

La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur

Felipe MARTÍN HUETE

Universidad de Granada

felipem35@hotmail.es

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El problema de fondo que plantea Ricoeur es ver si se da una oposición entre la *hermenéutica del lenguaje religioso*, en tanto “*hermenéutica de la proclamación o de la palabra Kerigmática*”, y la “*fenomenología (manifestación) de lo sagrado o también simbólica de lo sagrado*”. Adelantando la respuesta de Ricoeur a dicha cuestión es conveniente señalar que lo que la “fenomenología de lo sagrado”, el símbolo, de la “hermenéutica de la palabra” es la condición ‘lingüística’ de esta última. Tal diferenciación tiene unas repercusiones importantísimas para la misma delimitación del campo religioso y que ahora conviene aclarar.

Palabras clave: Hermenéutica, fenomenología, sagrado, lenguaje religioso.

The influence of Husserl and Heidegger on the philosophical-phenomenological hermeneutics of Paul Ricoeur

Abstract

The fundamental problem posed by Ricoeur is to see if there is an opposition between the hermeneutics of religious language, in regards to "*Hermeneutics of proclamation of the word or kerygmatic*", and "phenomenology (*manifestation*) of the sacred or symbolic of the sacred". In advancing Ricoeur's answer to that question, it is worth noting that the "phenomenology of the sacred" (symbol) of the "hermeneutic of the word" is the condition 'lingüística' of the latter. Such differentiation has important implications to the delineation of the religious field and that should now be clarified.

Keywords: Hermeneutics, phenomenology, sacred, religious language.

1. Husserl y su aportación fenomenológica

Ricoeur se ve enfrentado no sólo a Descartes y a la filosofía reflexiva que identifica reflexión e intuición, sino muy particularmente con la fenomenología. La fenomenología que sirve a Ricoeur tanto de invitación como de instrumento, conduce a un callejón sin salida, a pesar del reconocimiento por parte de Husserl de lo 'prerreflexivo' y lo 'irreflexivo' y de sus críticas al cogito cartesiano. Husserl, queriendo alcanzar el fundamento de toda certeza, acaba por no dar ninguna, puesto que la grandeza teórica de la fenomenología, "la extraordinaria fecundidad de su inspiración" y el "rigor de su método" terminan siendo prácticamente ineficaces para identificar el fundamento que busca.

Ricoeur se propone hacer posible una fenomenología real, que evite la huida hacia un fundamento inalcanzable. Con ello, su hermenéutica insertada en la fenomenología es su "subversión". Su método hermenéutico procederá a partir del mundo y de los objetos cuya verdad, precisamente, la epojé (ἔποχή) fenomenológica pone en entredicho como exigencia de cientificidad. Según Manuel Maceiras, la subversión que conduce de Husserl a Heidegger y de éste a Ricoeur es la siguiente:

a) La fenomenología de Husserl, en la polémica con el psicologismo, el naturalismo y la antropología, pretende fundar las condiciones de todo conocimiento absoluto y universal en una dimensión no psicológica, que Husserl llama fenomenológica, libre de todo supuesto y de toda traza naturalista y positivista. La fenomenología se convierte así en una reivindicación del "fundamento último". Fundamento que radica en la intuición del sujeto por sí mismo, convirtiendo en polo intencional, que se enfrenta, como correlato objetivo, a un campo de significados esenciales. Por medio de la epojé se busca alcanzar un ámbito de sentido que prescinde de las cosas y de cuestiones de hecho, esto es, del mundo.

Con este método, el yo se hace intelectualmente presente a sí mismo para considerar intuitivamente sus actos sin confundirse con ellos. O sea que lo plenamente intuido es la subjetividad inmanente, resultando siempre dudosa toda trascendencia. De este modo, la ontología se confina en una búsqueda retroactiva –inacabada siempre– hacia el fundamento

subjetivo. Y no sólo en las *Investigaciones lógicas* y en la *Meditaciones cartesianas*, sino incluso en el último Husserl.

Como consecuencia, la reflexividad del yo no logra alcanzar la inteligibilidad última del sentido intencional de los actos noéticos. Debido a ello la fenomenología de Husserl concluye en un idealismo.

b) Ricoeur recurre entonces a Heidegger, debido a que el ideal de una justificación última de toda ciencia encuentra su límite fundamental en la “condición ontológica de la comprensión”. Radicalizando la distinción husserliana entre fundamentación trascendental y justificación última, la hermenéutica parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y del objeto que se le opone. De este modo, el sujeto que interroga debe ser considerado como perteneciente a la realidad sobre la que se interroga: “Porque primero pertenecemos participativamente a un mundo, podemos luego preguntarnos por su sentido”.

