

# LA GÉNESIS CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA VOLUNTAD DE PAUL RICOEUR

OSWALDO AGUILAR NAVARRETE  
*Universidad Simón Bolívar*

OSWALDO AGUILAR NAVARRETE es Licenciado en Filosofía y Comunicación por la Universidad Simón Bolívar, México. Ha colaborado en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, bajo la tutoría del Dr. Mauricio Beuchot Puente.

**Resumen:** En el presente escrito intentaremos sugerir una revisión del pensamiento de Ricoeur medianamente descentrada de sus aportes a la sistemática de la hermenéutica como técnica de la interpretación, que es como suele trabajarse, para enfocarnos en su *giro hermenéutico*, realizado en la década de los cincuenta en su *Filosofía de la voluntad*; lo que nos parece relevante de este periodo es la oportunidad que ofrece para comprender los intereses y exigencias que llevaron al filósofo francés a pasar de la fenomenología a la hermenéutica. Apostamos que uno de esos motivos consiste menos en el valor instrumental de la hermenéutica y sí más en su valor como reacción crítica frente a cierta etapa del pensamiento filosófico de occidente, principalmente en lo que concierne al desgaste de las metafísicas onto-teológicas y el proyecto fallido de modernidad. Esto nos implicará, entonces, entrar a la hermenéutica, no por el largo proceso de su inserción al campo de las metodologías filosóficas, sino como el eslabón o consecuencia más evidente de los nihilismos filosóficos de los siglos XIX y XX, quizá

no tanto como progresión en la tarea de la disolución de valores, pero sí respecto al debilitamiento de la razón.

Con todo, la pretensión no consistirá en forzar una lectura de Ricoeur al grado de querer ver en él a un filósofo nihilista, sino en reconocer su compromiso con el sentido y la referencialidad de la verdad, pero asumido sólo como a trasluz del re-

chazo de cierta pretensión canónica de comprensión que busca objetivar la totalidad de la experiencia bajo las condiciones de cierto tipo de comprensión específica.

**Palabras clave:** hermenéutica, nihilismo, crítica, comprensión, ontología

**Abstract:** In this paper we will suggest an analysis of the thinking of Ricoeur moderately through the practices of the systematics of hermeneutics as a technique of interpretation, which is usually the way to analyze it, in order to focus on his hermeneutic turn, made in the fifties, in his Philosophy of the Will; What seems relevant to this period is the opportunity it offers to understand the interests and demands of the French philosopher to move from phenomenology to hermeneutics. We bet that one of these reasons consists less in the instrumental value of hermeneutics and more in its value as a critical reaction to the stage of philosophical thought in the West, mainly as regards the erosion of metaphysical characteristics in the theoretician and the failed project of modernity. This will involve, then, entering the hermeneutics, not by the long process of

its insertion into the field of philosophical methodologies, but as the most obvious link or consequence of the philosophical nihilisms of the 19th and 20th centuries, perhaps not so much as progression in the task of the dissolution of values, but in respect to the weakening of reason.

However, the claim will not consist in forcing a reading of Ricoeur to the degree of wanting to see him as a nihilist philosopher, but in recognizing his commitment to the meaning and referentiality of truth, but you cannot do anything other than light of rejection a certain canonical pretension of understanding that seeks to objectify the totality of experience under the conditions of a certain type of specific understanding.

**Key words:** hermeneutics, nihilism, criticism, comprehension, ontology

Ya desde finales del siglo XIX la filosofía occidental comenzó a dar muestras de un cambio en el estilo interrogativo de sus planteamientos, pasando de los objetos propios de las filosofías metafísicas y sistemáticas, a intereses mucho más particulares de tono claramente existencial. Esto habilitó la trama de un riquísimo nodo de sentido al que nos gustaría denominar como *problema del condicionamiento de lo humano*, que entre los cuestionamientos filosóficos por la muerte, el inconsciente y aún el sufrimiento, terminó zanjando el horizonte de presupuestos con que la epistemología formal se plantaba frente a la realidad humana.

Ya desde Schopenhauer, quien refería la anterioridad ontológica del sufrimiento frente al placer, y Nietzsche, quien anunciaba el momento culminante de la voluntad helénica en la tragedia ática como único modelo cultural posible para soportar el peso trágico de la existencia, en filosofía comenzaba a germinar lo que llamaremos un *cultivo nihilista*, que más allá de sus planteamientos teóricos más exhaustivos, consistía en un impulso destructivo para desarticular la dinámica cultural de occidente en cuanto afán objetivista de verdad, para dar con lo oculto y neutralizado bajo sus formas, a saber: «el ser de y en el mundo dándose como pathos» más allá de las categorías de alguna epistemología, los designios de nuestra voluntad y aún más allá del control de nuestras instituciones.

