



Paul Ricœur y el texto o el giro hermenéutico de la fenomenología
Paul Ricœur and the Text: the Hermeneutic Turn in Phenomenology

Jossué Baquero



Paul Ricœur y el texto o el giro hermenéutico de la fenomenología

Paul Ricœur and the Text: the Hermeneutic Turn in Phenomenology

Jossué Baquero

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador

jlbaquero@puce.edu.ec

<https://orcid.org/0000-0002-0021-7213>

DOI: <https://doi.org/10.54753/eac.v13i2.2217>

RECIBIDO: 16/04/2024

ACEPTADO: 29/04/2024

RESUMEN

En este trabajo, se analizará la propuesta del giro hermenéutico en la fenomenología de Ricœur. Nos ocuparemos, en particular, de la figura del “texto” dentro de la propuesta del filósofo francés, pues allí parece posible reconocer su distanciamiento de la teoría husserliana y hacer una lectura sistemática de su propuesta. En esta aproximación al “texto”, nos propondremos una reflexión sobre la temporalidad y la cuestión de la trama, en tanto estructura de aquello que puede relatarse, pues aparecen como elementos constitutivos, no solo de la propuesta de Ricœur, sino de la hermenéutica como alternativa a las limitaciones de la fenomenología en aquello que Ricœur entiende como “idealismo husserliano”. Cabe señalar que nuestro estudio estará centrado, mayoritariamente, en el libro *Del texto a la acción* de Paul Ricœur y, por lo tanto, habrá ciertos conceptos que se maten ceñidos a esa obra.

Palabras clave: fenomenología; hermenéutica; giro hermenéutico; filosofía; interpretación.

ABSTRACT

This paper analyzes the proposal of the hermeneutic turn in Ricœur's phenomenology. We will focus particularly on the notion of “text” within the framework of the French philosopher's proposal, as it appears to show a rupture from Husserlian theory and allows for a systematic reading of his proposition. In this exploration of the “text,” we aim to reflect on temporality and the notion of plot as the structure of what can be narrated, as these emerge as constitutive elements not only of Ricœur's proposal but also of hermeneutics as an alternative to the limitations of phenomenology in what Ricœur understands as “Husserlian idealism.” It is worth noting that our study will primarily center on Paul Ricœur's book “From Text to Action,” and therefore, certain concepts will be nuanced within the scope of that work.

Keywords: phenomenology; hermeneutic; hermeneutic turn; philosophy; interpretation.



INTRODUCCIÓN

En el presente artículo, nos proponemos un análisis sistemático del giro hermenéutico de la fenomenología propuesto por Ricœur. Desde luego, esta aproximación solamente es posible si atendemos a algunas lecturas que hace Ricœur sobre la fenomenología —de manera general— y a su postura crítica frente a lo que denomina “idealismo husserliano” —de manera puntual—. Ahora, en la medida que no nos ocuparemos de un análisis transversal de la obra de Ricœur —puesto que nuestro estudio es, en sentido estricto, introductorio—, hemos optado por una tarea que, sin duda, resultará más fructífera: comprender la propuesta ricœuriana de la fenomenología hermenéutica a partir de su libro *Del texto a la acción*, pues —siguiendo la línea de Grondin— creemos que allí es posible una aproximación clara y bien estructurada a sus conceptos más generales, sobre todo, en los capítulos con los que abre esta obra y que son a partir de los cuales parece posible continuar una lectura más o menos esquemática de las líneas esenciales de su pensamiento¹.

Así, nos será particularmente útil el capítulo “Para una fenomenología hermenéutica” del libro *Del texto a la acción*, pues nos servirá de base en esta lectura vinculante del pensamiento ricœuriano y algunos aspectos constitutivos de la fenomenología; mediante este vínculo pretendemos exponer los alcances del giro propuesto por Ricœur. La reflexión que ofrece el filósofo francés —atravesada, según Grondin y el propio Ricœur, por Heidegger— nos llevará a considerar que, acaso, la principal relación que debe ser pensada es entre el “texto” —en relación con lo temporal de la historia y la ficción— y el “sí mismo”, en la medida que “comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer” (Ricœur, 2002, p. 33). Queda explicitado, entonces, que centraremos la atención en la figura del “texto” porque así lo ha concebido Ricœur; revisemos cómo se expone esta

idea en el segmento introductorio del libro *Del texto a la acción*:

