

“Paul Ricoeur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología”

Rosemary Rizo-Patrón

§1. Fronteras y puentes

En un artículo dedicado a Emmanuel Levinas en 1980¹, Paul Ricoeur recuerda que el primer contacto que tuvo con la fenomenología de Husserl se dio leyendo el texto con el que Levinas introdujo los estudios husserlianos y la fenomenología en Francia. Se trata de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,² de 1930, una interpretación de las *Investigaciones lógicas*³ de 1900-1901, especialmente de la sexta. Ricoeur acota que desde entonces, la recepción francesa de la fenomenología se ha caracterizado por una preferencia por la obra pre-trascendental de Husserl y por el despliegue del campo fenomenológico “entre Husserl y Heidegger”.⁴ Desde 1940 hasta 1987, además de las traducciones en 1950 de *Ideas I* de 1913 y la “Conferencia de Viena” de 1935, Ricoeur dedica por lo menos trece trabajos a comentar distintos aspectos de la obra de Husserl o a ponerlo en diálogo con la hermenéutica.⁵ Consagra estudios más detenidos a los dos primeros

1 Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana II*, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, p. 352; versión original “L’originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”, en Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177. En adelante: “Lo originario”.

2 Lévinas, Emmanuel, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1970 (1930).

3 Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, I y II, Madrid: Revista de Occidente, 1969 traducción de Manuel García Morente y José Gaos. En adelante *IL*.

4 Paul Ricoeur, “Lo originario”, p. 353.

5 Sin pretensión de ser exhaustivas, pueden mencionarse los siguientes estudios: “Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en: *Bulletin* n°15, tipografiado, de enero-marzo 1940; del Círculo Filosófico del Oeste (publicado el 29 de abril de 1941); “Husserl et le sens de l’histoire”, en: *Revue de métaphysique et de morale*, LIV (julio-octubre, 1949), pp. 280-316 (traducción castellana: “Husserl y el sentido de la historia”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana II*, presentación y traducción de Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP / San Pablo, 2005, pp. 319-349); traducción e “Introduction à *Ideen I* d’Edmund Husserl”, en: *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris: Gallimard, 1950, pp. xix-xxxix; traducción de la entonces inédita Conferencia de Viena de Husserl, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LV: 1950, pp. 225-258; “Méthodes et tâches d’une philosophie de la volonté”, en: H.L. Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1952); “Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl,” en: *Revue de métaphysique et de morale*, LVI (octubre-diciembre 1951), pp. 357-394, y LVII (enero-marzo, 1952), pp. 1-16; “Husserl (1859-1938)”, en: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie Allemande*, Apéndice, 3ª. edición, Paris: Vrin, 1954, pp. 166-169, 183-185, 186-196; “Études sur les ‘Méditations Cartésiennes’ de Husserl,” en: *Revue philosophique de Louvain*, LII (1954), pp. 75-109; “Kant et Husserl”, en: *Kant*

volúmenes de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁶ de 1912, obras conocidas como *Ideas I* e *Ideas II*, las *Meditaciones cartesianas* de 1931, y la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁷ de 1936. En dichas lecturas se observa una mayor simpatía de Ricoeur por la obra tardía de Husserl en contraste con las dificultades que detecta en *Ideas I*. Pero en general puede decirse que “el trabajo permanente de Ricoeur sobre los textos centrales de la fenomenología” es indicio del reconocimiento “en ella de una de las fuentes de su propio pensamiento.”⁸

A continuación, luego de abordar brevemente elementos del itinerario intelectual y estilo filosófico de Ricoeur, proponemos retomar dos lecturas que él dedica a la *Crisis*, “Husserl y el sentido de la historia” de 1949, y “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl” de 1980. El interés del primer estudio no sólo estriba en que se trata de “uno de los primeros textos que inauguran la investigación sobre el problema de la historia en el último Husserl”, y porque “denota la temprana y permanente preocupación del futuro Paul Ricoeur por la fenomenología, la historia y sus paradojas hermenéuticas”⁹, sino porque lo redacta cinco años antes de la publicación oficial de la *Crisis* en la

Studien, XLVI (setiembre 1954), pp. 44-67; “Phénoménologie existentielle”, en: *Encyclopédie Française*, XIX, Paris: Larousse, 1957, 10.8-10.12; “Husserl’s Fifth *Cartesian Meditations*”, en: *Husserl, An Analysis of his Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967 (texto éste que incluye traducciones de los textos anteriormente mencionados menos el de 1940 y la traducción de la Conferencia de Viena); “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl” (1975), en: Paul Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, (1986); “L’originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”, en Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177; y, finalmente, “Narrativité, phénoménologie et herméneutique”, en: André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. L’univers philosophique* Vol. I, 1987)

⁶ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México/Argentina/Brasil/et al. Fondo de Cultura Económica. 1993 (segunda reimpresión en España). Traducción de José Gaos; y *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F. Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones filosóficas. 1997. Traducción de Antonio Ziri6n. En adelante, *Ideas I* e *Ideas II*.

⁷ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica. 1990. Traducción de Jacobo Mu6oz y Salvador M6s. En adelante, *Crisis*.

⁸ H6ctor Salinas, Nota del Traductor a “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, *op.cit.*, p. 352.