En nuestra opinión, este abordaje patético del ser orientó el curso de la filosofía occidental hacia una trama de «decrecimiento epistemológico» en la que los autores tuvieron que revalorar los alcances de sus herramientas especulativas, más allá del escrúpulo de la verdad, pero no necesariamente a pesar de él. Fue en torno a esto que se articuló la discusión de las *Geisteswissenschaften*, que entre la impronta nihilista, ya nativa de esta nueva actitud filosófica y la presión hegemónica de los positivismos científicos de avanzada, afrontaba el reto de establecer una sistemática para su comprensión.

Heredero de esta discusión y referente indispensable para la comprensión de nuestra filosofía hermenéutica actual fue el filósofo francés Paul Ricoeur, autor que, como menciona Mauricio Beuchot, ha llegado a ser apreciado como filósofo posmoderno por autores como Vattimo, principalmente “por el hecho de que en muchas cosas ha sido crítico de la modernidad, e incluso ha sido clarividente anticipador de modos de pensamiento; también puede entenderse por la sencilla razón de que es un hecho que la hermenéutica ha pasado a ser la episteme o koiné de la posmodernidad”.<sup>1</sup>

En nuestra opinión, esto no sólo pone a Ricoeur en el punto focal de nuestra época, sino como un exponente de este diálogo entre la vocación nihilista que ha implicado filo-

<sup>1</sup> Beuchot, *Historia de la filosofía postmoderna* (México: Torres Asociados, 2009), 10.

sofar después de Nietzsche, Marx, Freud y Heidegger, y a aquella otra vocación filosófica por la comprensión y el sentido. Es con esta orientación que el filósofo francés desarrolló sus primeras obras: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*<sup>2</sup> y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*,<sup>3</sup> en las cuales busca articular un diálogo entre fenomenología y existencialismo; sin embargo, el desarrollo concreto de esta pretensión se encuentra plasmado en el primer periodo productivo de su carrera intelectual denominado por él mismo como: *Philosophie de la volonté*,<sup>4</sup> trabajo desarrollado a tres tomos al que dedicó toda la década de los años cincuenta. En esta obra, Ricoeur abordó el problema de la libertad y el mal teniendo que, para lograrlo, manipular la génesis de sus propios recursos conceptuales y metodológicos con vistas a lograr un abordaje filosófico coherente con su vocación fenomenológica, pero también con la particular consistencia del tema; en dicha labor, nos parece que Ricoeur configuró una metodología articulada sobre la base de una crítica epistemológica en la que parece no poder haber pretensión alguna de comprensión, si antes no se ha revalorado críticamente la posición de la conciencia respecto a la experiencia y, con ésta, la pretensión de objetividad a la que puede aspirarse.

Así pues, nuestra pretensión consiste en revisar los elementos teóricos y conceptuales más relevantes con los cuales Ricoeur confeccionó su *Filosofía de la voluntad*, exponiéndoles como ejercicios críticos motivados por esta impronta nihilista de la filosofía hermenéutica en cuanto a debilitamiento de la razón y no por ello impedida para intentar una validación de la comprensión.

Entonces:

- El primero de estos ejercicios consiste en el reconocimiento de una teoría del ser sólo a través de una crítica a la metafísica onto-teológica.
- El segundo consiste en el reconocimiento de la filosofía reflexiva sólo a través del rechazo crítico del sujeto trascendental de la filosofía moderna.

<sup>2</sup> Ricoeur y Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (París: Le Seuil, 1947).

<sup>3</sup> Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (París: Le Seuil, 1948).

<sup>4</sup> Es importante aclarar que esta obra fue desarrollada a través de tres volúmenes: *Philosophie de la volonté*. Tome I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950, y *Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité*, comprenant deux textes: *L'homme faillible*, *La symbolique du mal* (París: Aubier, 1960), 2 vols. Para el presente trabajo utilizamos la edición traducida al español que fue publicada como *Finitud y culpabilidad* y que compendió en un volumen único la traducción de los trabajos "L'homme faillible" y "La symbolique du mal". Respecto al primer volumen del periodo productivo en cuestión, traduciremos de la edición en el idioma original.

- El tercero consiste en el reconocimiento de la fenomenología sólo a través de una crítica al idealismo husserleano.