La mediación a través de los textos parece reducir la esfera de la interpretación a la escritura y a la literatura en detrimento de las culturas orales. Esto es cierto. Pero, lo que la definición [de hermenéutica] pierde en extensión [cuando centramos la atención en la figura del “texto”], lo gana en intensidad. (Ricœur, 2002, pp. 32-33)

La hermenéutica, entendida no solamente desde la interpretación de la escritura pero sí hallando en el “texto” su posibilidad más intensa de interpretación, nos permite aproximarnos al discurso liberado de la primacía de las subjetividades presentistas del “hablante” y de la “recepción”; es decir, libera al texto —y, con él, a nosotros— de la atadura de su *Sitz-im-Leben*² (“lugar nativo”) en tanto que “lo escrito se libera de los límites del diálogo cara a cara y se convierte en la condición del devenir texto del discurso” (Ricœur, 2002, p. 33). De ahí que la polisemia del texto sea “el momento de la interpretación en el sentido técnico de *exégesis de textos* [...] y del círculo hermenéutico entre la comprensión que pone en juego el lector y las propuestas de sentido que abre el propio texto” (Ricœur, 2002, p. 48).

Ahora bien, antes de ocuparnos enteramente de Ricœur y su obra, parece necesario que nos detengamos en la cuestión de la hermenéutica. Más allá de una definición pedagógica, cabe plantearnos una aproximación comentada a lo que supone la hermenéutica en términos teóricos, pues no hay que dejar de lado el hecho de que la hermenéutica haya pasado de ser una “simple disciplina auxiliar, un canon de reglas que tenía por objeto el trato con los textos” (Gadamer, 2017, p. 599) a constituirse en el ejercicio de determinar aquello que es la interpretación y, en último término, aquello que se interpreta; es decir, la hermenéutica pasa de ser una herramienta, específica

¹ Hay una declaración hecha por Ricœur que bien podría aclararnos cuáles son esas líneas de su pensamiento; allí dice que su línea filosófica “corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de la fenomenología” (Ricœur en Marengi, 2017). Quedan claras, entonces, cuáles son las bases de la especulación teórica del francés.

² Ricoeur define este “lugar nativo” de la siguiente manera: “Intención, situación y destinatario original constituyen el *Sitz-im-Leben* del texto” (1997, p. 31).

y limitada, de la interpretación a ser su centro: la forma en que la interpretación es posible, más bien, la forma en que la interpretación encuentra sus horizontes de definición a partir de reconocerse en lo que es propiamente hermenéutico.

Este traslado o descubrimiento inicia en el terreno de la Historia y la Epistemología de la mano de Dilthey —a quien se suele considerar el precursor de la hermenéutica en la filosofía como la conocemos hoy—. El filósofo e historiador alemán, en su búsqueda de la fundamentación última del conocimiento que albergan las ciencias del espíritu, dará con un hecho evidente: no es posible detenerse en una psicología de las vivencias, en una reflexión sobre la interioridad de lo vivencial histórico, sino que “en definitiva, el nexo histórico tiene que entenderse como un nexo de sentido que supera fundamentalmente el horizonte vivencial del individuo” (Gadamer, 2017, p. 600); así, el nexo histórico, lo que se puede conocer en la vivencia a partir de la que se registra lo que sucede, es un “gran texto extraño que la hermenéutica debe ayudar a descifrar”.

El camino que ha recorrido la hermenéutica, en tanto concepto y “herramienta”, desde Dilthey, es largo y sinuoso y, en último término, no es lo que nos ocupa en este estudio. Sin embargo, no podemos dejar de comentar una confesión que hace Ricœur a propósito de su proyecto, pues nos deja entrever su estrecha relación con el proyecto filosófico de Heidegger; Ricœur afirma que su objetivo es “comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes”, y la sentencia nos recuerda al Dasein³ de Heidegger, que es, seguramente, la consolidación de los alcances de la hermenéutica dentro de la filosofía del siglo XX.

Heidegger lleva la cuestión de la hermenéutica hasta el terreno de la existencia, pues entiende que el ser-ahí (Dasein, en tanto realidad humana) “es el ente privilegiado a quien se dirige la pregunta por el ser, así como quien formula la pregunta. Es privilegiado porque [...] se trata de aquel ente al que le es esencial una comprensión de su propio ser” (Enciclopedia

Herder, 2017); esa comprensión de su propio ser le es esencial en la medida que es una forma de comprender la condición del ser en general.