⁹ H6ctor Salinas, Nota del Traductor a “Husserl y el sentido de la historia”, *op.cit.*, p. 320.

colección *Husserliana*, editada por Walter Biemel.¹⁰ En esta, como en otras ocasiones tempranas, Ricoeur trabaja pues con los manuscritos. El interés del segundo trabajo se debe a que lo redacta en un período en el que su pensamiento ya ha evolucionado de una “antropología pre-hermenéutica” a una abiertamente hermenéutica, desde la que renueva su diálogo con la fenomenología. Un interés adicional para mí es que ambos textos han sido por primera vez traducidos y publicados en castellano por nuestra universidad con la editorial San Pablo de Bogotá en el segundo volumen del *Acta fenomenológica latinoamericana* –órgano oficial del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*– el año 2005, publicación que contó con la anuencia de Ricoeur pocos meses antes de su muerte. Al pasar revista a dichos textos queremos iluminar su estilo peculiar de lectura y aplicación del método fenomenológico, y vislumbrar algunos aspectos de sus propias preocupaciones filosóficas. Por último, señalaremos cómo Ricoeur valoriza en Husserl a un lector de paradojas. Veremos que el estilo de Ricoeur se caracteriza por moverse en las *fronteras* de muchas tradiciones, una de ellas la fenomenología, tendiendo sobre dichas fronteras *puentes* mediante un diálogo dialéctico-hermenéutico.

§2. *Jardinero y explorador*

En los veinticinco libros que publicó durante su vida, algunos de los cuales reúnen varios de los más de quinientos artículos que escribió, se identifica en el pensamiento de Ricoeur el desarrollo de una antropología filosófica de la “persona capaz”, que pretende dar cuenta de las capacidades y vulnerabilidades fundamentales que despliega la vida de los seres humanos. Desde su texto inaugural de 1950, *Lo voluntario y lo involuntario*¹¹, y su continuación en los dos volúmenes de

10 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), *Husserliana Vi*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954.

11 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950. En adelante, VI.

*Finitud y Culpabilidad*¹² de 1960, pasando por *La metáfora viva*¹³ (1975), *Tiempo y Narración*¹⁴ (1983), *Sí mismo como otro*¹⁵ (1990), *Memoria, historia y olvido*¹⁶ (2000) hasta su último trabajo *Itinerario del reconocimiento*¹⁷ (2004), un año antes de su muerte, se trata en efecto de comprender al “sí mismo”, rechazando toda pretensión cartesiana de una auto captación transparente de la conciencia independientemente de la mediación del otro.

En este largo itinerario, es reconocido que Ricoeur atravesó un giro metodológico importante: si en un inicio hasta 1960 se inscribió en la tradición de la fenomenología existencial, fuertemente influenciado por el existencialismo cristiano de E. Mounier y G. Marcel, así como el de Jaspers, además de la fenomenología de Husserl y Heidegger, a partir de los años sesenta Ricoeur considera necesaria la combinación de la descripción fenomenológica y la interpretación hermenéutica.

Desde su primera obra “Estudio fenomenológico sobre la atención y sus conexiones filosóficas”, de 1940¹⁸, y *Lo voluntario y lo involuntario*¹⁹ de 1950, sus referencias e intereses ponen en diálogo, fundamentalmente, a E. Husserl con G. Marcel, esto es, al método fenomenológico descriptivo y eidético –que aborda las funciones voluntarias e involuntarias del hombre en su aparecer tal como las experimentamos, en su “distinción y especificidad”– con los problemas ontológicos de una existencia encarnada. Allí se forja su “fenomenología de la voluntad” como una filosofía eidética de la acción, esto es, del significado –naturaleza o esencia– de los términos al decir: yo quiero, ordeno, proyecto, vacilo, decido, deseo, sufro, gozo, amo, temo, espero, tengo el hábito, cambio, envejezco, consiento, etc.. Correlativamente a lo

12 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. II. . Finitude et Culpabilité*, vol. 1. *L’homme faillible* (en adelante HF), vol 2. *La symbolique du mal* (en adelante SM), Paris: Aubier, 1960.

13 Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975.

14 Paul Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*: Paris: Seuil, 1983; *Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984; *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.

15 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Senil, 1990.

16 Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oublie*, Paris: Senil, 2000.

17 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris: Éditions Stock, 2004.

18 *Op.cit.*, cf. nota 4 *supra*.

19 *Op.cit.*, cf. nota 10 *supra*.

voluntario se da lo involuntario, donde entra en escena el cuerpo. Así pues, el *cogito* se intuye también como cuerpo, fuente de motivos, poderes y necesidades. Esta aproximación ya es crítica respecto del idealismo trascendental y el yo trascendental de Husserl, y de la primacía que éste supuestamente da a una “filosofía del conocer”. No conociendo aún *Ideas II* que trabajará poco después, Ricoeur estima que el yo trascendental –entendido como auto-fundación y auto-posición– se opone a un yo personal. “La intención de este libro, dice Ricoeur, es así comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel mismo de la conciencia más lúcida, pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo. En ese sentido la teoría de lo voluntario y de lo involuntario no solamente describe, comprende, sino restaura”²⁰. Sin embargo, sostiene que “el tipo de pensamiento que Husserl llama fenomenología puede prestar su lucidez a las intuiciones desvanecientes del misterio corporal”²¹.