## De la metafísica onto-teológica a una teoría del ser

A diferencia de muchos estudios sobre el mal, la *Filosofía de la voluntad* no parte propiamente del reconocimiento de ningún planteamiento metafísico, parte de una «eidética de la voluntad» que si bien tiene como presupuesto una «implicación ontológica», en la que el lenguaje tiene auténtica capacidad para decir el «ser», nunca exigió a su autor una elaboración formal de principios metafísicos; por ello, incluso, para abordar el problema que aquí nos interesa, es necesario acudir a algunos otros trabajos externos a la *Filosofía de la voluntad* donde, de manera intermitente, nuestro autor ofreció algunos criterios para comprender su postura al respecto. En seguimiento a uno de estos trabajos,<sup>5</sup> Lucía Herrerías Guerra nos dice que:

Ricoeur empieza distinguiendo entre «ontología» como «doctrina o teoría del ser» y «metafísica» que sería un determinado periodo de la historia de la ontología. La historia del ser, hasta Kant, es la historia de la metafísica.<sup>6</sup>

Esta historia de la metafísica, nos dice Lucía Herrerías, está caracterizada, primeramente, por el desplazamiento del problema del «ser» a la temática del «ser auténtico», por su desplazamiento del plano visible al invisible, del plano mutable al inmutable, del plano sensible al no sensible y por la pretensión onto-teológica, resultado de este «desplazamiento», de objetivar y apropiarse del sentido auténtico del ser y aún de lo *Totalmente-Otro*.<sup>7</sup> En su trabajo: *Freud, una interpretación de la cultura*, Ricoeur nos dice respecto a esta «apropiación»:

<sup>5</sup> Nos referimos al artículo titulado *Ontologie*, de 1972 (posterior a la publicación de la *Filosofía de la voluntad*) que se encuentra sin alteraciones en la edición de 1985 de la *Eyclopedia Universalis*, que es la que cita Lucía Herrerías Guerra.

<sup>6</sup> Herrerías, *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur* (Italia: Pontificia Universidad Gregoriana, 1995), 11.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibíd.*

Aquí está, en mi opinión, el origen radical de toda "falsa conciencia", la fuente de toda problemática de la ilusión, más allá de la mentira social, la mentira vital y el retorno de lo reprimido. Marx, Freud y Nietzsche operan ya a un nivel de formas segundas y derivadas de la ilusión; por eso resultan parciales y rivales sus problemáticas. Diría otro tanto de Feuerbach: el movimiento por el que el hombre se vacía en la trascendencia no es primario respecto al movimiento por el que se adueña de lo Totalmente-Otro para objetivarlo y disponer de él; porque se proyecta para adueñarse de él, a fin de colmar el vacío de su nesciencia.

En este proceso de objetivación nacen a la vez la metafísica y la religión; la metafísica que hace de Dios un ente supremo y la religión que trata lo sagrado como una nueva esfera de objetos e instituciones, de poderes que en lo sucesivo se inscribirán en el mundo de la inmanencia, del espíritu objetivo al lado de los objetos, las instituciones y poderes de la esfera económica, la esfera política y la esfera cultural [...] Esta conversión diabólica hace de la religión la reificación y enajenación de la fe.<sup>8</sup>

Por lo anterior, Ricoeur opina que la «salud» de un pensamiento del ser debe descansar en el pensamiento mismo del ser. Esta actitud ya la encuentra en los filósofos presocráticos y aquel principio de que «pensar es pensar el ser». En su trabajo *Negatividad y afirmación original*, Ricoeur nos deja ver cómo es que este «ser» de la «metafísica arcaica» no está objetivado ni mensurado entre lo «real» y lo «ideal», entre el «hecho» y el «valor»; antes bien, es, dándose como indeterminado, la raíz misma de lo «dado».

Dice Ricoeur al respecto:

El Primero –dice Anaximandro– no encierra las determinaciones de lo que viene tras el Primero; él es no-esto, no aquello, precisamente porque es, pura y simplemente; de este modo, el «Primero» de los presocráticos es i-limitado, in-determinado, in-esencial.<sup>9</sup>

Asimismo, nos dice Lucía Herrerías, siguiendo a Ricoeur, que:

[...] el Poema de Parménides nos permite acceder a la afirmación ontológica «más acá» de la metafísica, porque dice «es» sin dar un sujeto al verbo ser. Con esto «deja ser» al verbo ser «en su desnudez y su globalidad»: ésa es la ontología, distinta de la metafísica y anterior a

<sup>8</sup> Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducido por Armando Suárez (México: Siglo XXI, 1990), 463-464.