Ricœur transita un camino similar, pues “se propone comprender en profundidad el ser del hombre”, como apunta Marenghi (2017), a través del sentido que puede descifrar en “las obras culturales en las que se encuentra diseminado” (p. 55). Puede ser útil, con el propósito de darle cierre a esta introducción en la que nos hemos propuesto una contextualización detallada, mencionar la definición que ensaya Vergara Anderson de la obra de Ricœur, dice: “La obra de Ricœur es una antropología filosófica del ser humano que actúa y sufre, que posee —que es— el poder fundamental de hablar, actuar, narrarse, imputarse sus acciones como verdadero actor, de recordar y recordarse, en fin, de reconocer y reconocerse” (Vergara Anderson, 2005, p. 243). Es decir, cuando leamos esta aproximación a la obra del pensador francés, no desviemos la mirada del hecho de que, para nuestro autor, es a través de la palabra y de su naturaleza que se abre en el relato, en su capacidad de ser “testimonio”, donde se muestra la naturaleza del ser humano, donde se hace visible su ser, más bien, donde es posible descifrarlo. En ese sentido, Ricoeur, en la actualidad, despierta un gran interés no solo por el enorme abanico de temáticas que aborda —teoría textual, ética e historia, lo mismo que ontología y antropología—, sino porque su quehacer filosófico está centrado en discutir con una gran variedad de tradiciones y disciplinas sin dejar de lado el valor de la interpretación, en tanto hermenéutica, sin ignorar, por tanto, el valor de la palabra como elemento constitutivo de la naturaleza humana (Lythgoe, 2014).

1. La figura del “texto” y el carácter textual en Ricœur

Precisemos la figura del “texto” que ha aparecido ya de manera tan protagónica en la introducción de este estudio. Para ello, definamos su importancia en el pensamiento ricœuriano, pues esa figura parecería ser uno de los elementos cruciales en el distanciamiento con respecto a las preocupaciones y la metodología fenomenológica de Husserl. Ahora

³ Vamos a quedarnos con el valor que adquiere este concepto en el texto Ser y tiempo, donde, según Berciano (1992), “la finalidad no es ni hacer una antropología ni hacer una exposición compleja [...] [sino que] el análisis del Dasein va encaminado a la comprensión explícita del sentido del ser. [...] el Dasein es el lugar del sentido y de la comprensión del ser; es el ente que tiene comprensión del ser” (p. 437).



bien, hagámonos cargo de ese elemento distanciador con una acotación breve y esclarecedora: para Ricœur, “texto” es la unidad lingüística que nos permite pensar el vínculo entre “vivencia temporal” y “acto narrativo”. En ese sentido, Ricœur piensa al hombre “en el tiempo”, lo reconoce atravesado por la temporalidad y sujeto a ella; a su vez, el tiempo —en el que el mundo “sucede”— aparece atravesado por su “susceptibilidad de ser relatado”.

La cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado. (Ricœur, 2002, p. 16)

De lo anterior se desprende que la experiencia⁴ en Ricœur está definida por su cualidad temporal sea en la historia o en la ficción; por lo tanto, historia, ficción y tiempo “constituyen un problema único”. Sin embargo, la relación entre historia y ficción plantea una dificultad considerable, pues, en apariencia, solo la historia se refiere a lo real, en tanto que supone una referencialidad asida a lo “real presente”; mientras que, en la ficción, se ignora la carga de la prueba material y, en ese sentido, parece estar definida por algo así como lo “irreal”. Sin embargo, esa distancia encuentra un punto de encuentro plausible en la relación entre el “carácter temporal” —de la historia y la ficción— y el relato —en tanto inteligibilidad de los acontecimientos—.

Así, de esa cualidad “relatable” inherente a la historia y la ficción, resulta la figura de la trama o intriga: esa “unidad narrativa básica” que ordena los elementos que componen los acontecimientos y, de ese modo, evidencia cómo la historia no puede romper con el relato —término que Ricœur ha hecho corresponderse con la ficción y cuya cercanía

es evidente— en tanto que “no puede desligarse de la acción que implica agentes, fines, circunstancias, interacciones y resultados queridos y no queridos” (Ricœur, 2002, p. 19). De esta manera, historia y ficción empiezan a corresponderse a través de la “coherencia narrativa”, es decir, a través del establecimiento de unas “formas” que nos permiten “configurar” la realidad mediante una trama que perfile con precisión (la que sea posible) “nuestra experiencia temporal confusa, informe”.

