórmula vacía: yo = yo. Más aún, estas verdades esenciales dependen, tal como exige Zaner, de la evidencia fenomenológica. Pero esta evidencia fenomenológica misma descubre que ella es puramente formal y exige que la reflexión pura sea llevada a cabo (*carried out*), se haga real en el auténtico trabajo de interpretación, que se encuentra siempre a sí mismo inmerso en una situación histórica y en una determinada configuración simbólica. No debemos limitarnos a pasar de la comprensión hermenéutica a una reflexión que reflexiona sobre esta comprensión hermenéutica. Podríamos conformarnos con ello si la reflexión tratara

sobre objetos de los que ella pudiera no formar parte. Pero aquello sobre lo que la reflexión reflexiona es también reflexión: es, en particular, la comprensión del *ipse* a través de símbolos y textos, y esta comprensión hermenéutica es lo que la reflexión pura necesita para hacerse real. En otras palabras, la reflexión sobre la que el *ego me-ditans* reflexiona, y de la que se distingue mediante una reflexión secundaria, es también lo que puede hacer real a esta última. Hay, pues, una doble relación entre reflexión concreta y reflexión abstracta: una relación regrediente en la que la segunda duplica a la primera y se distancia de ella, y una relación progrediente en la que la primera hace efectiva o lleva a cabo la segunda. Esta relación compleja entre los dos niveles de reflexión tiene el carácter paradójico de una distancia establecida abstractamente y abolida concretamente. Esta paradoja tiene como consecuencia un estatuto igualmente paradójico de la verdad. La evidencia del *ego cogito cogitatum*, producida por el acto último de reflexión, es suficiente para engendrar la *Idea* de verdad unívoca como idea límite del discurso filosófico, que es, por tanto, válida también para la reflexión hermenéutica. Pero esta evidencia no puede ser transferida a ninguno de los contenidos de la reflexión concreta, que sigue siendo un proceso abierto y conflictivo que depende de una cierta apuesta... Por tanto, entre la evidencia apodíctica de la reflexión última y el proceso de interpretación no puede haber otra relación que la de una *aproximación* ilimitada. Además, esta relación de aproximación nunca puede ser conocida con un conocimiento absoluto. Éste sólo puede ser presumido y asertado en la fórmula modesta e incierta que tomo prestada de G. Marcel: "*Espero estar en la verdad*". La verdad, no meramente formal y abstracta sino actual y concreta, deja de ser asertada en un acto prometeico de posicionamiento del *ipse* sobre sí mismo y de adecuación del *ipse* a sí mismo. La verdad es, más bien, el lugar iluminado en el que es posible continuar viviendo y pensando. Y seguir pensando también *con* nuestros oponentes, sin permitir que la totalidad que nos contiene llegue a ser alguna vez un conocimiento, sobre cuya posibilidad podemos sobrestimarnos y hacernos arrogantes» (o.c. XX-XXI). Nos limitamos de momento a señalar la posible convergencia entre lo que este párrafo enuncia y la posición de Apel que apareció ya expuesta en el primer capítulo y será explicitada más adelante. Su confirmación dependerá del resultado de la encuesta que llevaremos a cabo en próximos capítulos.

### **CITAS:**

1. Ricoeur nos ha ofrecido dos luminosas autointerpretaciones de su itinerario filosófico en (1981a) y (1983b).
2. Pero la última alusión es reveladora del marco general de toda su obra, razón por la cual la citamos *in extenso*: «La problemática que une mi obra reciente sobre la metáfora con mi trabajo actual sobre la narración se me aparece ahora como uno de los temas principales de mi obra anterior. El análisis de la ideología... y de la utopía entra dentro del marco de una teoría del imaginario social; el psicoanálisis... puede ser considerado como una contribución a ella. De forma más general, rodeo simbolismo... constituye una vasta expresión del imaginario en el nivel cultural. Retrocediendo aún más en mis trabajos; veo que la imaginación era ya situada, en el período de *L'homme faillible*. en el punto frágil en el que se articulan voluntario e involuntario y en el que la falibilidad se insinúa en el interior de la estructura ontológica del hombre. En definitiva, el proyecto constantemente postpuesto de mi "poética de la voluntad" es el proyecto de una imaginación creadora, considerada sucesivamente en el nivel de la invención semántica y de la representación práctica tanto en el plano individual como en el cultural y social. La cuestión es si es