<sup>9</sup> Ricoeur, *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro, 1990), 313-314.

ella, a la metafísica que substancializa el ser porque privilegia el sustantivo y no el verbo: «cada vez que la interrogación humana vuelve al "es", y se pregunta lo que eso quiere decir, toma de nuevo contacto con el suelo ontológico del pensamiento».<sup>10</sup>

Sin embargo, en opinión de Ricoeur, es el mismo Parménides quien inaugura la metafísica al realizar las dos distinciones que caracterizan su pensamiento: la de *ser-devenir* y la de *ciencia-opinión*.<sup>11</sup> En esto consiste el alma de la metafísica platónica y, en general, de toda la metafísica ulterior hasta la crítica kantiana. La separación pluralista con que Platón aparta las «Ideas» del «mundo» y la «epistémé» de la «doxa» responde a esa primera escisión parmenídea.

Dice Lucía Herrerías siguiendo a Ricoeur:

Lo que es fundamentalmente, está en otra parte, en el «lugar inteligible» de las Ideas. Surge entonces el problema de la relación de lo que llamamos «cosas» con las ideas –el verdadero ser.<sup>12</sup>

Del mismo modo Aristóteles, que aunque a diferencia de Platón, realiza una ontología de lo concreto, tampoco abandona, a juicio de Ricoeur, este cariz metafísico.

Dice Lucía Herrerías siguiendo a Ricoeur:

El autor marca dos rasgos por los que la ontología aristotélica, aunque lucha contra el dualismo platónico de las ideas y de las cosas sensibles termina siendo una metafísica. La primera es que «el análisis ontológico de lo real, con todo su juego de distinciones, tiende esencialmente a hacer prevalecer en el corazón mismo de lo real lo determinado, lo inteligible, lo inmutable». La gran diferencia entre Platón y Aristóteles, es que para éste la forma no es, como en Platón, un universal trascendente, sino una quiddidad inmanente; pero lo real en Aristóteles no es menos inmutable que lo real platónico. En Aristóteles, insiste Ricoeur, tanto la ciencia como la realidad siguen siendo platónicas: lo real es lo definido, lo determinado, mientras que la singularidad es indeterminada; en este sentido, la singularidad tiene algo de irreal. Y entonces lo más real es lo más universal.

El segundo rasgo, más decisivo, es la afirmación de que la filosofía primera tiene por objeto las substancias separadas e inmóviles. Por esta afirmación, la filosofía se hace teolo-

---

<sup>10</sup> Herrerías, *Espero estar en la verdad...*, 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*

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

gía, pues las sustancias separadas e inmutables constituyen la esfera de lo divino. Según Ricoeur, ésta es la tesis metafísica por excelencia de la ontología aristotélica y el origen de lo que ya Kant denominó «onto-teología».<sup>13</sup>

Como vemos, el móvil de la crítica ricoeuriana descansa principalmente en esa pretensión de objetivar el *ser*, incluso en el plano de las sustancias separadas, en los criterios de una metafísica cerrada e incluso diríamos univocista. En respuesta, Ricoeur propone una «ontología de lo indeterminado» que le permita colocarse respecto al ser y las «estructuras de la vida» aún antes de las categorías de un discurso racional, la influencia de alguna determinación moral e incluso aún antes de la moción voluntaria; su recurso metodológico a la «patética de la miseria» es un ejemplo de esto. Este «pathos», que aparece por detrás de toda conciencia y de toda palabra es el fundamento último que integra toda experiencia humana, dejando a la conciencia «rebasada», «atravesada» e incluso «traumatizada» para el momento en que ella misma se encuentra.

Ahora bien, este «presupuesto patético» en que la conciencia es siempre segunda respecto del ser y la experiencia, será el pilar fundamental del criterio con el que nos aproximaremos a los siguientes ejercicios críticos con los que nuestro autor articula su *Filosofía de la voluntad*.

## Del «ego cogitum» al «yo encarnado»

Como se sabe, la filosofía reflexiva se ocupa del «pensarse a sí misma» de la conciencia; sin embargo, es en el «sí» de «sí misma»<sup>14</sup> donde la textura de dicha reflexividad se define; Ricoeur, parece discurrir entre dos tipos de reflexividad posible:

- a) Por un lado, aquella situada a la base del problema epistemológico fundamental que dirige toda la filosofía moderna; es decir: *la pregunta retrospectiva por las fuentes últimas de todas las formaciones cognoscitivas*<sup>15</sup> y, en dado caso, vinculable con el concepto de «trascendental»; noción también indispensable en la

<sup>13</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>14</sup> Cfr. Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 1990, 41.

<sup>15</sup> Cfr. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (H, vol. VI), 100, en E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III (Barcelona: Herder, 1990), 380.



epistemología racionalista. Desde esta perspectiva, la filosofía reflexiva es una «crítica<sup>16</sup> del conocimiento».