Esta intervención de la “ficción narrativa” en el mundo muestra cómo lo referencial de la historia —una realidad pasada— está unido a la “referencia productora del relato de ficción” en la medida que lo “real pasado” ya es inverificable y supone una referencia —en estricto sentido— “indirecta”. Esa referencialidad “indirecta” ha terminado de consolidar el vínculo de la historia con la ficción y, a la inversa, de la ficción con la realidad: “Gracias a este juego complejo entre la referencia indirecta al pasado y la referencia productora de la ficción, la experiencia humana, en su dimensión temporal profunda, no cesa de ser reconfigurada” (Ricœur, 2002, p. 22).

Es importante que nos detengamos en la cuestión de lo “relatable” dentro de la filosofía ricœuriana para resaltar lo constitutivo de la trama en la conformación de lo histórico y, en ese sentido, el papel trascendental del “texto” y su interpretación en la comprensión del ser. Para ser más transparentes, diremos que la presencia del “texto” en el ejercicio hermenéutico de Ricœur pone en juego la comprensión del ser humano y el “sentido radical del yo como existente [...] pasando por las objetivaciones de la vida en las que él se halla perdido [...] [es decir, la exigencia hermenéutica] consistente en interpretar el sentido que encierran estas obras” (Marenghi, 2017, p. 58); estas obras son la manifestación diseminada de aquello que es el ser humano.

⁴ Aquí aparece, más explícitamente, la relación entre fenomenología y la cuestión del “texto” en Ricœur: “La singularidad de la fenomenología se reduce a esto: el principio es, sin más comienzo, un campo, y la primera verdad es, sin más comienzo, una experiencia” (Ricœur, 2002, pp. 41-42). La experiencia, cabe aclarar, será uno de los aspectos que Ricœur leerá críticamente en el “idealismo husserliano”, pues le parece que hay un problema en que se piense a la experiencia como la única expresión de la “posibilidad intuitiva” (la expresión es de Husserl).



*

Para Ricœur, “el gran descubrimiento de la fenomenología, sometida al requisito de la reducción fenomenológica, es la intencionalidad [...] la supremacía de la conciencia de algo sobre la conciencia de sí” (Ricœur, 2002, p. 29); esto parece mostrarnos que la intencionalidad pone en evidencia que “el acto de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido” (Ricœur, 2002, p. 29). Así, esta reducción, propuesta por Husserl, que exige una incesante “interrogación hacia atrás” en busca de una fundamentación radical lleva al proyecto fenomenológico husserliano — según observa Ricœur— a una tragedia: reconocer que el *Lebenswelt*⁶ “nunca está dado y siempre se presupone”.

Justamente en esa “crisis” dentro de la fenomenología encuentra asidero la hermenéutica, pues incorpora la pregunta “¿qué es comprender?” a esta relación entre el “sentido” y el “sí mismo”; la pregunta interroga por un comprender que va más allá de las restricciones del sentido de un texto en particular —sea en la exégesis, la filología o la jurisprudencia—. En ese sentido, la pregunta propiciará que la investigación sobre el *Verstehen* (“comprender”) sea la investigación sobre el “sentido intencional de los actos noéticos”. Sin embargo, en Ricœur, este volcarse a la hermenéutica, desde un arraigo fenomenológico, no ocurre por una simple “afinidad muy general entre la comprensión de textos y la relación intencional de una conciencia con un sentido que tiene delante” (2002, p. 30), sino que —Heidegger de por medio— la hermenéutica, en tanto investigación sobre el *Verstehen*, supone el desarrollo de un comprender ontológico —“siempre solidario de un previo ser arrojado”— que, en último término, se expresa en la interpretación.

