

## **La fenomenología como Filosofía Primera para tiempos de crisis**

Luz Ascárate  
(PUCP)

En esta ponencia responderemos a la pregunta ¿la fenomenología puede ser comprendida como Filosofía Primera? Nuestra hipótesis es que puede serlo si la consideramos desde su formulación aristotélica, como un camino del pensar que trata los primeros principios y causas, así como si consideramos que se enfrenta a la "crisis de sentido" imperante en estos tiempos. Con este fin, revisaremos los sentidos de fenomenología de Husserl, Heidegger y Ricoeur, y señalaremos una misma intención en estos representantes de la tradición fenomenológica: rehabilitar los caminos del pensar que se abren al ser humano cuando este no es considerado como un simple hombre de hechos. Creemos que este sentido de la fenomenología debe ser constantemente repensado para hacer frente a los diversos problemas que actualmente aquejan a la humanidad.

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

En la época contemporánea, no es necesario ir muy lejos para observar que la humanidad en su totalidad se encuentra en la experiencia de la crisis. En distintos ámbitos del pensamiento y de la cultura, esta crisis se instancia con nombres distintos. Jean Ladrière,

en "L'Abîme"<sup>1</sup>, la nombra como una crisis de fundamento que puede comprenderse como aquel momento histórico en el que el lugar del hombre como sujeto constituyente ha caído en descrédito. Tal problemática se comprende, según Johann Michel, si "medimos el alcance de la ola antihumanista, marxista o estructuralista que ha reventado sobre la filosofía y las ciencias humanas a lo largo del siglo XX"<sup>2</sup>.

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

---

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

<sup>2</sup> "L'on mesure bien la portée de la vague antihumaniste, marxiste ou structuraliste, qui a déferlé tout au long du XXe siècle sur la philosophie et sur les sciences humaines" (Michel, J., *op. cit.*, p. 13).

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

Ambas opciones tienen innumerables desventajas y ventajas. Desde la segunda concepción, la desventaja de la primera es el hermetismo en el que podría caer un armazón semántico nuevo, a tal punto que la comprensión cabal lindaría con la especialización en un lenguaje específico; tal es el caso, podríamos decir, del lenguaje husserliano por lo que la fenomenología de Husserl ha sido muy incomprendida. Así pues, según Rosemary Rizo Patrón, "quizá las críticas más duras que se le han dirigido a Husserl se han debido a una lectura de sus textos y a un juicio sobre su pensamiento demasiado apresurados"<sup>3</sup>. Desde la primera concepción, la desventaja de la segunda es la excesiva preocupación por la comprensión del lenguaje del pasado, lo cual puede decantar en el estancamiento del genio filosófico y la repetición de ideas ya dichas. En este sentido, Leyte afirma que "(1) tal vez no exista una 'filosofía de Heidegger', porque (2) 'Heidegger' tal vez sólo sea el título de una obra indisociable de la lectura de los textos filosóficos del pasado"<sup>4</sup>.

No obstante, creemos que la búsqueda de un nuevo camino implica la mirada regresiva a lo ya andado: "(...) podría ser que Husserl hubiese buscado un sentido nuevo para esas diferentes nociones –que sin duda tomó prestadas de Descartes, Leibniz, Hume, Kant– y que sean nuevos contenidos semánticos los que él caracterizó encomillando dichas nociones tradicionales"<sup>5</sup>. Así mismo, creemos que la "vuelta al pasado" implica ello mismo la inauguración de una forma original del pensar:

Pero hasta tal punto puede que esto sea así que no se trata de que sólo una parte de la filosofía de Heidegger consista en una preocupación por la historia de la filosofía que funcionaría aliado de otra parte que sería la verdaderamente positiva y formuladora de una nueva posición filosófica, sino que quizás lo

---

<sup>3</sup> Rizo Patrón, R., *op. cit.*, p. 51.

<sup>4</sup> Leyte, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 22.