Se acepta el argumento de Heidegger según el cual ‘ser-en-el-mundo’ precede a la reflexión. Entonces el ‘comprender’ tiene una significación ontológica. Esta pertenencia ontológica yo-mundo es anterior y previa a la constitución del yo como sujeto enfrentado a un mundo de objetos. Tal pertenencia, anterior a la constitución del yo como sujeto, hace posible un segundo movimiento: la posibilidad de establecer una distancia, entre el yo y los actos en los que se objetiva. Distancia que es la exigencia dialéctica de la pertenencia y que hará posible el movimiento reflexivo que va desde el signo al acto y de éste al ser.

Una de las aportaciones fundamentales de Husserl a Ricoeur fue el proyecto de una filosofía de la voluntad. La fenomenología existencial según Ricoeur procura extraer de la experiencia vivida los significados y las estructuras esenciales de la voluntad, por medio de un método descriptivo que refiere a la intencionalidad del cogito toda la gama de actos intencionales. También para Ricoeur, siguiendo a Husserl, una función se comprende sólo por su intencionalidad.

Pero el método fenomenológico no brinda adecuada razón de la existencia, del yo en situación corporal. Por eso, al afán de claridad y distinción, heredado de Husserl, debe sucederle la invitación de Marcel reclamando la conversión del ‘problema’ en ‘misterio’, que no en evasión o exilio, sino el convencimiento de que no es posible “inventariar” al yo.

Según Ricoeur, “la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y las herejías provocadas por Husserl”. En este sentido, definir a Ricoeur como fenomenólogo significará determinar la peculiar herejía ricoeuriana respecto al canon de Husserl, pues nadie pretendería que Ricoeur sea un discípulo ortodoxo del autor alemán; a ello todavía se añade la dificultad adicional que significa el que la obra de Husserl haya sido utilizada e interpretada de formas tan distintas que no es nada claro el canon exacto que se debe tomar como referencia. En un primer paso, es preciso determinar el sustrato común que los une; y tiene sentido calificar a Ricoeur de fenomenólogo, según Antonio Pintor Ramos, porque su pensamiento sigue siendo una ‘filosofía del sujeto’, por mucho que en él haya variado este concepto respecto a Husserl, y una filosofía del sentido.

2. El encuentro de Ricoeur con Husserl¹

Entre 1949 y 1959, Ricoeur da a la luz una decena de estudios dedicados a la fenomenología. Estos estudios coinciden con un momento de interés general por la obra de Husserl. ¿Por qué Ricoeur se interesa por la problemática fenomenológica? La importante labor del esclarecimiento de Husserl hay que debérsela en gran medida a Ricoeur, el cual tenía como una de sus metas en estos estudios el disociar la figura de Husserl de algunas de las utilizaciones que de él hacía por entonces la fenomenología existencial francesa. En conjunto estos estudios ofrecen una imagen del filósofo Husserl mucho más rigurosa de lo que algunos pretendían y, al mismo tiempo, la imagen de una obra con muchos huecos por los cuales cabía ampliar y revisar críticamente los resultados a los que había llegado el propio Husserl.

Esa tensión Husserl-existencialismo significaba también, dentro del ambiguo campo de la fenomenología existencial, una constante referencia polémica a otros modos de utilizar la herencia de Husserl.

¿De dónde arranca este interés de Ricoeur por Husserl?. Debió de influir el gran predicamento del filósofo alemán, aunque parece que la problemática de Ricoeur es anterior y el interés por Husserl puede deberse a un doble motivo convergente:

- la búsqueda de un lenguaje de claridad racional para su tarea,
- y el hecho de que fundamentalmente Husserl signifique una opción que en algunos puntos está en las antípodas de lo que buscaba Ricoeur.

Así, la utilización de los instrumentos fenomenológicos en una temática más bien extraña a Husserl permitiría quizá revisar y encontrar límites a la construcción de una fenomenología trascendental.