Pero la relación entre las dimensiones voluntaria e involuntaria del sujeto es opaca, y se ve atravesada por la desproporción entre lo infinito y lo finito del ser humano. El segundo volumen de *La filosofía de la voluntad*, de 1960, titulado *Finitud y culpabilidad*, cuyos dos tomos tratan de *El hombre falible* y *La simbólica del mal*,²² más que una “eidética” pretende ser ahora una “empírica” de la voluntad, cautiva de la falta y de la culpa²³. Pero como no se puede pasar directamente de la inocencia a la falta por vía puramente empírica, Ricoeur usa el recurso de la vía mítica concreta. Ahora bien, los mitos mismos de caída, caos, exilio, ceguera divina, etc. no son directamente asequibles a un discurso filosófico. El discurso de la confesión es de parte a parte simbólico. “En efecto, dice Ricoeur, la especificidad del lenguaje de la confesión ha aparecido progresivamente como uno de los enigmas más asombrosos de la conciencia de sí; como si el hombre no accediera a su

20 VI, p. 21.

21 *Ibid.*, p. 19.

22 *Op. cit.*, cf. nota 11 *supra*.

23 Michel Philibert, *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Seuil, 1971, pp. 45-46-

propia profundidad sino por la vía real de la analogía, y como si la conciencia de sí no pudiera expresarse sino como enigma y requiriera a título esencial y no accidental una hermenéutica”²⁴.

A lo largo de la década del sesenta se gesta en la obra de Ricoeur un “giro metodológico”, decíamos, impulsado por el propio desarrollo dinámico de los temas que hace públicos en 1960. Como señala en *El conflicto de las interpretaciones* de 1969: “Mi propósito es aquí explorar las vías abiertas a la fía contemporánea de lo que podría llamarse el *injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico*.”²⁵ A este “giro metodológico” se le ha denominado también “giro lingüístico,”²⁶ por cuanto desde entonces no hay, para Ricoeur, comprensión de sí que no pase por la mediación de signos, símbolos o textos. Su reflexión por el lenguaje mismo en dicha década no sólo se da mediante una serie de encuentros con el estructuralismo (Lévy Strauss) y el psicoanálisis motivados desde *La simbólica del mal* y *El hombre falible* (1960), sino que se dedica asiduamente al estudio de la lingüística y la filosofía anglosajona del lenguaje. Este camino lo lleva a una renovación radical de la filosofía reflexiva –entendida como crítica de la filosofía de la conciencia– y a una concepción ampliada de la continuación que debía dar a su proyecto de una filosofía de la voluntad.

Sus ensayos de dicha década, *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud*²⁷ (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969), constituyen ambos reflexiones tanto sobre el psicoanálisis como sobre el lenguaje, orientándose su interés por una “relación entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta”²⁸. Los significados equívocos, o simbólicos, como señala, son expresiones de la comprensión del *sí mismo*, que ya no se da como un mero *cogito* sino

24 HF, p. 11.

25 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris: Ed. Du Seuil, 1969, p. 7. En adelante, *Conflit*.

26 Bernard Dauenhauer, “Paul Ricoeur”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/p>). 5.

27 Paul Ricoeur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965. En adelante, *Essai*.

28 *Ibid.*, p. 8.

como una existencia o vida en tanto “deseo de ser”²⁹. En el *Conflicto de las interpretaciones* sostiene: “Así, en la vasta esfera del lenguaje, el lugar del psicoanálisis se precisa: es a la vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquél en donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. Esta circunscripción más vasta que el psicoanálisis, pero más estrecha que la teoría del lenguaje total que le sirve de horizonte, la llamaremos de ahora en adelante *campo hermenéutico*; comprenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden a una exégesis, es decir, a la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto. Según nuestra opinión, el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere de una interpretación; la interpretación es un trabajo de comprensión que apunta a descifrar los símbolos”³⁰. Y llama símbolo “a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa además a otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”³¹. En estos textos la “relación entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta” termina conduciendo a la “raíces ontológicas de la comprensión”, en la “existencia concreta” que se descubre, mediante la exégesis de su vida, *interpretada* a partir de las objetivaciones exteriores de su vida –obras, instituciones, y monumentos de la cultura³².

Este problema a su vez lleva a Ricoeur a replantear su concepto de acción, pues la dimensión práctica en sus trabajos iniciales sobre la voluntad resulta muy estrecho, y más bien dirigido de modo inmanente. Sin embargo, su reflexión sobre el “*homo capax*” revela que los seres humanos no sólo “actúan” sino “sufren”, de modo que considera que a sus reflexiones sobre la *poiesis* y la *praxis* debe añadirse aquélla sobre

29 “La existencia (...) es deseo y esfuerzo”. *Conflicto*, p. 24

30 *Ibid.*, pp. 17, 18.

31 *Ibid.*, p. 16.