<sup>5</sup> Rizo Patrón, R., *op. cit.*, p. 51.

verdaderamente original sea precisamente esa “dedicación” al pasado filosófico y lo aparentemente nuevo y positivo, caracterizado expresamente por esa articulación de palabras “originales” de Heidegger –evocado críticamente como la jerga del ser–, sea sólo una consecuencia de lo primero. Así, lo original sería la repetición del pasado filosófico (...)»<sup>6</sup>.

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

El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio<sup>7</sup>

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

La filosofía práctica de Paul Ricœur, en la medida en que arroja los fundamentos de una nueva teoría del sujeto, de una reconstrucción epistemológica de las ciencias humanas, de una concepción de un vivir en comunidad fundado sobre la responsabilidad y la justicia, ¿se presentaría entonces como un desafío a esta crisis de fundamentos? Que podamos hablar de un tal desafío se sostiene en que Ricœur no parece renunciar a la esperanza de fundar una teoría y una política de la acción humana. Paul Ricœur es sin embargo uno de los principales representantes de la

---

<sup>6</sup> Leyte, A., *op. cit.*, p. 22.

<sup>7</sup> Heidegger, M., “Mi camino en la fenomenología”, en: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

hermenéutica en Francia, así como de aquella corriente filosófica, bajo la batuta de Heidegger, de Gadamer o incluso de Derrida, la que ha participado largamente al retiro de fundamento en la filosofía contemporánea. Esta paradoja se confirma cuando nos ubicamos desde el punto de vista de la recepción filosófica de la obra de Paul Ricœur. Unas veces su filosofía es inclinada sobre una vertiente sobre todo tradicionalista, usualmente teñida de cristianismo o reorientada hacia los Antiguos. Otras veces, en fin, su filosofía está inmersa en un horizonte heideggeriano e incluso “deconstruccionista”<sup>8</sup>

Justamente, uno de los síntomas de la crisis se presenta en la creencia estructuralista de la difuminación del sujeto frente a la estructura, por ejemplo, lingüística. La fenomenología de Ricœur da cuenta, a este respecto, del lugar fundado de las expresiones lingüísticas en la experiencia el *sí mismo*.

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

Volviendo sobre nuestros pasos con el fin de avizorar horizontes nuevos, la crisis es un llamado a la filosofía de volver hacia el origen. Es Aristóteles aquel que le da el estatuto de Filosofía Primera. Así pues, en su *Metafísica*, Aristóteles llama filosofía a la ciencia

---

<sup>8</sup> "La philosophie pratique de Paul Ricœur, dans la mesure où elle jette les fondements d'une nouvelle théorie du sujet, d'une reconstruction épistémologique des sciences humaines, d'une conception d'un vivre ensemble fondée sur la responsabilité et la justice, se présenterait-elle alors comme un défi face à cette crise de fondement? Que l'on puisse parler de défi, on l'atteste dans la mesure où Ricœur ne semble en rien renoncer à l'espoir de fonder une théorie et une politique de l'agir humain. Paul Ricœur est pourtant l'une des principaux représentants de l'herméneutique en France, alors même que ce courant philosophique, sous la houlette de Heidegger, de Gadamer ou encore de Derrida, a participé très largement au retrait du fondement dans la philosophie contemporaine. Ce paradoxe se confirme lorsque l'on se place du point de vue de la réception philosophique de l'oeuvre de Paul Ricœur. Tantôt sa philosophie est tirée sur un versant plutôt traditionaliste, souvent teinté de christianisme ou réorienté vers les Anciens. Tantôt sa philosophie est placée dans une orbite plutôt néo-kantienne et universaliste. Tantôt, enfin, sa philosophie est investie dans un horizon heideggerien et même 'déconstructionniste'" (Michel, J., *op. cit.*, p. 14).

de los primeros principios y causas necesarias, la cual es la ciencia de la verdad. Leemos ahí: “Hay una ciencia que estudia al ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen”<sup>9</sup>.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

se está en mejores condiciones de dar un fallo, cuando se ha escuchado, como se hace con los litigantes, a todas las razones en disputa<sup>14</sup>.