- posible... concebir una antropología filosófica que alcance la profundidad de una ontología de la finitud» (1981». 59).
3. Cf, por ejemplo (1983b, 25).
  4. Cf (1960a, 12); (1960b, 323ss).
  5. Ambos artículos son básicamente un resumen de la segunda parte del curso sobre hermenéutica dado por Ricoeur en Lovaina en 1971 (1971f). Esta interpretación de la historia de la hermenéutica y de su problemática sigue **siendo válida** para Ricoeur **en** la década siguiente (cf. 1981», 122).
  6. (1971a, 95, 1975<sup>a</sup>), 87 refiriendo a Gadamer (1960, 205ss).
  7. (1971a, 96); (1973a, 87).
  8. (1971a, 96) y (1973a, 87) resumiendo Gadamer (1960, 214-215).
  9. (1971a, 97); (1973a, 87); c.n. Unas páginas más adelante, Ricoeur escribe: «La estructura del ser-ahí excluye que el conocimiento disponga del privilegio de sobrevuelo (la palabra sobrevuelo es de Merleau-Ponty, pero me parece muy adecuada aquí). Siempre vemos desde un punto concreto» (o.c. 108).
  10. Con los términos entrecuadrados Ricoeur traduce *sbhitende Beptndung* y *aufweüend* *Grundfrage*, que figuran en *Sein und Zeit*. 8. Señalemos que en el texto de Heidegger *sbleitend* *siyúSc\** inequívocamente «por deducción lógica».
  11. La cita en el interior de la cita reproduce *Sein undZeit*, 10 tal como lo reproduce la traducción francesa de De Wailens-Bóhm, que no corresponde al original. En su forma original, este texto no serviría para el propósito actual de Ricoeur, ya que trata de caracterizar los *Grundhegriffe* o lo que Heidegger llama también «ontología en su sentido más amplio» (o.c. 11) (que no es otra cosa que las ontologías regionales de Husserl), que en el contexto de Ricoeur serían los «fundamentos epistemológicos». Por eso Heidegger añade a continuación que este cuestionario ontológico «sigue siendo ingenuo y opaco si sus investigaciones sobre el ser del ente dejan sin esclarecer el sentido del ser en general» (ib.)
  12. *Befindlichkeit* aparece en Heidegger junto a *Stimmung*, *Gestimmtheit*, *Gefühl*. Traducimos el primer término por «sentimiento-de-la-situación» y los restantes por «estado-de-ánimo».
  13. No pudiendo, por razones de eufonía, decidimos a traducir *Mittialein* por ser-con-ahí o co-ser-ahí, **hemos** recurrido al latín.
  14. En *Sein undZeit*, 153 Heidegger dice que al hablar (*redendes Sprechen*) “le pertenece como posibilidad el oír y callar” (o.c. 163).
  15. Recordemos que este texto es contemporáneo de la polémica entre Searle y Chomsky sobre la estructura básica —formal o comunicativa— del lenguaje, así como de los primeros intentos de Habermas para distinguir competencia lingüística y competencia comunicativa o pragmática. Cf. Searle (1972), Chomsky (1975, 55-77) y Habermas (1976), **donde estas cuestiones reciben un tratamiento mis elaborado**.
  16. Estas afirmaciones se repiten en (1973f, 362ss).
  17. El texto dice: \*El mundo del ser-ahí deja libre (*gibt frei*) a un ente que, no sólo es totalmente distinto de utensilios y cosas, sino que, de acuerdo con su modo de ser como ser-ahí, está "en" el mundo de acuerdo con su modo de ser-en-el-mundo... Este ente no es ni a-la-mano ni a-la-vista sino del mismo tipo que el ser-ahí que lo deja libre: es también y con ahí (*ist auch und mit da*)» (o.c. 118; c.n.) y «el ser-ahí como ser-con-deja salir al encuentro en su mundo al ser-ahí de los otros» (o.c. 121; c.n.).
  18. Sobre esto cf. Theunissen (1965), sobre todo p. 164-168.
  19. Tanto los textos de Gadamer como los de Ricoeur que estamos estudiando pierden claridad a causa de una fluctuación en el significado del término *historisches Bewusstsein* y de su equivalente francés. En *Wahrheit und Methode* este término comienza significando ya actitud —característica de la Escuela histórica— de comprender cada época desde sí misma «eliminando los prejuicios del presente» (o.c. 218). Pero *Wahrheit und Methode* trata precisamente de mostrar que «un *wahrheit historisches Bewusstsein* co-ve (*sieht mit*)