32 *Cf. Ibid.*, pp. 15, 24-25.

el “soportar, padecer y sufrir.”³³ Pero la *acción* incluye además “al decir, en la medida que es un hacer, a la acción ordinaria en la medida en que es una intervención en el curso de las cosas, a una narración en la medida en que es la narrativa unificadora perteneciente a una vida que se extiende en el tiempo, y finalmente a la capacidad de imputarse a uno mismo o a los demás la responsabilidad por el actuar”³⁴ El discurso y la acción así se co-pertenecen en la unidad narrativa de la vida personal, que Ricoeur desarrolla en el resto de su obra posterior a través de los distintos elementos que configuran su antropología madura: la noción del sí mismo como agente, la temporalidad de la acción, la narratividad, la identidad y el tiempo, la memoria y la historia en vinculación con el olvido, y, siempre, la dimensión práctica de la ética y la política.

Como puede observarse, hay múltiples temas e influencias en el desarrollo del pensamiento de Ricoeur que rebasan con creces la utilería metodológica forjada por Husserl. Pero no abandona a esta última. El mismo interés de Ricoeur por la práctica de la exégesis, la meditación sobre la historia de las religiones, sobre las ciencias históricas, su encuentro con el psicoanálisis, el estructuralismo, la lingüística y la filosofía del lenguaje anglosajona, y su debate con las grandes tradiciones contemporáneas de la filosofía práctica, lo conducen a intentar elaborar la unidad de estos problemas acogéndolos, o “injertándolos” en el “método fenomenológico”.

Así, su estilo peculiar es la de ser tanto un filósofo “jardinero” como también un “explorador”. Ricoeur combina ambas metáforas y se las aplica a sí mismo en *Historia y verdad*, de 1955³⁵. Como “jardinero” – esto es, historiador – “sale fuera de sí y se pierde en el otro”; como “explorador” –o filósofo creador– no renuncia a afirmar la verdad por su propia cuenta. Ricoeur como jardinero debate con innumerables filósofos del pasado y del presente, pero cual Sócrates partero, no se

33 Paul Ricoeur, “Respuesta a mis críticos”, en: *Fractal* n°13, abril-junio, 1999, año 3, volumen IV, pp. 129-137.

34 Paul Ricoeur, “De l’esprit”, en: *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 92, N°2, 1994, p. 248.

35 Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

limita a repetirlos, sino a desarrollarlos. Como explorador y alimentado por ese múltiple y extenso diálogo, dejó a su muerte en el 2005, una profunda y rica reflexión sobre la condición humana.

§3. *Problemas trascendentales y demandas histórico-existenciales*

Veamos ahora a Ricoeur –cual jardinero-explorador– abordando los temas de la historia y la filosofía de la historia, así como del mundo de la vida, en dos de sus estudios sobre la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl.

En “Husserl y el sentido de la historia”³⁶ de 1949 llama de entrada la atención lo que él denomina una transformación conspicua en el último pensamiento de Husserl respecto de *Ideas I* de 1913. Recordemos que los Archivos Husserl de Lovaina recién empiezan a publicar paulatinamente la obra completa de Husserl a partir de 1950, y el acceso a su legado sólo es posible consultando los manuscritos póstumos de modo muy limitado. Ricoeur por eso sospecha que dicha transformación se da desde 1930 y aparece con claridad entre 1935-1939, en los manuscritos en torno a la *Crisis* entre los que se cuenta la “Conferencia de Viena” que él mismo traduce y publica en 1950. Atribuye el cambio a la situación política de Alemania: “en este sentido –dice– podemos afirmar que la tragedia misma de la historia inclinó a Husserl a pensar históricamente. Sospechoso a los ojos de los nazis como no-ario, en tanto pensador científico y, fundamentalmente en tanto genio socrático e interrogador, jubilado y condenado al silencio, el viejo Husserl no podría dejar de descubrir que el espíritu tiene una historia que se relaciona con toda la historia, que el espíritu puede estar enfermo, que la historia es para el espíritu mismo el lugar del peligro, de la pérdida posible. Descubrimiento tanto más inevitable cuanto los mismos enfermos –los nazis—eran quienes denunciaban todo el racionalismo como pensamiento decadente e imponían nuevos criterios biológicos de salud política y espiritual”³⁷.

³⁶ *Op.cit.*, cf. nota 4, *supra*.

³⁷ “Husserl y el sentido de la historia”, *op.cit.*, p. 322.

Aunque insiste correctamente en la unidad del pensamiento de Husserl se pregunta Ricoeur por la coherencia interna entre una “filosofía de la conciencia”, del *cogito*, en añadidura “trascendental” y una “filosofía de la historia”. Encuentra la mediación posible en un concepto que aparece en *Ideas I*: “la idea en sentido Kantiano”, a saber, la noción de tareas infinitas que implican un progreso temporal, indefinido, de la humanidad, esto es, una historia. Sin embargo, Ricoeur señala que “Nada en la obra anterior de Husserl parecía preparar una inflexión de la fenomenología en el sentido de una filosofía de la historia”³⁸. Es más, presenta *cuatro razones* que considera oponen entre sí a la fenomenología trascendental y a las consideraciones históricas.