La fenomenología, en este sentido, puede ser comprendida como método de fundamentación, Filosofía Primera en su acepción aristotélica, o lo que es lo mismo, el camino propio del pensar, urgente ahí donde la actividad del pensar corre el riesgo de su estancamiento, lo cual ocurre en la época contemporánea debido a la crisis.

Así pues, la fenomenología buscaba, frente a esta crisis de fundamentos, un “retorno a las cosas mismas, es decir, un retorno a las *cosas tales como son dadas*”<sup>15</sup>. Tal retorno consiste en una reconsideración de una experiencia trascendental de la subjetividad que da cuenta de su carácter constituyente y, por tanto, de su ser fuente de responsabilidad. Es así como la fenomenología se presenta como instancia de rehabilitación del ejercicio de fundamentar propio del pensar, que hunde sus raíces en los orígenes del pensamiento occidental:

Resultado de una reinterpretación de la historia, en pretendida armonía con los testimonios transmitidos por la tradición, es la convicción de Husserl de que el acto de fundación o “institución primera” (*Urstiftung*) de la filosofía y de la ciencia remite a decisiones determinantes, “historiales” –esto es, relativas a un 'sentido' que ellas pone en marcha en la historia–, que tomaron los griegos clásicos a favor de una vida íntegramente racional<sup>16</sup>.

Más aún, la fenomenología husserliana ha mostrado explícitamente su carácter fundacional radical, el cual le da el pleno sentido de ciencia rigurosa, no porque siga el paradigma de las ciencias exactas, sino por “la naturaleza absolutamente válida, apodíctica, evidente y legitimada sobre fundamentos últimos y definitivos de sus conocimientos”<sup>17</sup>, así como su pretensión de universalidad en tanto “abarca el universo entero de lo cognoscible”<sup>18</sup>.

El camino del filosofar consistiría, pues, según Husserl, en un cambio de actitud, que es además y, sobre todo, ciencia estricta, puesto que cumple la labor primordial de toda

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 994a 24-995b 4, p. 172.

<sup>15</sup> Benoist, J., “Decir los fenómenos”, en: Mena Malet, P. (comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricœur*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 237.

<sup>16</sup> Rizo Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima / Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Siglo del Hombre, 2012, p. 77-78.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>18</sup> *Ibid.*

ciencia desde, como hemos visto, su formulación aristotélica: la labor de fundamentación. El método consiste, aquí en una *epojé* trascendental, y en las reducciones fenomenológicas que posibilitan el cambio de actitud de una experiencia mundana a la trascendental.

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

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

Tanto para Husserl como para Heidegger, sin embargo, el pensar involucra una operatividad que en ningún caso le corresponde al ser humano psicofísico, sino al dinamismo propio del Ser, en un caso, y a la actividad constituyente, en el otro. No obstante, si continuamos hablando de fundamentación para esa actividad, esto es debido a la relevancia de la crítica. La operación de fundamentación permite criticar la inversión que acaece cuando lo determinado o lo posibilitado se quiere colocar por encima de lo posibilitante. Las críticas al positivismo por parte de la fenomenología, a los valores, ya sea metafísicos como morales, por parte de Nietzsche, a la ideología por parte de Marx, se sitúan, justamente, en este lugar crítico. El filósofo de la tradición fenomenológica que se ha preocupado especialmente por el momento crítico de la filosofía ha sido justamente Paul Ricœur. Este filósofo propone que si bien tanto Husserl como Heidegger en el fondo se dirigen a lo mismo, la vía de Heidegger es breve: empieza directamente por lo

fundamental. La vía de Husserl es la vía del rodeo: prepara el “camino”, otorga el método. Ricœur cree ubicarse entre ambos: teniendo en mente el resultado heideggeriano, preparando el camino riguroso husserliano: “seguir el camino”, a esto responde para él la rigurosidad de la fenomenología.