La aplicación de los instrumentos husserlianos de análisis descriptivo a un tema distinto pone en entredicho los resultados filosóficos de Husserl. Por eso la fenomenología de Husserl cayó de hecho en una filosofía idealista que afirma un sujeto triunfante en plena coincidencia consigo mismo. Si para Husserl la ‘fenomenología’, más allá de un procedimiento metódico, se presentaba como la verdadera filosofía primera, Ricoeur repetirá constantemente la disociación entre el rigor de los conceptos ‘operativos’ de Husserl y su ‘tematización’ mediante ingenuas extrapolaciones de estos análisis, disociación que tiene el sentido claro de no amputar violentamente a la fenomenología sus inevitables implicaciones reflexivas y ontológicas, sino de disociarla de una interpretación ontológica concreta que resulta problemática.

- El salto que da Husserl es puesto en cuestión por Ricoeur de dos maneras convergentes:
- Mediante una reflexión sobre los datos de lo volitivo, lanzados contra la apresurada sistematización de Husserl.
 - Insistiendo en las aporías que se encuentran en el propio pensamiento de éste, descubiertas en todo su alcance por los fenómenos volitivos.

La distinción entre el instrumental metodológico y la interpretación idealista de Husserl tiene otra función complementaria. Rehuyendo ese idealismo y queriendo evitar las aporías de Husserl, algunos pretendieron apoyarse en su propia autoridad buscando un acceso

¹ Pintor Ramos, A., “Paul Ricoeur y la Fenomenología”, Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Barcelona, Anthropos, 1991.

directo e intuitivo al concepto de “mundo de la vida” husserliano. La paradoja del cuerpo propio y de la encarnación deja de ser tal paradoja en el momento en que se tomase como objeto de análisis directo; el miedo visceral a un “idealismo” no suficientemente analizado y también al fantasma de un ‘platonismo de las esencias’ llevó a arrojar toda la complejidad del análisis noético-noemático. Ricoeur intenta demostrar que esta problemática, por lícita que sea en sí misma, no puede pretender pasar por la interpretación fiel de Husserl.

La ganancia que estos nuevos temas reportan es también una notable pérdida. Al buscar un contacto directo con esas realidades ambiguas se pierde la tensión dramática de los temas y se deja en penumbra su complejidad. Lo que luego Ricoeur denominará ‘vía corta’ no es adecuada para una recuperación integral de la experiencia humana. Frente a ello, Ricoeur apuesta por una ‘vía larga’ en la que el rigor y el ascetismo de los análisis es defendida con fuerza frente a las prisas del existencialismo; la dificultad ahora, por el contrario, estará en saber si con ello no estamos condenándonos a no poder llegar nunca a la meta. En cualquier caso, el resultado será una clarificación racional que permite una discursividad de lo real “fenómeno-logía”, cosa que queda anulada por la “descripción demasiado rápidamente sintética” de la fenomenología existencial, con el riesgo de cortar la especificidad de los problemas y diluir los contornos de las distintas funciones en una especie de monismo existencial indiferenciado que, en el límite, conduce a repetir la misma exégesis de la ‘existencia’ a propósito de la imaginación, la emoción, etc. Por eso defenderá Ricoeur la justificación del ‘idealismo metodológico’ de Husserl e incluso está dispuesto a comprender su ‘idealismo trascendental’. La recompensa al esfuerzo de la ‘vía larga’ será una restitución más plena de sentidos en orden a una mejor comprensión de lo real, y al mismo tiempo, el rechazo del espejismo de un sujeto totalmente reconciliado consigo mismo, lo cual prohíbe pensar en el sistema total sino es como idea reguladora. De este modo, nos encontramos con una fenomenología que busca recuperar los resultados fundamentales del kantismo y de su análisis de la finitud.

El desvío por las hermenéuticas de la sospecha no deja fuera de juego a la fenomenología, pero la obliga a reformular algunas ambigüedades y, sobre todo, la cura de la tentación narcisista de un sujeto totalmente coincidente consigo mismo. Se abre así un camino para una ontología de un Cogito desgarrado en la que deben potenciarse algunas intuiciones poco desarrolladas de Husserl. Aquí mismo se encuentra la posibilidad de volver al primer plano el paradigma universal del lenguaje.