La primera considera que la filosofía de la historia se ve cuestionada desde el momento que Husserl afirma “la atemporalidad del sentido objetivo” de las objetividades y conceptos lógicos (tratados en *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, *Ideas I* de 1913, *Lógica formal y lógica trascendental*³⁹ de 1929, y *Meditaciones cartesianas*⁴⁰ de 1931), ámbito conquistado a través de la crítica del psicologismo. La sospecha de Husserl respecto de toda “génesis empírica” de los conceptos, y su propia “reducción eidética” constituyen una auténtica “reducción de la historia”.⁴¹ *La segunda* señala que la propia “reducción trascendental,” que descubre a la conciencia constitutiva como “dadora de sentido”, deja caer con la actitud natural no sólo a la actitud cotidiana y a las ciencias de la naturaleza, sino a también las ciencias del espíritu (historia, ciencias de las civilizaciones, disciplinas sociológicas). Es más, los problemas de la *reducción* y de su contracara la *constitución* no permiten ver cómo el *ego* trascendental puede “constituir” el sentido de las trascendencias y la historia, y a la vez estar “incluido” en la historia.⁴² *La tercera* sostiene que aunque la conciencia trascendental

38 *Ibid.*, p. 323.

39 Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México D.F. Universidad Autónoma de México /Centro de Estudios Filosóficos. 1962, traducción de Luis Villoro.

40 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Madrid. Tecnos. 1986, traducción de Mario Presas.

41 “Husserl y el sentido de la historia”, pp. 323-324.

42 *Ibid.*, pp. 324-326.

“es una vida que continúa”, *ergo*, temporal, y aunque sólo es “relativamente absoluta” por ser ella misma proto-constituida en un absoluto más primitivo que es el tiempo fenomenológico inmanente, ni la temporalidad de la conciencia trascendental constituida ni el tiempo trascendental constitutivo son la historia trascendente, constituida sobre la base del encuentro con los otros, en un mundo común, culturalmente constituido. Pero admite que “con el tiempo fenomenológico, la fenomenología trascendental coloca un puntero en dirección de una filosofía de la historia”⁴³. Y la *cuarta razón* es que el propio *ego* trascendental de la conciencia constitutiva es como el “yo puro” kantiano: un polo inobjetivable, intematizable, indescriptible, no pudiendo decirse nada de su *quid*, salvo su radical individuación, su ser numéricamente distinto en cada corriente de conciencia, y que se conoce a través de su *quod*, sus procesos y correlatos intencionales. Es pues, a-histórico. Aunque Ricoeur admite que también daría la “oportunidad para una historia”, “ya que el sentido unificador de la historia humana tendrá una pluralidad de conciencias como campo de desarrollo”, esto es la intersubjetividad. Sin embargo, la constitución de la pluralidad de conciencias en “una conciencia constituyente” resulta proviniendo de un acto totalizante “desde lo alto”. “Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*”⁴⁴.

A pesar de lo dicho, la conciencia de la crisis de la cultura en su tiempo lleva a Husserl –como ocurre con otros típicos filósofos a-históricos– a una reflexión sobre la historia. Ahora bien, una cosa es estar *en* la historia considerada como mero flujo de eventos, y otra la reflexión filosófica *sobre* la historia, que presupone una cierta estructura teleológica racional en ella, “como *advenimiento* de un sentido. Por ello, la historia es una función de la razón, su modo propio de realización”⁴⁵. La fenomenología trascendental pretende constituirse en una auténtica

43 *Ibid.*, pp. 326-327.

44 *Ibid.*, pp. 327-328.

45 *Ibid.*, p. 328.

“filosofía de la historia”, que descubre un “sentido” o “teleología” immanente a la historia de Europa, la “unidad de una forma espiritual”, a diferencia de otros tipos sociológicos empíricos. No quiere decir, afirma Ricoeur, que Europa esté cortada según Husserl del resto de la Humanidad (*Menschenheit*), sino que ella es “universal” por ser la que descubre el “sentido de lo humano” (*Menschentum*). Y dicho sentido que es una Idea, es la filosofía misma, en tanto “tarea”. La filosofía es así la entelequia innata de Europa, el “protofenómeno” de su cultura; no es un sistema, sino una “Idea en sentido Kantiano del término”. La “idea de la filosofía” es esta teleología immanente que la filosofía de la historia lee en la historia, siendo sus dos rasgos la “totalidad” y la “infinitud”. Se trata, pues, de una “forma normativa situada en el infinito,” que alude a un proceso infinito y abierto. El hombre de tareas infinitas nace en Grecia en el siglo VI A.C. con la filosofía. Y si bien ésta no es toda la cultura europea, abarca la totalidad de sus ideales teóricos y prácticos por lo que sí cumple en ella una “función arcóntica”: es su “cerebro,”⁴⁶. Por ello la crisis afecta a Europa en su intención central: reduciendo la infinita tarea del conocimiento al mero conocer físico-matemático objetivista.

Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl detecta. Dicha teleología es captada como un “presentimiento filosófico” que conduce a un polo eterno, la idea universal del hombre, más allá de la “zoología de los pueblos”. Los filósofos de la historia a diferencia de los simples historiadores, dirigen su mirada a un proceso *interior*, a su auto-comprensión como “seres en devenir según el espíritu histórico,” tomando así conciencia de su proyecto futuro, de la meta de su voluntad, a partir de su “origen” (*Ursprung*), o institución primordial (*Urstiftung*). “Las consideraciones históricas han suscitado por consiguiente, una transformación profunda del sentido mismo de la filosofía en Husserl durante la última década de su vida. La aparición de nuevas expresiones tales como *Selbstbesinnung* o *Menschentum* es ya

46 *Ibid.*, p. 329-331.

un índice notable de esta evolución de la filosofía reflexiva misma”⁴⁷. En efecto, el concepto de razón aquí se ha extendido notablemente más allá de una mera crítica del conocimiento, pues su fin específico es señalar la dignidad de la existencia humana en tanto a su sentido al sentido del mundo. Asimismo la razón la entiende ahora Husserl dinámicamente como un “hacerse racional”, como “el movimiento de la razón hacia sí misma”, o hacia su “aclararse a sí misma”. Tiene también el “acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*”; se trata sin embargo de una razón como idea infinita cuya dimensión ética puede ser traicionada o sepultada (como ha ocurrido en la historia moderna con el objetivismo, tecnicismo y naturalismo), por lo que revela su fragilidad; y, finalmente plantea un nuevo concepto de hombre, irreductible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”⁴⁸. Correlativamente cambia según Ricoeur el sentido con el que Husserl se refiere al término apodicticidad. El “hombre responsable” es el que se consagra a una vida bajo el signo de la apodicticidad, esto es, del “cumplimiento que exige la razón”, conforme al “polo infinito de la historia y la vocación del hombre”. “Por consiguiente –sostiene Ricoeur– no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la ‘guía intencional’ para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la ‘guía temporal’ para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre”⁴⁹.

La crisis de las ciencias y la humanidad europea a la que se refiere Husserl tiene tres rasgos fundamentales, según Ricoeur. El *primero* consiste en que el objetivismo es el responsable de la crisis de la

47 *Ibid.*, p. 333.

48 *Ibid.*, p. 334-335.

49 *Ibid.*, p. 337.

modernidad instituido por la peculiar matematización de la naturaleza introducida primero por Galileo y radicalizada por la formalización y algebraización ulterior de las matemáticas con Leibniz. Ricoeur recoge detalladamente el hilo de la argumentación de la segunda parte de la *Crisis* donde saca a la luz “el estilo propio de la exégesis histórica de Husserl”, que se da a nivel de la “idea de la ciencia” y su “pérdida de significado para la vida”, mas no a nivel de discusiones sobre las metodologías particulares científicas.⁵⁰ El *segundo* rasgo consiste en señalar que la disciplina que más sufre por el objetivismo imperante y el dualismo subsecuente es la psicología, pues concibe a la psique bajo el modelo de la física y las ciencias naturales. El motivo “subjetivista” y “trascendental” que Descartes plantea en un inicio con la duda y el *ego cogito cogitata*, se ve deformado al interpretarse éste como un “alma” que queda tras sustraer la realidad físico-matemática; dando así lugar al racionalismo objetivista moderno. Y el *tercer* rasgo consiste en reconocer que sólo Hume en la modernidad radicaliza la duda cartesiana y rescata el motivo filosófico trascendental que puede derrocar al objetivismo. Pero las consecuencias absurdas de su escepticismo terminan por declarar en “bancarrota” a la filosofía y las ciencias. Y si bien Kant es reconocido como un filósofo trascendental, es más un sucesor del racionalismo objetivista que de Hume por su interpretación objetivista de las formas de la intuición y categorías del entendimiento⁵¹. Ricoeur precisa que por “trascendentalismo” Husserl entiende la filosofía que descubre la “vida cognoscente actual o posible” como fuente última de toda posición de ser y valor; como la operación de dar sentido “y ser”; y como el *ego* original cuyas primeras operaciones son pre-científicas y perceptivas.

La crisis, así, no es inexorable. Cabe ante ella dejarse vencer por el “odio espiritual y la barbarie”, o renacer a una nueva afirmación del

50 *Ibid.*, pp. 338-340.

51 *Ibid.*, pp. 340-342.

sentido de la historia mediante la responsabilidad del filósofo que se reconoce como un “funcionario de la humanidad”⁵².

En 1980 Ricoeur regresa a la *Crisis*, en su tercera parte, para interrogar el método de la “pregunta-retrospectiva” (*Rückfrage*) que conduce al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y el sentido que tiene éste en tanto ámbito de lo “originario” o “fundacional”. Lo hace trazando un paralelo, a lo largo de todo el trabajo, entre la estrategia de Husserl y el gesto de Marx de “reducción de las ideologías” al ámbito de la *praxis* productiva en la *Ideología alemana*. Ricoeur señala que la *Lebenswelt* no es jamás directamente percibida, y que sólo se alcanza por el rodeo de una “meditación retrospectiva” (*Rückbesinnung*), “histórico-crítica” que parte de la pretensión de las ciencias modernas objetivas y matematizadas no sólo a darse su propio fundamento sino a erigirse en modelos de toda racionalidad. Ricoeur plantea *tres observaciones* a esta “pregunta-en-reverso” (*questionnement à rebours*) y a su pretendida meta: *primero*, que se trata de un método indirecto dirigido a un dominio de lo originario; *segundo*, que el mundo matemáticamente construido sobre el mundo real perceptible debe entenderse como una *subrepción* (*Überschiebung*); y *tercero*, que lo “originario” hacia donde se regresa no es un ámbito meramente pasivo o receptivo, sino que es el dominio de una vida *operante*, de una *praxis*; por ejemplo, que las idealidades geométricas han sido constituidas en una *praxis* teórica en el mundo de la vida: en la operación de idealización.