Según la reapropiación de Ricœur, el *λέγειν* heideggeriano no *dice* si es que no hay un *βούλομαι* que lo impulse: esto es, que debe haber un querer decir el fenómeno para decirlo.

¿Pero puede considerarse que la filosofía sigue siendo filosofía primera para este pensador? Según Ricœur, "el acto filosófico reflexiona sobre sus propias condiciones"<sup>19</sup>. De ahí que la respuesta a la pregunta por el sentido de la filosofía parece llevarnos a una circularidad. Esto debido a que ella debe aclararse a sí misma la pregunta acerca de su propio sentido. Esta particularidad distingue a la filosofía de las demás ciencias y, a su vez, muestra un aspecto constitutivo de la filosofía situado en la relación de esta con su propia historia. Según Ricœur, es justamente tal relación, de la filosofía con su propia historia, la que la distingue de las ciencias y da cuenta de su carácter autorreferencial. Nos dice al respecto lo siguiente:

Cada filósofo sitúa en el campo de la búsqueda filosófica una cuestión bien determinada. Pero una cuestión filosófica nace siempre en un medio ya constituido por otras cuestiones filosóficas y, en consecuencia, en la superficie de una historia<sup>20</sup>.

En ese sentido, el filosofar consiste en entrar a un discurso ya comenzado por otros en la historia: "Ninguno de entre nosotros puede hacer que la filosofía no haya nacido en Grecia y haya sido determinada por la lengua y por las cuestiones griegas: ser, aparecer, pensar"<sup>21</sup>. La relación de la filosofía con su historia no es, de tal modo, accesoria, sino constitutiva: "es totalmente distinta a la de la ciencia con respecto a su historia y a la de

---

<sup>19</sup> "l'acte philosophique réfléchit sur ses propres conditions" (Ricœur, P., "La recherche philosophique peut-elle s'achever?", conferencia dada en París, febrero, 1965, disponible en: [www.fondsriceur.fr](http://www.fondsriceur.fr), consultado el 20 de mayo del 2013, p. 5).

<sup>20</sup> "Chaque philosophe taille dans le champ de la recherche philosophique une question bien déterminée. Or une question philosophique naît toujours dans un milieu déjà constitué par d'autres questions philosophiques et, par conséquent, au bout d'une histoire" (Ricœur, P., *op. cit.*, p. 2).

<sup>21</sup> "Nul d'entre nous ne peut faire que la philosophie ne soit née en Grèce et déterminée par la langue et par les questions grecques : être, apparaître, penser" (*ibid.*).

la técnica con respecto a su historia"<sup>22</sup>. Ello en tanto la historia de las ciencias no es una disciplina propia del científico sino del historiador, por ello podemos hacer ciencia sin conocer la historia de la ciencia. Por el contrario, la historia de la filosofía es materia del filósofo de un modo tal que no puede realizarse una filosofía que no conozca su historia.

En una entrevista dada en 1993 a Radio Télévision Belge, Ricœur presenta su sentido de la filosofía a partir del sentido del filósofo, tomando como símbolo un cuadro de Rembrandt titulado "Aristotele contemplando un busto de Homero". "Para mí, simboliza la labor filosófica tal y como yo la comprendo"<sup>23</sup>, afirma Ricœur. Aristóteles es aquí el filósofo, pero el filósofo no comienza de la nada ni desde la filosofía misma: "él comienza a partir de la poesía"<sup>24</sup>. La poesía representa, de un lado, la función creativa (produce lo que se va a interpretar), originaria, primitiva del lenguaje ordinario, del lenguaje de las ciencias, del psicoanálisis y del lenguaje poético mismo; y, de otro lado, la condición estática del símbolo en dichos lenguajes, pues Homero es una estatua: "El poeta está en cierto modo recogido en su obra escrita representada por un busto"<sup>25</sup>.