- b) Por otra parte, podría situarse más allá de las disquisiciones epistemológicas como *acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto*.<sup>17</sup> En dado caso, la filosofía reflexiva adquiere una dimensión existencial.

Es en el marco teórico que hacen estas dos posibles ipseidades donde nuestro autor sitúa el concepto de «*ego encarnado*» sólo como respuesta crítica a la propuesta de un «ego intuitivo» realizada por la filosofía racionalista. En efecto, aunque la piedra fundacional de la filosofía reflexiva se encuentra en el «*gnōthi seauton*» socrático, la problemática de fondo del racionalismo moderno hace base en el «ego cogito»<sup>18</sup> cartesiano; esta célula reflexiva del pensamiento moderno figura como la primera verdad indubitable, base de todo conocimiento, que se asienta por sí misma. Dice Ricoeur al respecto:

no puede ser verificada ni deducida; es a la vez la posición de un ser y un acto; la posición de una existencia y una operación de pensamiento: existo, pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso; ya que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, su auto-posición es reflexión [...] éste es nuestro punto de partida filosófico.<sup>19</sup>

Sin embargo, esta «auto-posición» del «ego cogito» cartesiano no deja de aparecer como evidencia de la conciencia inmediata, es decir: como «intuición de<sup>20</sup>»; por ello, nos señala

<sup>16</sup> Contrario al sentido general en que estamos usando este término en el presente escrito, aquí lo empleamos como lo asume Kant en cuanto: *facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes, como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principio*. KrV., 9 A XII.

<sup>17</sup> Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. II. (Argentina: FCE, 2000), 28.

<sup>18</sup> *Queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy» era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérle, juzgué que podría recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando*. Descartes, *Discurso del método* (España: Austral, 1968), 49-50.

<sup>19</sup> Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 1990, p. 41.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibíd.*

Ricoeur, Malebranche no considerará a la certeza indubitable de Descartes como «certeza verdadera», sino como «apercepción», es decir: como un «sentimiento» y no como una «idea»;<sup>21</sup> en dado caso, Descartes diría: "siento que pienso y existo, mas no lo sé". Pero la pretensión del racionalismo es hallar a la base del acto de conocimiento un fundamento epistemológico y no sólo psíquico; de ahí que Kant concluya que, aunque la apercepción del «ego» pueda acompañar todas mis representaciones, esa apercepción no es conocimiento de *sí mismo*.<sup>22</sup> Traslado esto al interior de la discusión husserleana contra el psicologismo en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, el «ego» de Descartes sigue siendo el mismo «sujeto psicológico» que pretende concluir del *sentimiento de certeza* que denunciaba Malebranche, un criterio de verdad.<sup>23</sup>

Ricoeur parte de esta certidumbre en que «la intuición no es reflexión» y aun cuando este «desenmascaramiento» fue un logro principalmente atribuible a la crítica epistemológica, Ricoeur tampoco considera que la filosofía reflexiva sea una mera «crítica del conocimiento», como proponía la filosofía crítica moderna; por ello, al parecer de nuestro autor, tendrán que ser Fichte y Nabert quienes lleven la reflexión a un grado de comprensión más allá de la «crítica».

Así lo dice nuestro autor:

La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la objetividad de nuestras representaciones. [...] Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica, digo con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es sólo una parte de esta tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras.<sup>24</sup>

Esto es lo que Nabert denominó: «afirmación original», término que designa el esfuerzo para la propia *reconquista de una noción del ser que sea acto más bien que forma*,

<sup>21</sup> Cfr. *Ibíd.*, 42.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibíd.*

<sup>23</sup> Al respecto conviene leer el apartado titulado: *El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales*, en E. Husserl, *Investigaciones lógicas I* (España: Alianza, 2006), 67-75.

<sup>24</sup> Ricoeur, *Freud: Una interpretación...*, 42-43.

*afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir*,<sup>25</sup> que tanto en él como en Ricoeur funge como elemento central de la filosofía reflexiva y, al menos en cuanto a los términos en que estamos planteando el presente trabajo, como otro índice de *debilitamiento epistemológico* en la teoría de Ricoeur, en cuanto descentramiento de la urgencia crítica de la ciencia frente a la relevancia de la apropiación de nuestro sentido en la vida. En esto consiste el carisma «espinoziano»<sup>26</sup> de la filosofía ética de Ricoeur, la cual no figura como nomenclatura al interior del amplio universo de las temáticas filosóficas, sino como *el proceso completo de la filosofía*.<sup>27</sup> Desde esta perspectiva, reflexionar, antes que ser una validación objetiva de nuestros procesos cognitivos es el movimiento existencial de «encontrarse», «darse», «aumentar las potencias», «hacerse» como «totalidad existencial»...