La pregunta-retrospectiva hacia lo originario tiene dos momentos: a través de Galileo, y a través de Kant. *A través de Galileo* Husserl concluye que las entidades geométricas ideales se constituyen por la actividad de los seres humanos vivientes en el mundo de la vida, actividad que dichas idealidades representan pero también encubren y olvidan. Si el mundo de la vida tuviera una estructura esencial “inalterada” –como afirma Husserl– permanecería impermeable a toda interrogación. Pero, según Ricoeur, Husserl corrige esa apreciación

52 *Ibid*, p. 343.

sosteniendo que la *praxis* teórica que en el mundo de la vida produce las idealizaciones, está a su vez precedida por otras *praxis* previas. Y a través de Kant, la pregunta-retrospectiva adquiere la forma de una búsqueda de las “condiciones de posibilidad”. Pero subvirtiendo el lenguaje kantiano, esta pregunta es más amplia pues lo originario no son meras síntesis trascendentales cuyo fin es la validación, sino el “mundo circundante de la vida cotidiana en tanto existente”. El mundo de la vida es aquel no sólo en el que se constituyen los predicados culturales (entre ellos los de las ciencias). También incluye la dimensión sensible-corpórea y axiológica asegurada por el “yo puedo” y el “yo hago” del “sujeto de afecciones y acciones”, así como la dimensión comunal, el “vivir unos con otros en el mundo”. La ciencia es consecuentemente la operación de una comunidad.⁵³ El carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida no es así ni privado ni incomunicable sino un complejo entramado universal de significaciones que preceden a toda *praxis* individual concreta que se despliega en su seno. Pero con la ciencia natural matematizada de la modernidad, se olvidan todas estas dimensiones de la *Lebenswelt* moderna.

Sin embargo, la pregunta-retrospectiva hacia un pretendido dominio originario es un “nudo de paradojas”. En primer lugar, nunca es propiamente alcanzado en cuanto tal, pues es un ámbito siempre ya presupuesto por nuestras *praxis* y metas particulares que configuran los mundos culturales particulares, como el de las ciencias. El todo de lo pre-dado contrasta con las formaciones teleológicas fragmentarias, o creaciones de la cultura, y no puede ser alcanzado sin pasar por la mediación de estas últimas. Hablar por ejemplo de una “ciencia del mundo de la vida” plantea la paradoja de su interrelación con la ciencia del “mundo objetivamente verdadero”. En segundo lugar, si bien es también un mundo de los sentidos, está atravesado de interpretación, ya está de algún modo configurado. Y en tercer lugar, se trata de un dominio de la *doxa* susceptible de caer bajo la “duda” cartesiana. “Esta

53 Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl, p. 357.

afirmación parece, a primera vista, incompatible con la caracterización de la *Lebenswelt* como presuposición última.”⁵⁴ Ricoeur propone una solución a estas paradojas distinguiendo la *función ontológica* de la *Lebenswelt*, de su *función epistemológica*. Por la función ontológica se reconoce que el mundo de la vida opone resistencia a la pretensión de la conciencia de plantearse como “separada”, y se reconoce que las idealidades de las ciencias matematizadas están en última instancia referidas a un mundo real. Pero el “mundo de la vida” como este ámbito pre-dado, no es a su vez efectivamente “dado” por la pregunta retrospectiva ni cumple ninguna función de “validación” o “legitimación”.⁵⁵ Por la función epistemológica se reconoce recién que la *Lebenswelt* cumple una función de legitimación de las ciencias. Pero la propia “idea” de legitimación y de ciencia es una idea que surge desde la antigüedad griega con la de *teoría*, y no proviene en tanto tal del mundo de la vida. “En otras palabras, nosotros vivimos en un mundo que precede a toda pregunta de validez. Pero la pregunta de validez precede a todos nuestros esfuerzos por dar sentido a las situaciones en que nos encontramos.”⁵⁶ Entre ambas funciones Ricoeur señala que se establece una dialéctica irreductible de dependencia y contraste, que puede llamarse paradójica. “Pero la paradoja deja de ser equívoca si se puede mantener la distinción entre la anterioridad ontológica del mundo de la vida y el primado epistemológico de la idea de ciencia que rige toda pregunta de validez”⁵⁷.

§4. Husserl y el respeto por las paradojas

Ricoeur valoriza el reconocimiento de las paradojas en tanto tales, entre cuyos elementos antitéticos busca relaciones de dependencia y contraste o soluciones de aire dialéctico. Concluye por ello su texto de 1949 con *tres observaciones críticas* sobre el sentido de la historia en

54 *Ibid.*, p. 359.

55 *Ibid.*, p. 361.

56 *Ibid.*, p. 362.