Ricœur fija la mirada en el “carácter textual” de la interpretación, pues encuentra en él la posibilidad de “comprenderse”; es decir, concretar la investigación del “sí mismo”, liberada de la “supremacía de la subjetividad”. Ricœur entiende que “comprenderse” es “comprenderse ante el texto”, pero sin caer en una

estética de la recepción, donde el texto es subsidiario de la subjetividad de un lector, sino que piensa a la hermenéutica definida por su tarea de buscar en el “texto” la “dinámica interna que rige la estructuración de la obra” y, allí, “la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto”.

En ese sentido, lo que ocurre en la propuesta ricœuriana es que la hermenéutica nos da acceso a una experiencia, a un modo de vivir y de “estar-en-el-mundo” a través del discurso que se conforma mediante los usos poéticos del lenguaje; más bien, “aquello que se encontrará pasando a través de esas obras [poéticas, en tanto creadas] por interpretar será la naturaleza misma del sujeto, entendida de distintas maneras según las diversas interpretaciones” (Marenghi, p. 58).

2. Ricœur y los límites de la fenomenología en el “idealismo husserliano”

Hemos fijado la presencia del “texto” en el pensamiento de Ricœur para evidenciar la propuesta hermenéutica en su relectura de la fenomenología. Para Ricœur, hermenéutica no significa solamente interpretación —en el sentido de exégesis, filología o jurisprudencia—, como nos ha quedado claro, sino que la hermenéutica se consolida, en último término, en el texto “y también a través de todos los documentos y monumentos que tienen un rasgo fundamental en común con la escritura” (Ricœur, 2002, p. 47). Conviene decir que, en esta posición ricœuriana, se puede hallar el vínculo de la hermenéutica con lo histórico, en tanto espacio donde se pone en juego el carácter temporal de la experiencia humana y la “precomprensión” del mundo en el que estamos arrojados.

En todo caso, antes de cerrar el estudio de la cuestión del “texto” —como radicalización de una lectura hermenéutica—, debemos regresar, momentáneamente, a la intromisión inicial de la hermenéutica a partir de la pregunta “¿qué es comprender?”, pues permanece algo suelta si no fijamos

⁶ Ricœur (2002) apunta: El tema del *Lebenswelt* [mundo de la vida], al que la fenomenología se enfrenta a su pesar, es asumido por la hermenéutica posheideggeriana no ya como un residuo sino como una condición previa. Dado que primero estamos en un mundo y pertenecemos a él con una pertenencia participativa irrecusable, podemos, en un segundo lugar, enfrentarnos a los objetos que pretendemos constituir y dominar intelectualmente. (p. 30)



la mirada en el proyecto fenomenológico husserliano. Para ello, nos referiremos brevemente a la primera exposición pública que hizo Husserl al respecto en La idea de la fenomenología, cuyo argumento podría resumirse —solo como referencia propedéutica— en la pregunta “¿es posible comprender?”.

Ensayemos una definición de fenomenología a partir de las palabras de Husserl: “fenomenología designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (Husserl, 2015, p. 31); aquí nos enfrentamos a la superación de lo que nos ha dejado entrever en sus Investigaciones lógicas, donde “la fenomenología es entendida allí como análisis descriptivo de vivencias intencionales” (Lambert, 2006, p. 518). A la afirmación de Husserl podemos añadir: método filosófico que pone en duda el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales, pues, en tanto que método específico de la filosofía “pura”, debe ser un método totalmente nuevo que se distinga de los métodos de la ciencia natural. Está claro que nuestro añadido a la cita de Husserl lleva una impronta heideggeriana: entender a la fenomenología como el método de la filosofía científica en general⁶, idea expuesta en la introducción al curso Los problemas fundamentales de la fenomenología que impartió Heidegger en el semestre de invierno de 1919-1920.

A partir de esa breve definición, queda claro que lo propuesto por Husserl es una teoría del conocimiento basada en la crítica al conocimiento en general, en tanto que esa forma de conocer no accede a la cosa misma, pues está atada —en calidad de prisionera— al objeto en sus condiciones “reales”⁷. Aclaremos que, para Husserl (2015), solo se puede conocer —de forma verdadera— a través de la percepción⁸, en la medida que es posible “mientras percibo, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí, y omitir la referencia al yo o hacer abstracción de ella” (pp. 48-49). Bajo este principio, se considera que es posible una percepción absoluta, “carente de toda trascendencia”, inmanente;

una percepción absoluta en tanto “ingrediente” [Reel] y, por tanto, parte de la esencia de una cosa. “A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanentemente (singularmente tomada) como dato absoluto” (Husserl, 2015, p. 49). Así, Husserl marca la pauta para el cuestionamiento del “comprender” con la búsqueda de un fundamento absoluto, que sea fenómeno puro: distanciado de “suposiciones trascendentes y argumentaciones científicas”, distanciado del “hecho psicológico” y, por tanto, de la percepción “apercibida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que la vive, al yo que está en el mundo y que dura el tiempo que le corresponde” (Husserl, 2015, p. 48).