Dice Ricoeur al respecto:

La filosofía es ética, pero la ética no es puramente moral. Si seguimos este empleo spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizá salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma Eros, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es conatus, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del Sí en la primera verdad: yo soy.<sup>28</sup>

## De la fundamentación radical del sujeto a la intencionalidad

Uno de los recursos conceptuales más relevantes para la lectura que ahora estamos intentado desarrollar es la noción de «intencionalidad», concepto que nuestro autor empleó para la confección de una crítica al idealismo husserleano.

Tal y como pudimos comprobar en la breve revisión de la filosofía reflexiva de Ricoeur, uno de los principales temores de nuestro autor consiste en la posibilidad de que una conciencia crítica, en el sentido moderno del término, acabe estancada sobre

<sup>25</sup> Ricoeur, *Historia y...*, 316.

<sup>26</sup> Nos referimos al pensamiento del filósofo racionalista Barush Espinoza (1632-1677).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>28</sup> *Ibid.*

sí misma en su inmediatez intuitiva; en opinión de Ricoeur, el idealismo husserleano duplica esta complicación en cuanto se define como:

«[...] una disciplina científica del comienzo», como una ciencia de nuevo cuño que pueda convertirse en base y fundamento de todas las ciencias, como una doctrina que abarque la entera vida racional, en cuanto teoría universal de la razón cognoscitiva, valoral y práctica.<sup>29</sup>

Para criticar esta pretensión claramente influenciada por un racionalismo de estilo cartesiano, Ricoeur echa mano de la noción de «intencionalidad» que el mismo Husserl habría desarrollado en otra etapa de su pensamiento. Dice Husserl al respecto de la «intencionalidad»:

[...] la intencionalidad es la expresión, que desde el punto de vista terminológico se remonta a la escolástica, usada para indicar el carácter fundamental del ser en cuanto conciencia, en cuanto aparición de algo. En el irreflexivo tener conciencia de algún objeto, estamos 'dirigidos' hacia él, nuestra 'intención' va hacia él [...] este estar dirigido es un carácter esencial inmanente a las Erlebnisse en cuestión: ellas son, pues Erlebnisse 'intencionales'.<sup>30</sup>

El giro de tuerca que este reconocimiento de la conciencia implica frente a la pretensión de «fundamentación radical del sujeto» del idealismo husserleano es que la conciencia intencional, en cuanto «modalidad de relación»<sup>31</sup> no puede acontecer puramente; por ello, todo esfuerzo de reducción propicia un «*regressus in infinitum*» en el que la búsqueda regresiva de la «*génesis intencional*» por la que el mundo se fue constituyendo en el seno de la conciencia<sup>32</sup> termina pasando por estratos *cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales*,<sup>33</sup> pero sin alcanzar nunca aquella dimensión de inmediatez objetiva.

Esto fue precisamente lo que Merleau-Ponty criticó a la fenomenología husserleana:

<sup>29</sup> Colomer, *El pensamiento alemán...*, 369.

<sup>30</sup> Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel in Phanomenologische Psychologie, Husserliana*, vol. IX. W. Biemel, comp. (La Haya: Nijhoff, 1962), 271-301, en M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (México: Siglo XXI, 2010), 177.

<sup>31</sup> Ferraris, *Historia de la...*, 177.

<sup>32</sup> Cfr. Colomer, *El pensamiento alemán...*, 400-401.

<sup>33</sup> Ricoeur, *Del texto a...*, 29.

El error fundamental de Husserl se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepción de la reducción como acceso a esta conciencia. No sólo porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestra reflexión tiende a ligar en el seno del flujo temporal que intenta apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura, sino sólo una «conciencia comprometida» [con el mundo]. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales de todo orden, antes de que este mismo mundo aparezca como «representación» en la conciencia.<sup>34</sup>

Partiendo de esta crítica, Ricoeur desplaza el concepto de «conciencia pura» para concentrarse en aquel otro concepto husserleano de «lebenswelt» que como explica Colomer:

Es el mundo como subsuelo de nuestra creencia del ser,<sup>35</sup> que aunque es una certeza, tiene la forma de una creencia, puesto que, como horizonte y subsuelo de todo conocimiento, no puede llegar a ser, de una manera explícita objeto de conocimiento. Husserl puede, pues, concluir: «la conciencia del mundo es conciencia en la forma de una certeza de fe».<sup>36</sup>