Continúa Ricœur la descripción. El filósofo, Aristóteles, está vivo, afirma: "el filósofo está vivo, es decir, continúa siempre interpretando"<sup>26</sup> y usa vestimenta contemporánea, propia de Rembrandt: "la filosofía es siempre contemporánea"<sup>27</sup>. El filósofo no contempla el busto de Homero, lo toca "está en contacto con la poesía"<sup>28</sup>; pero lo que contempla es otra cosa: "¿Qué? No lo sabemos. Pero mira una cosa distinta a la filosofía. Toca la poesía pero para reorientar su mirada hacia otra cosa; ¿hacia el ser? ¿hacia la verdad? Todo lo que podemos imaginar"<sup>29</sup>. En ese sentido debemos entender la hermenéutica, como una interpretación continúa de textos que, según el impulso filosófico, está volcada a un sentido o a una esencia indefinible. El discurso filosófico es aquí un discurso de segundo

---

<sup>22</sup> "il en est tout autrement de la science par rapport à son histoire et de la technique par rapport à son histoire" (*ibid.*, p. 3).

<sup>23</sup> "Pour moi, il symbolise l'entreprise philosophique telle que je la comprends" (Ricœur, P., "Le philosophe, le poète et le politique", [extracto de entrevista dada a Blattchen en Radio Télévision Belge, en el programa "Noms de Dieu" en 1993, *cfr.* Ricœur, P., *L'unique et le singulier*, Liège: Alice, 1990] disponible en: <http://www.fondsriceur.fr/doc/lephilosophelepoeteetlepolitique.pdf> [consultado el 20 de junio], p. 1).

<sup>24</sup> "il commence à partir de la poésie" (*ibid.*).

<sup>25</sup> "Le poète est en quelque sorte recueilli dans son œuvre écrite qui est représentée par un buste" (*ibid.*).

<sup>26</sup> "le philosophe est vivant, c'est-à-dire qu'il continue toujours d'interpréter" (*ibid.*).

<sup>27</sup> "la philosophie est toujours contemporaine" (*ibid.*).

<sup>28</sup> "il est en contact avec la poésie" (*ibid.*).

<sup>29</sup> "Quoi ? Nous ne le savons pas. Mais il regarde autre chose que la philosophie. Il touche la poésie mais pour réorienter son regard vers autre chose; vers l'être? la vérité? Tout ce qu'on peut imaginer" (*ibid.*).

grado, un discurso de carácter reflexivo, en relación al discurso originario llamado poético. Así también en su carta a Hugo von Hofmannstahl, Husserl afirma que la tarea de la fenomenología se alinea con la labor del poeta: “El artista, quien ‘observa’ el mundo para ganar ‘conocimiento’ de la naturaleza y del hombre para sus propios propósitos, se refiere a ello de una manera similar al fenomenólogo”<sup>30</sup>. La importancia de un lenguaje no explicativo también fue enfatizada por Heidegger como vimos en el primer párrafo de este capítulo. Ello porque el lenguaje del filosofar no puede ser de ningún modo un lenguaje estancado. Así mismo, luego del reto heideggeriano, si la fenomenología pretende ser filosofía primera, debe reflexionar sobre su propio lenguaje. En este sentido, la fenomenología hermenéutica puede comprenderse cabalmente como filosofía primera.