Para Ricoeur, sin embargo, esta “reducción” propuesta por Husserl no consigue liberar a su proyecto de la “supremacía de la subjetividad”, pues cree descubrir en el “ámbito de experiencia” de la fenomenología cierto isomorfismo con la experiencia no reducida de la psicología, puesto que la “reducción” parece producirse, en último término, “a través de lo dado previamente, lo existente y lo ente, los cuales dejan de ser evidentes [...] para convertirse en Sentido” (Ricoeur, 2002, p. 43). Ricoeur duda precisamente de que, en esa “experiencia” de relación entre el sujeto y el objeto —a la que lamenta que la fenomenología haya restringido el alcance de la “intencionalidad”—, no se consolide inevitablemente una “subjetividad constituyente”.

Ahora bien, la subjetividad como espacio constitutivo del sentido del objeto parece demostrar que una conciencia de sí es más cierta que una conciencia de la cosa; sin embargo, ese presupuesto se muestra peligroso, pues esa “conciencia de sí” es compleja en alto grado —y dudosa en último término—.

[Si bien Husserl] creyó que el autoconocimiento podía no ser un conocimiento presunto porque no procede mediante “esbozos” o “perfiles” [...] puede ser presunto por otras razones. En la medida en que se trata de un diálogo del

⁶ Hemos ensayado aquí una relación algo torpe entre la idea de una filosofía “pura” en Husserl y el concepto filosofía “científica” en Heidegger; términos que, si bien no se corresponden stricto sensu, consideramos que hacen referencia a una misma intención de lectura: entender a la filosofía no como una ciencia entre otras, sino desvinculada de las ciencias naturales y, por tanto, del conocimiento positivo.

⁷ Usamos aquí el término “real” en el mismo sentido que lo hace Husserl en La idea de la fenomenología; es decir, para calificar a lo que pertenece al “mundo”.

⁸ El término percepción en este contexto se relaciona con el término intuición que será tematizado en la crítica que hace Ricoeur en Del texto a la acción.



alma consigo misma y en que el diálogo puede ser distorsionado por la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de la dominación en las de la comunicación. (Ricoeur, 2002, p. 49)

Esta lectura del “conocimiento de sí”, en tanto “comunicación interiorizada”, vuelve a traer a la hermenéutica al campo de la fenomenología, ya que parecería que solamente desde el espacio de la interpretación es posible un conocimiento más cierto del “sí mismo” —marcado, en el pensamiento ricœuriano, por la “intersubjetividad” y, en ese sentido, definido por la conexión histórica—.

La propuesta de Ricoeur, como se habrá notado, tiene en cuenta, sin duda, el proyecto filosófico de Heidegger, pues trabaja con la idea de que toda conciencia —y, en esa medida, toda posibilidad de interpretación— es conciencia surgida en un mundo dado, donde se interpreta siempre en relación con unos signos y unos símbolos, en suma, a la luz de unos “textos”. Así, la comprensión de los “textos” por parte del lector está modelada por una comprensión previa; es decir, una condición anterior dada, que se parece a la que Husserl encuentra en la figura de la conciencia. Sin embargo, esta condición previa, en Ricoeur, es solamente anterior a la interpretación y no anterior a todo; en ese sentido, parece plantear un ejercicio más comprensible de interpretación y aproximación a la naturaleza del ser.