De hecho, esos mismos caminos pueden recorrerse de modo paralelo sobre el lenguaje, surgido en toda su problematicidad y en toda su densidad precisamente a raíz del choque entre la claridad racional del discurso fenomenológico y la ambivalencia del símbolo. También aquí la fenomenología buscará reanimar el sentido que anima todo lenguaje mediante una fenomenología del discurso. Los tratamientos objetivistas del lenguaje prohíben elaborar sobre él una ontología triunfante y obligan a la discursividad humana a contar con el consentimiento de las leyes del código. En la contraprueba del estructuralismo lingüístico está el creciente interés de Ricoeur por la filosofía del lenguaje ordinario, donde el peligro es el quedarnos en la mera diversidad equívoca y donde nuevamente la fenomenología puede aportar una guía por su remisión al enraizamiento de las distintas formaciones objetivas.

A lo largo de todo su desarrollo, Ricoeur ha ido aceptando retos que le lanzaban distintas corrientes del pensamiento: la mitología e historia de las religiones, el estructuralismo, el psicoanálisis, la filosofía analítica del lenguaje ordinario. En medio de todas esas aventuras, la preocupación de Ricoeur es siempre filosófica: se trata de aprender en ellas constelaciones significativas que puedan aportar un enriquecimiento en el cosmos

de sentido disponible y apropiable por el hombre. Pues bien, en los momentos fundamentales de su itinerario el punto básico de referencia filosófica siempre está representado por la fenomenología y, más concretamente aún, por su clásica versión husserliana.

3. Heidegger y su aportación hermenéutica²

Las filosofías del sujeto, heredadas del Cogito cartesiano, al constituirse como filosofías trascendentales, de corte idealista, conducen a una apología desmesurada. La última lucha apologética por este tipo de filosofía del sujeto se encuentra en la ‘Meditaciones Cartesianas’ de Husserl. Por eso, si el giro trascendental de la obra de Husserl significó una vuelta al intuicionismo cartesiano, era de esperar que la disidencia en el interior de la fenomenología llevara a término una profunda revisión del cartesianismo. Así sucedió. Y Ricoeur es consciente de ello, y gran parte de su itinerario filosófico no se entendería adecuadamente si se lo desmarcara de este debate entre Husserl y Heidegger. Así pues, parece que el problema de fondo con el que se encara la hermenéutica ricoeuriana del sujeto es querer desarrollar una ‘hermenéutica del “yo soy”’ sin renunciar al momento cartesiano y, por consiguiente sin dejar de ser husserliano. Lo que preocupa a Ricoeur es cómo poder recuperar al sujeto a través de su misma destrucción, es decir, como desarrollar una hermenéutica del sujeto (interpretación) sin renunciar a la fenomenología (reflexión). Es lo que dirá Ricoeur: “lo que está en juego es la posibilidad de seguir haciendo filosofía con Heidegger y después de Heidegger sin olvidar a Husserl”.

Para llevar a cabo la lectura ontológica-existencial del Cogito cartesiano, Ricoeur se sirve más de Heidegger que de Nietzsche. Es cierto que Heidegger ha sido considerado como el principal destructor de la noción de ‘sujeto’, junto con Nietzsche, dentro de su programa de destrucción metafísica. Ricoeur siempre se ha resistido a aceptar que la actitud de Heidegger ante la cuestión del sujeto haya sido totalmente destructiva, y presenta a Heidegger como un crítico de la relación objeto-sujeto y como un ‘maestro de la sospecha’. No obstante, considera también a la crítica o destrucción heideggeriana del Cogito como premisa de la ‘hermenéutica del “yo soy”’.

La lectura de Ricoeur sobre Heidegger fue pionera y muy buena, pues en una época en la que los textos tempranos de Heidegger sobre la ‘hermenéutica de la facticidad’, anteriores a *Ser y Tiempo*, no eran todavía accesibles, pudo entrever que desde el punto de vista de la analítica existencial, el núcleo irreductible del Cogito es la existencia del *Dasein*. Ésta, en tanto cuestiona, es la que determina el acceso al sentido del Ser. La negación de la prioridad epistémica del Cogito, llevada a cabo por Heidegger, en polémica con Husserl, y en vistas a la destrucción de la metafísica de la sustancia, implica mucho más que un simple rechazo del ‘Ego Cogito’.

² Pérez de Tudela y Velasco, J., “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, Paul Ricoeur: Los caminos de interpretación, Barcelona, Antrophos, 1991.