Ahora bien, si bien la modernidad engendra un tipo de crisis, según Ricœur tal crisis es una crisis de la modernidad misma: "consiste esencialmente en aquello que la racionalidad moderna, deviniendo racionalidad instrumental, ha agotado su potencial de liberación"<sup>31</sup>. De este modo, ello tan solo había dejado la posibilidad de elaborar una teoría crítica que desarrolle una dialéctica negativa, "es decir el gran rechazo a los efectos perversos de la racionalidad"<sup>32</sup>: la posmodernidad, la crisis misma de la modernidad. Ricœur recuerda aquí la caracterización nietzscheana de la época moderna como una época nihilista: "el nihilismo es la pérdida de valores, la 'devaluación' de los valores ligados al cristianismo, interpretado este como platonismo para el pueblo"<sup>33</sup>. Si bien Nietzsche es un pensador antimoderno, se presenta en contra del adversario de la modernidad: la cristiandad. Así también, según Ricœur, el nihilismo anunciado por Nietzsche declara una muerte de Dios. La crisis se muestra en esta doble herida del hombre: la retirada de Dios y la pérdida de valores. Estos elementos, unidos a la técnica que se erige como razón instrumental que pone el énfasis en el sujeto frente a la naturaleza, reduciéndola a ser un objeto de explotación, constituyen a su vez la muerte del hombre.

---

<sup>30</sup> "The artist, who ‘observes’ the world in order to gain ‘knowledge’ of nature and man for his own purposes, relates to it in a similar way as the phenomenologist" (Husserl, E., *Letter to Hofmannsthal*, traducción de Sven-Olov Wallenstein, disponible online en: <https://es.scribd.com/doc/57521553/From-Husserl-to-Hofmannsthal>)

<sup>31</sup> "elle consiste essentiellement en ceci que la rationalité moderne, en devenant rationalité instrumentale, a épuisé son potentiel de libération" (Ricœur, P. "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?", en: *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120 [1988], p. 16).

<sup>32</sup> "c'est-à-dire le grand refus des effets pervers de la rationalité" (*ibid.*).

<sup>33</sup> "le nihilisme, c'est la perte de valeurs, la 'dévaluation' des valeurs suprêmes, c'est-à-dire, pour l'essentiel, des valeurs liées au christianisme, interprété lui-même comme un platonisme pour le peuple" (*ibid.*).

Tanto Husserl como Heidegger han tematizado preocupaciones similares, ya sea en la *Conferencia de Viena (La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, texto que Ricœur tradujo) como en el *La pregunta por la técnica*. Para ambos, la salida de la crisis tiene que ver con la búsqueda de una experiencia fundamental que se reconstruye teleológicamente a partir de los inicios de nuestro pensamiento en Grecia. Husserl afirma al respecto:

La "crisis de la existencia europea", tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de *la teleología de la historia europea* que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de "Europa" en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la "crisis" actual, debemos poner de relieve el *concepto de Europa* como la *teleología histórica de fines de razón infinitos*; debemos mostrar cómo nació el "mundo" europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La "crisis" entonces pudo esclarecerse como el *fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero como ya se ha dicho, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su "enajenamiento", en su absorción dentro del "naturalismo" y el "objetivismo"<sup>34</sup>.

Así también, Heidegger nos dice que hemos de remitirnos al concepto griego de *techné*, el cual implicaba un desocultar originario frente al cual la ciencia moderna se transformó en desocultamiento tecnócrata. La salida, cree Heidegger, es el "reconducir(nos) hacia la esencia para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar"<sup>35</sup>

Dicho reconducir en el contexto de la crisis engendrada por la modernidad requiere, según Ricœur, que intentemos comprenderla. Comprender a la modernidad es, así, "vislumbrarla como el fin de una época a la cual una parte de nosotros no pertenece más"<sup>36</sup>. Esto repercute en la filosofía moderna que justamente es la búsqueda de un fundamento de verdad en la subjetividad, y que denuncia Nietzsche con la idea de la voluntad de poder: en ambos casos, la búsqueda de verdad o su negación es olvido del ser. Es así que la modernidad, causante de la crisis es "finalmente la víctima de la crisis

---

<sup>34</sup> Husserl, E., "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en: *Invitación a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 75-128.

<sup>35</sup> Heidegger, M., "La pregunta por la técnica", en: *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, p. 139.