Esto, entre otras cosas, le permitirá establecer un vínculo entre la fenomenología husserleana y la filosofía reflexiva, que venía desarrollando en diálogo e influencia de su maestro Jean Nabert; al respecto dice Lucía Herrerías Guerra:

La fenomenología fija su mirada en las significaciones puras, perdiendo así «la vida real de los actos». En cambio, la ambición de la filosofía reflexiva es la de recuperar los actos puros. Esta afirmación podría hacer pensar que la filosofía reflexiva sigue los pasos de las filosofías de la intuición. Sin embargo no es así. Para Nabert, hablar de «conciencia pura» o de «actos puros» no significa que se trate de una conciencia inmediata de sí, pues el filósofo de la reflexión sabe que sólo puede recuperar los actos puros a través de los signos en los que los actos entregan su significación.<sup>37</sup>

Asimismo, a través de los conceptos de «intencionalidad» y «lebenswelt», nuestro autor logra habilitar un acceso sistemático a esos signos diseminados en la experiencia, sorteando el supuesto de un «sujeto absoluto» capaz de mirar trascendentalmente el

<sup>34</sup> *Ibid.*, 390.

<sup>35</sup> Colomer, *El pensamiento alemán...*, 393.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>37</sup> Herrerías, *Espero estar en la verdad...*, 106.

mundo de los fenómenos, independiente de todo presupuesto histórico, afectivo o existencial; aunque sin por ello diluirse en una subjetividad insalvable. Resulta fundamental mencionar esto, ya que, independiente a la impronta nihilista de estos ejercicios críticos, Ricoeur no es un pensador propiamente nihilista, sino uno interesado por el reconocimiento de la verdad en cuanto a acontecimiento histórico y lingüístico. Es por esto que, en lo subsecuente, Ricoeur no prosiguió su trayectoria académica como un filósofo heideggeriano; si bien, en la filosofía de Heidegger encontró el desarrollo del «*lebenswelt*» husserleano, llevado hasta sus últimas consecuencias, también reconoció que en esta radicalización ontológica algunos de los intereses más relevantes para su trabajo terminaron desplazados; principalmente respecto al reconocimiento fenomenológico del lenguaje y del mundo de la vida que Heidegger había excluido prosiguiendo un tránsito inmediato de la comprensión a la ontología; en ese tránsito de la analítica del *dasein*, Ricoeur detectó que se perdía la posibilidad de abordar toda la rica discusión ética, en el sentido de la filosofía reflexiva heredada por Nabert, y la preocupación epistemológica, tan favorecida por los planteos del *Husserl transcendentalista*.

Ricoeur se pregunta entonces:

¿Cómo ir más lejos cuando se declara, inmediatamente después, que los presupuestos ontológicos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propio de las ciencias exactas y cuando se elude la cuestión del rigor propio de las ciencias históricas mismas? La cuestión por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología.<sup>38</sup>

Para afrontar este cuestionamiento sin rechazar el sesgo ontológico posibilitado por la *analítica del dasein*, nuestro autor operó su propio «giro hermenéutico», asumiendo al lenguaje como condición primera para toda experiencia reflexiva según las formas lingüísticas que descubren el ser del hombre en el mundo; este giro hermenéutico fue reconocido por Ricoeur como la «vía larga».

Dice nuestro autor al respecto:

Por más extraordinaria que sea la fuerza de seducción de esta ontología fundamental, yo propongo, sin embargo, explorar otro camino para articular de manera distinta el problema hermenéutico y la fenomenología. ¿Por qué este replegarse frente a la analítica del *dasein*?

<sup>38</sup> Ricoeur, *Del texto a...*, 80-90.

Por las dos razones siguientes: con el modo radical de interrogar usado por Heidegger los problemas que han impulsado nuestra investigación no sólo permanecen sin solución, sino se han perdido de vista. Nos preguntamos: ¿Cómo dar un *organon* a la exégesis, es decir a la inteligencia de los textos? ¿Cómo dar un fundamento a las ciencias históricas frente a las ciencias naturales? ¿Cómo arbitrar el conflicto entre las interpretaciones rivales? En una hermenéutica fundamental precisamente estos problemas dejan de ser considerados. [... Heidegger] no nos suministra ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No es mejor partir de las formas derivadas de la comprensión y mostrar en ellas los signos de su derivación? Esto implica que se tomen los puntos de partida desde el plano mismo en el cual se ejercita la comprensión; esto es: el plano del lenguaje. [Estas objeciones tienen] una propuesta positiva: sustituir la vía corta de la analítica del *dasein* por la vía larga que arranca del análisis del lenguaje. Conservamos así, constantemente, el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad propia de la comprensión, del método puesto en práctica por las disciplinas nacidas de la exégesis. Si, por lo tanto, hay que poder elaborar una nueva problemática de la existencia, ésta no puede ser más que a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación, común a todas las disciplinas hermenéuticas.<sup>39</sup>