Para Heidegger la hermenéutica es la interpretación que la facticidad hace de sí misma. Heidegger utiliza la palabra hermenéutica en un sentido original y originario, es decir, en tanto hacer accesible para sí mismo el existir propio de cada momento. Considera a la hermenéutica como un modo de ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya interpretado.

Frente a la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, Ricoeur apostó, desde el primer momento de su trayectoria filosófica, por la necesidad de una ‘hermenéutica del rodeo’ para evitar caer en las trampas de una filosofía de la reflexión y de los cortocircuitos de la ontología del sí mismo. El mérito de Heidegger lo ve Ricoeur en que supo mostrar claramente las implicaciones ontológicas de la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, que aplicará posteriormente a su ‘hermenéutica del sí mismo’. Ricoeur quiere probar, siguiendo a Heidegger, que la cuestión del ‘ser ahí’ que ha desplazado a la cuestión del Cogito contiene en sí misma la referencia a un “ego”, en tanto “sí mismo”.

Ricoeur irá ahondando cada vez la cuestión por el ‘quien’ del Dasein. Un ‘quien’ que, más que dato o cosa, es cuestión, problema. Esta es la razón profunda por la que la reasunción del “yo soy” no sólo reemplaza a una fenomenología, en tanto descripción intuitiva, sino que adquiere el carácter de hermenéutica porque recupera mediante la interpretación desveladora lo que había sido ocultado.

Por tanto, en la hermenéutica del sujeto como sí-mismo, las implicaciones ontológicas son notoriamente significativas y necesarias. En su hermenéutica de sí mismo, Ricoeur tiene un especial interés por encontrar una forma de permanencia en el tiempo que no sea la de la sustancia y que sirva para responder a la pregunta ¿quién soy? Para conseguir tal cosa, le sirve de ayuda la distinción que hace Heidegger entre la permanencia sustancial y el mantenimiento de sí.

No obstante la objeción que pone Ricoeur a la hermenéutica heideggeriana de la facticidad es que salta demasiado precipitadamente al plano ontológico de la comprensión, no dando importancia a la cuestión del método. La alternativa que propone Ricoeur es seguir la ‘vía larga’, la “hermenéutica del rodeo”. Ricoeur busca recuperar el sujeto como un “sí mismo” que va configurándose a lo largo de la lectura y de la acción narrativa.

Pero la interpretación encuentra su función atendiendo a la intención constitutiva de la experiencia que se anuncia en la metáfora³. Heidegger se cruza en el camino de Ricoeur. Éste prefiere retener de la última obra de Heidegger no su ruptura con la metafísica, que él deplora, ni su inadmisibles pretensión de poner fin a la historia del ser, sino la marcada diferencia entre pensamiento y poesía. Junto con Heidegger, reconoce también que la temporalidad es el carácter determinante de la experiencia humana. Pero, lo mismo que sucedía en la simbólica del mal, la conciencia subjetiva no puede ser alcanzada en su propia identidad si no es por su lenguaje. Aquí es el relato, la intriga narrativa, el medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser-en-el-mundo. Pero también aquí Ricoeur se aparta de Heidegger y la analítica ‘corta’ del Dasein se sustituye por la ‘vía larga’ del análisis de los relatos: tanto del relato histórico que tiene la pretensión referencial de la verdad, como del relato de ficción o narración imaginativa. Ambos géneros tienen como referente común el carácter temporal de la experiencia. De este modo la narración se eleva a la condición de identificadora de la exigencia temporal. Y, a su vez, el tiempo como realidad abstracta o cosmológica adquiere significación antropológica en la medida en que pueda ser articulado en una narración. La narratividad, por tanto, “determina, articula y clarifica la experiencia temporal”.

3 Ricoeur, Paul, VIII “Étude”, en *La métaphore vive*.

Bibliografía

Agis Villaverde, M., Mircea Eliade, *Una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1991.

Agis Villaverde, M., *Del símbolo a la metáfora. La Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1991.

Aranguéz Sánchez, J., “La primacía explicativa escatológica de Paul Ricoeur”, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.

Binaburo Iturride, J.A., *Diseño de hermenéutica simbologista*, en “Paideia” nº 15, 1990.

Pérez de Tudela y Velasco, J., “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, *Paul Ricoeur: Los caminos de interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.

Pintor Ramos, A., “Paul Ricoeur y la fenomenología”, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.