57 *Loc.cit.*

Husserl. *La primera* concierne el papel de las ideas como guías en la historia, y la responsabilidad del filósofo en su advenimiento. Esta concepción requiere a su vez de dos sub-críticas: la *primera subcrítica*, que debiera exigirse un diálogo entre el filósofo de la historia y los historiadores empíricos que tienen sus lecturas concretas del derecho, trabajo, estado, religión, etc. y no tienen por qué reconocer el carácter “arcóntico” de la interpretación filosófica. Advierte, sin embargo, que esta confrontación no afectaría esencialmente la interpretación husserliana, pues “que la Idea de la filosofía es la tarea del hombre europeo no es ella misma una conclusión inductiva, una constatación, sino una exigencia, ella misma filosófica”⁵⁸. La *segunda subcrítica* considera que es necesario corregir reflexivamente la Idea que, según Husserl, brinda simultáneamente sentido tanto a la historia como a la interioridad, en virtud de la cual la historia resulta siendo racional y *a priori*. Ricoeur duda que un “subjetivismo trascendental” sea “bastante poderoso para hacer la historia y bastante íntimo para instituir al hombre interior”⁵⁹.

En la *segunda observación crítica* pregunta Ricoeur “si la historia puede tener por sentido y tarea la realización de la Idea de la filosofía”⁶⁰. Observa que “La paradoja de la noción de historia consiste en que, por una parte, se vuelve incomprensible si no se piensa una *única* historia, unificada por un sentido, pero, por otra parte, si no es una aventura *imprevisible*, ella pierde su propia historicidad. De un lado, ya no habría filosofía de la historia, del otro, ya no habría historia”⁶¹. Husserl comprende bien el papel de la “filosofía de la historia”, según Ricoeur, pero tiene más dificultades en su exégesis de la historicidad misma de la historia. En ese sentido la historia tiene una naturaleza paradójica, que es la misma paradoja que afecta a la verdad. Toda filosofía de la historia arriesga caer en un dogmatismo pues es una idea concebida

58 Paul Ricoeur, “Husserl y el sentido de la historia”, pp. 344-345.

59 *Ibid.*, p. 345.

60 *Loc.cit.*

61 *Loc.cit.*

por el filósofo, mientras que por el contrario “la *historicidad* de la historia insinúa un escepticismo naciente para el cual la historia es irremediabilmente múltiple e irracional”⁶² Pero Ricoeur concluye esta observación crítica señalando que quizás la tarea de una auténtica filosofía de la historia sea la de plantear la paradoja correctamente. La filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de “conducirnos a las inmediaciones de la paradoja”, como se ve en la tensión entre su optimismo ante la “fuerza de las ideas”, por un lado, y, ante la tragedia de la ambigüedad de la “responsabilidad del filósofo”, por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un “heroísmo de la razón”) o perder. La última *observación crítica* concierne la antinomia, que observa en la *Crisis* de Husserl, entre dos motivos que parecen excluirse como el agua y fuego: el motivo de la filosofía de la historia –que parece incluso inspirado en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel– y el motivo de una filosofía trascendental o del “retorno al *ego*”, de estilo socrático y cartesiano. “¿Cómo es esto posible?” se pregunta Ricoeur. Y responde: “El gran interés de la última filosofía de Husserl consiste en haber asumido esa antinomia aparente y en haber intentado superarla.”⁶³ La clave de la solución la extrae Ricoeur de la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl, donde se plantea la constitución de la intersubjetividad desde el cuestionamiento trascendental. La subjetividad constituye al Otro como *otro ego* que la trasciende, que existe como ella, y con el cual entra en relación recíproca. “Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* –a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia– ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro)”.⁶⁴ Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica –trátase de cosas, personas, o la historia total – que “nos enfrenta a esta

62 *Ibid.*, p. 346.

63 *Ibid.*, pp. 347-348.

64 *Ibid.*, p. 348.

paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia”, y cuyo secreto consiste en que no se trata de una “inclusión real” del otro en el yo, sino de una inclusión meramente “intencional”⁶⁵. Ricoeur correctamente señala que los parágrafos 56 a 59 de las *Meditaciones cartesianas* donde Husserl extiende el alcance de su teoría de la intersubjetividad a la vida cultural y social conducen a los principales análisis de la *Crisis*. Es pues el “idealismo *intencional*” el que le permite a Husserl creer haber alcanzado un éxito que Descartes y Hume no alcanzaron. Ricoeur no está del todo convencido de si la constitución es “la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta”⁶⁶, porque se queda con una versión limitada y estática de la misma que él extrae de su lectura de *Ideas I*. Pero por lo menos reconoce que Husserl delimitó el contorno del verdadero problema: “¿cómo escapar al solipsismo de un Descartes examinado por Hume, para tomar en serio el carácter histórico de la cultura, su poder verdadero de formar al hombre?”⁶⁷.

En cuanto al texto de 1980 y las paradojas que afectan a la pregunta-retrospectiva y el mundo de la vida, cuyo carácter irreductible y enredado es reconocido por Husserl, Ricoeur concluye que “hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una ‘fundamentación última’, que ‘confina a veces en el desasosiego”⁶⁸. Termino citando el texto de la *Crisis* que Ricoeur aquí consigna como modelo de reflexión:

“Todas nuestras tentativas por alcanzar la claridad se encuentran sin cesar con nuevas paradojas que nos hacen tomar conciencia, de repente, de que todo nuestro filosofar hasta ahora ha carecido de fundamento. ¿Cómo podemos ahora convertirnos realmente en filósofos?”⁶⁹.

65 *Ibid.*, p. 349.

66 *Loc.cit.*

67 *Loc.cit.*

68 Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl, p. 360.

69 *Crisis*, p. 138.