- el propio presente» (o.c. 289), es decir, es lo que Gadamer va a llamar *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. El término *historisches Bewusstsein* tiene, por tanto, dos sentidos: el inicial característico de la Escuela histórica y el gadameriano de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. En (196')("), Gadamer fija su terminología contraponiendo ambos términos. Ricoeur traduce el primer término «conciencia histórica» y el segundo «conciencia expuesta a los efectos de la historia» y usará el primero con los dos significados que tiene en *Wahrheit und Methode*. Más tarde, Ricoeur introducirá la distinción «historiográfico/ historial» para traducir la distinción *historisch/ geschichtlich*. Utilizamos esta distinción y sugerimos las expresiones «conciencia histo-riógráitca» y «conciencia historial».
20. Para traducir *Sprachlichkeit*, así como los asociados *versprachlichen, Versprachlichun*. etc.. proponemos **ever-balidad**», que enlaza con el verbo «verbalizar», que está sólidamente afincado en el vocabulario de la psicología y nos parece el más adecuado para traducir *versprachlichen*.
  21. Cf. (1973a, 75); (1973c. 365ss); (1981a, 36); (1983b, 32).
  22. Ricoeur reconoce repetidamente que este intento de mediación es lo que ha impulsado su pensamiento. Cf. (1973a, 76 y 94), donde se justifica esta necesidad afirmando que «una filosofía que rompe el diálogo con las ciencias ya sólo se dirige a sí misma».
  23. Para un estudio detallado de las diferencias entre estos tres textos, cf. Bengoa (1990, 273-283).
  24. Dejamos de lado la cuestión de si puede afirmarse que el acto perlocucionario es dicho, ya que su respuesta depende de cómo se entienda la distinción ilocucionario/ perlocucionario, y Ricoeur no ha prestado una atención especial a esta cuestión, probablemente porque considera que esto «es un problema menos urgente en el discurso escrito» (197K, 20). Cf. Bengoa (1987) y bibliografía allí citada.
  25. Ricoeur identifica la significación verbal (que puede ser oral) con la textual. Por eso, el único término de comparación que le queda es una significación psicológica, que no parece mediada por el lenguaje. Esto no tiene suficientemente en cuenta las diferencias entre *speaker's-meaning* o *utterance-meaning* (que no deja de ser una significación verbal) y *sentence-meaning*, profusamente estudiadas en los años setenta. Cf. Scarle (1979), cap. 2,4 y 5; Recanati (1981), cap. 5 y 4 y Levinson (1983), cap. 5.
  26. En esta cuarta forma de distanciaci3n se nota una cierta vacilaci3n en Ricoeur. En (1970) y (197U), la suspensi3n de la referencia inmediata al mundo era obra de la escritura. Aqu3 Ricoeur la introduce en el contexto de la escritura, pero escribe; «La escritura, *en primer lugar*, pero, *sobre todo*, la estructura de la obra alteran la referencia hasta el punto de hacerla totalmente problemática» (o.c. 113; c.n.).
  27. Ricoeur est3 aludiendo a las obras de «ficc3n (cuento, relato, novela, teatro)» y de «poes3a» (ib.).
  28. Ricoeur considera este esfuerzo de asimilaci3n «la etapa decisiva» del «estudio VII», que es precisamente dedicado al problema de la referencia en la met3fora.
  29. Sobre la interpretaci3n de Husserl por Ricoeur en esta 3poca, cf. Bengoa (1990), cap. 2.
  30. Esto es sorprendente. Como enseguida veremos, Ricoeur reprocha a Husserl haber entendido la intencionalidad como la posici3n de un «sujeto presuntamente aut3nomo» frente a un «objeto presuntamente adverso». Pues bien, si a alguien se le puede reprochar esto, es a Sartre. Recuérdese, por otro lado, el juicio de Heidegger sobre Sartre (1947, 72-73).
  31. Muchos estudiosos de Husserl rechazar3an esta selecci3n y la interpretaci3n que de ella extrajo Ricoeur. Cf., adem3s de lo expuesto en el cap3tulo anterior, Aguirre (1982, 49-85).
  32. Ricoeur recuerda en este contexto la afirmaci3n de Husserl: «Nunca se insistir3 suficientemente en que la experiencia fenomenol3gica no hace otra cosa que explicitar el

- sentido que el mundo tiene para todos nosotros con anterioridad a toda filosofía...; este sentido puede ser desvelado por la filosofía, pero jamás modificado...» (1931a, 177).
33. Lo mismo en (1975\*, 91); (1973Í. 117) y (1979», XK).
  34. Todos los comentaristas coinciden en que este texto es una crítica frontal a Husserl. Cf. De Waelens y Bóhm (en sus notas a la traducción francesa de *Sein unfi Zeit*), Thenissen (1965, 157), Taminioux (1977. 159ss).
  35. Cf. Thenissen (1965, 157-158). En el mismo sentido se expresa Granel (1970). Recordemos que es la misma acusación que la que dirige a Sartre, con cuya ayuda quiere Ricoeur salvar a Husserl del idealismo.
  36. Cf. Husserl (1931o, 62). Ricoeur la introduce en (1967, *Mss*).
  37. Ricoeur remite a los análisis de Gadamer (1960, 367ss).
  38. Esta subordinación es, según Ricoeur, «el hallazgo principal de **las** *Logische Untersuchungen* (ib.).
  39. Ricoeur mismo parece autorizar esta interpretación, al utilizar en este contexto afirmaciones de Husserl que tratan de la constitución del mundo. Cf. o.c. 72.
  40. Husserl siempre distinguió la forma de darse de las cosas y del otro. Frente a la primera, que es siempre presuntiva, la segunda es una «unidad que se anuncia absolutamente» [*Einheit absoluter Bekundung*] (cf. Aguirre 1982, 34-38).
  41. Zaner resume así su crítica: «Los *enunciados* sobre la tarea hermenéutica y la *practica* hermenéutica *no* están en el mismo nivel» (o.c. 44).