<sup>36</sup> "l'apercevoir comme la fin d'une époque à laquelle une part de nous-mêmes n'appartient déjà plus" (*ibid.*, p. 17).

por descomposición interna"<sup>37</sup>, o dicho en otras palabras, la modernidad es causante de la posmodernidad: pérdida de relatos absolutos tales como valores, fundamento, racionalidad, sujeto.

Ahora bien, el ejecutor de esta reconstrucción teleológica hacia una experiencia originaria es, para Ricœur, aquello que hemos llamado "hombre capaz" y que constituye el fundamento de la antropología filosófica comprendida en sentido ricœuriano: la cual resguarda el carácter trascendental del hombre. Así pues, podemos afirmar que tanto para Husserl como para Heidegger y Ricœur la filosofía debe, *mutatis mutandis*, preocuparse por resguardar el carácter irreductible de la subjetividad. Dichos autores, en el horizonte fenomenológico apuntan, con términos distintos, y a partir de análisis diversos, a ese ámbito "trascendental" propio del ser humano, que hemos llamado como aquel ámbito al que le compete la fundamentación fenomenológica.

Así mismo, si la filosofía se constituye en la mirada reflexiva a su historia, y el énfasis en la subjetividad como fundamento *sub specie aeterni* es una negación de toda tradición e historia, la crisis de la filosofía es una crisis de la historicidad de la filosofía. La crisis es, en este sentido, una pérdida de la memoria. Lo que pierde con ello es, así también, la posibilidad de hablar de objetividades propiamente filosóficas, y termina tomando las objetividades de las otras ciencias subordinándose a ellas. Remitirnos a un pensar originario, reconducir el camino del pensar es, frente a la crisis, la apuesta que llamamos aquí fenomenológica. Ricœur afirma: "No estoy de acuerdo con muchos jóvenes filósofos para quienes la filosofía está muerta. Creo, al contrario, que el nihilismo nos permite hacer una constatación lúcida de la pobreza, del desamparo en el cual vive esta sociedad que ha agotado sus fines, que ha agotado sus ideales"<sup>38</sup>. Lo que nos otorga Nietzsche al respecto, con su idea de voluntad de poder o de superhombre, es la posibilidad de pensar el nihilismo en relación a su superación. Al contrario de la filosofía posmoderna que se mantiene en el nihilismo, para Ricœur, que piensa a la crisis como una pérdida de la

---

<sup>37</sup> "finalement la victime de la crise par décomposition inteme" (*ibid.*).

<sup>38</sup> "Je ne suis pas d'accord avec beaucoup de jeunes philosophes pour qui la philosophie est morte. Je crois au contraire que le nihilisme nous permet de faire un constat lucide de la pauvreté, de la détresse dans laquelle vit cette société qui a épuisé ses buts, qui a épuisé ses idéaux" (Ricœur, P., entrevista "Sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie", en: *La philosophie d'aujourd'hui*, Lausanne-Barcelone: Grammont-Salvat Editores, 1976, p. 7).

memoria, "el único recurso es franquear el intervalo de la distancia para reactivar las herencias del pasado"<sup>39</sup>.

El camino del pensar, el método del filosofar, al cual hemos denominado aquí, con Husserl, Heidegger y Ricœur pero más allá de ellos, como fenomenológico, es así un intento por recobrar aquello que ha caído en descredito debido al desamparo del nihilismo. Desde Ricœur, es necesario un trabajo de memoria que haga posible la esperanza que propicia el continuar en el andar: "no se puede tener esperanza si no se tiene memoria, no tanto repetitiva, sino creadora. Es uno de los objetivos de la filosofía"<sup>40</sup>. Finalmente, fenomenología en tanto método de fundamentación puede ser caracterizada aquí como filosofía primera para tiempos de crisis en el sentido en que es ella el pensar mismo de cara al fundamento en una época que los ha perdido: un pensar según la esperanza.