## Conclusión

---

Como vemos, el rodeo que sugiere Ricoeur por las ciencias interpretativas no permite reconocer en él a un filósofo nihilista en sentido propio, sino a un hermeneuta consecuente y comprometido con las diversas facetas que posibilita la comprensión, habilitando un lugar común para la discusión filosófica en torno a la hermenéutica.

Ejemplo reciente de esta discusión viva son, en nuestra opinión, los hermeneutas Mauricio Beuchot y Gianni Vattimo, quienes, partiendo del hecho de este decrecimiento epistemológico que ha implicado el injerto nihilista en la filosofía hermenéutica, discurren en torno a los límites de dicho decrecimiento. En el caso de Vattimo, por ejemplo, dicho límite se cifra en cierta ontología de corte heideggeriano en la que ya no es posible imaginar ámbitos de objetividad para el ser en cuanto éste es proyecto arrojado a la historia.

---

<sup>39</sup> Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París: Seuil, en M. Ferraris, *Historia de...*, 247-248.

Dice el autor italiano:

Cuando yo hablo de hermenéutica analógica, hablo de la idea que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta como un proyecto [...] el momento de la objetivación del texto es un momento interior a un proyecto que es básicamente interesado y no objetivo, no fundamentalmente objetivo...<sup>40</sup>

Pero Beuchot ubica un riesgo en esto y es el de no contar con contenciones efectivas para evitar que, en un momento dado, esta propensión al debilitamiento epistemológico diluya la certidumbre hermenéutica en un multivocismo inaprensible para la comprensión; por ello, aunque también situado al interior de esta tendencia al decrecimiento epistemológico, su actitud filosófica se presenta como objetivista metafísica, no en cuanto a retorno de una epistemología univocista, sino sólo en cuanto a abierta al sentido de lo objetivo como indicación ordenadora para la comprensión y no necesariamente su objetivo último; de esta forma, nos dice Beuchot:

[...] la significación analógica es en parte unívoca y en parte equívoca, predominando la equivocidad; sin embargo alcanza la suficiente reducción de la diferencia como para dar conocimiento, comprensión, aunque nunca llegará a la univocidad, que es tan sólo un ideal regulativo para ella [...] No hará sólo significado literal de los textos, ni sólo significado alegórico, sino analógico, que participa de los dos anteriores y los hace convivir, con predominio de uno u otro según sea el caso, según el texto que se trate.<sup>41</sup>

Retomando el desarrollo de nuestro propio trabajo, esta remisión a la analogía, que caracteriza el trabajo hermenéutico de Beuchot, recuerda el epílogo de la obra de Ricoeur *La simbólica del mal*, que dice: "El símbolo da qué pensar", entendiendo por símbolo *las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido*;<sup>42</sup> en nuestra opinión, esta donación de la analogía contiene la clave de lectura para comprender la hermenéutica de Ricoeur en este periodo, pues ella dice la potencia de la comprensión para trasladarse de la univocidad del primer significado hacia la multivocidad del segundo, inobjetivable para concepto, moral o institución alguna. De

<sup>40</sup> Beuchot y Vattimo, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006), 38.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>42</sup> Ricoeur, *Finitud y...*, 183.



esta forma, aunque dada bajo las formas metodológicas de las diversas disciplinas de la interpretación, la hermenéutica planteada por Ricoeur en el periodo productivo próximo a la *Filosofía de la voluntad* es, antes que una sistemática y un instrumento, una reacción frente a las posibilidades epistemológicas de la comprensión y, en cuanto tal, no sólo una *koiné*, sino el soporte mismo de una ontología.

## Bibliografía

---

- Beuchot, M. *Historia de la filosofía postmoderna*. México: Torres Asociados, 2009.
- Beuchot, M. y G. Vattimo. *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2006.
- Colomer, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III. Barcelona: Herder, 1990.
- Descartes, R. *Discurso del método*. España: Austral, 1968.
- Ferraris, M. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2010.
- Herrerías, G. L. *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Italia: Pontificia Universidad Gregoriana, 1995.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas I*. España: Alianza, 2006.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*. España: Taurus, 2005.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. II. Argentina: FCE, 2000.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 2011.
- Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1990.
- Ricoeur, P. *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990.