Recordemos una vez más aquella labor de la Filosofía Primera según Aristóteles, la cual consistía en un modo de *fundamentar*<sup>41</sup>, a partir del *ἀνάλυσις* (traducido normalmente por resolución). Cuatro siglos atrás en el tiempo, Homero utiliza esta misma voz para referirse a la acción de Penélope, quien prolonga la espera de sus pretendientes mediante un ardid: promete elegir a su nuevo esposo una vez que haya terminado un tejido; pero "ella, en tanto, tejía su gran tela en las horas del día / volvía a destejerla de noche a la luz de las hachas"<sup>42</sup>. La voz escogida por Homero para designar la acción de destejer fue *ἀλλύεσκεν*, cuyo infinitivo es *ἀναλύω*: el verbo raíz del sustantivo *ἀνάλυσις*.

Atendiendo a la acción que realiza Penélope, podemos poner énfasis, ya sea en el destejimiento, la operación del dar fundamento, ya sea en aquel motivo primordial, motor que impulsa el destejimiento, esto es, el querer que dirige la acción de Penélope en vistas a la esperanza de la llegada de Ulises. Cada uno de estos énfasis emulan de algún modo las perspectivas de Husserl, Heidegger y Ricoeur. Cada uno de ellos, continúa destejiendo

---

<sup>39</sup> "la seule ressource c'est de franchir l'intervalle de la distance pour réactiver les héritages du passé" (*ibid.*).

<sup>40</sup> "on ne peut pas avoir d'espérance si l'on n'a pas de mémoire. Mais il faut nous refaire une mémoire, non plus répétitive mais créatrice. C'est l'un des buts de la philosophie" (*ibid.*).

<sup>41</sup> Aristóteles, *Analíticos primeros*, 51a18, p. 217.

<sup>42</sup> Homero, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 2000, Canto II, 104-105, p. 19. Traducción de ἔνθα καὶ ἡματιή μὲν ὑφαίνεσκεν μέγαν ἰστόν / νύκτας δ' ἀλλύεσκεν, ἐπεὶ δαΐδας παραθεῖτο (Hom. Od. 2. 104-105).

en una época que ha perdido los fundamentos. Justamente, la época contemporánea explicita de algún modo la añoranza de esta evidencia perdida. Algunos pensadores eligen la errancia de la razón, emulando a una Penélope que, confusa, cae en el juego de sus pretendientes. Algunos otros pensadores, prefieren, como estos tres filósofos de inspiración fenomenológica, la espera atenta.

Caminos, *μέθοδος* en su acepción griega, de destejimiento del pensar que en su resolución espera la llegada de un tiempo propicio para los fundamentos, la reconducción y posibilitación de dicho método frente a la crisis de la contemporaneidad, a esto es lo que nombramos aquí una fenomenología. Nuestra respuesta, por tanto, a la formulación de la pregunta ¿cómo hacer filosofía en tiempos de crisis? Responde pues al qué de la fenomenología la cual se explicita, creemos, en su ejercicio. Más aún, teniendo la continua especialización de las ciencias que las va distanciando cada vez más de un ámbito de diálogo común, la transformación radical que acontece día a día a causa de las ciencias, las distancias culturales, religiosas y políticas que empañan la comprensión posible entre los constituyentes de una total humanidad para la toma de decisiones frente a problemáticas reales, creemos que esta labor en la que se embarcó Husserl a inicios del siglo XX no ha concluido, sino que se rehabilita en el camino de esperanza frente a la crisis de su pensamiento, tal como lo fueron los caminos de Heidegger y Ricoeur. Finalmente, quisiéramos terminar esta presentación con la evocación de un poema que Rilke escribe en francés y que evoca la continuación del camino del pensar cuando este es comprendido como una esperanza por el fundamento:

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

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

R. M. Rilke<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> “Caminos que a ninguna parte / llevan entre dos prados, / que se dirían con arte / de su meta desviados, / caminos que en más de una ocasión / ante sí tienen solamente / el puro espacio enfrente / y la estación” (en: Rilke, Rainer Maria, *Poemas franceses, op. cit.*, p. 117).