El símbolo nos habla como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el cual se mueve, existe y quiere [...] la tarea es entonces, a partir de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, es decir, no sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en tanto que la existencia es el ser del hombre. (Ricoeur, 1988, p. 332)

3. *El ser en el “texto”*

La sospecha de Ricoeur sobre las dificultades de penetrar en el sentido a partir de una subjetividad —que se piense como fundamentación— y, consecuentemente, acceder a algo así como el

“comprender” —a través de ella— nos conduce a Heidegger, quien expone, con detalle, la compleja relación entre el hombre y el mundo al que está arrojado en el curso de Los problemas fundamentales de la fenomenología, ocho años antes de Ser y tiempo:

Algo así como el ser se nos da en la comprensión del ser; en la comprensión del ser que subyace en todo comportamiento respecto del ente. Los comportamientos respecto del ente pertenecen, por su parte, a un determinado ente, aquel que somos nosotros mismos, el Dasein humano. (Heidegger, 2000, p. 41)

Ahora, ese ser, al mismo tiempo, presupone un estar arrojado; es decir, esa comprensión del ser —que, en estricto sentido, es una hermenéutica y que ocurre en la relación del Dasein con otros entes— no perfila la posibilidad del fenómeno “puro”, en tanto fundamentación última, ni la “suspensión” o “reducción” que plantea el distanciamiento del fenómeno y la vuelta sobre el acto de percibirlo, sino que nos presenta un escenario donde la comprensión ocurre en la interpretación del mundo a partir de las condiciones dadas. Esta relación es siempre concreta, aun cuando no pudiera parecerlo, pues atiende a los entes y, en la interpretación de ellos, reconduce a la comprensión del ser.

Así, todo volver a las cosas mismas supone, si es pensado desde la radicalidad, una “reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente” (Heidegger, 2000, p. 47) y no a la manera de Husserl, según la lectura hecha por Heidegger (2000), una “mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida transcendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia” (p. 47).

Como se ha dicho ya, para Ricoeur (2002), “una manera radical de cuestionar la primacía de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto” (p. 51). La teoría del “texto” que se propone el filósofo francés es, indudablemente, una



teoría donde el sentido de un “texto” no depende de la “intención subjetiva” del autor —nada de psicología—, sino que es despliegue del mundo que ese texto “abre y descubre”, en tanto manifestación concreta a la que se accede por medio de la interpretación. Por supuesto, aparece la cuestión problemática de que el discurso de la ficción suspende su función referencial de “primer grado”, pues se desembaraza de la carga material de lo “real cotidiano”, y parece depositar en el lenguaje mismo⁹ la “dignidad suprema” a “expensas de la función referencial del discurso ordinario”; en suma, parece que, en ese “no corresponderse” entre el lenguaje poético y el mundo “real”, siguiendo la terminología husserliana, hay una imposibilidad de reconducir la relación entre el hombre y el mundo. Sin embargo, es precisamente en esa suspensión de la función referencial que ocurre en el lenguaje poético desde donde es posible pensar al mundo como *Lebenswelt*, es decir, ya no como un “conjunto de objetos manipulable”, sino como “ser en el mundo”: relación entre ser humano y mundo a partir de la interpretación.

Así se concreta el recorrido que hemos hecho a través de la figura del “texto” como instancia radical de la impronta hermenéutica en la fenomenología, más bien de la necesidad de que la fenomenología sea abordada desde la hermenéutica. Esa anulación de las subjetividades que entorpece la posibilidad del “comprender” parece posible en el terreno menos evidente: el del lenguaje poético, el de la escritura. Ricœur, a la par de Heidegger, piensa que a todo comprender le precede ya una interpretación —en tanto que “precomprensión”—; piensa que el discurso nunca es “para su propia gloria”, sino que trata “de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricœur, 2002, p. 35). En ese sentido, esta hermenéutica con la que se le pretende dar un giro a la fenomenología no apunta ya a algo así como un ejercicio de indagación sobre las “intenciones

psicológicas” que parecen ocultarse en el texto, “detrás” de él, sino que es una hermenéutica en tanto “explicitación del ser en el mundo mostrado por el texto”.

CONCLUSIONES

Si bien el giro hermenéutico de la fenomenología no puede reducirse a un solo elemento temático, la elección del “texto” como disparador de análisis parece no ser desatinado, pues nos permite revisar la mirada crítica con la que se vuelca Ricœur sobre la fenomenología —la husserliana, sobre todo—. En ese sentido, el “texto”, en tanto obras producidas en el seno de las dinámicas históricas humanas, nos ofrece la posibilidad de entender hasta qué punto la filosofía ricœuriana confía en el relato como manifestación de aquello que es constituyente del ser humano; o dicho de otro modo, hasta qué punto la ficción —acaso la forma privilegiada del relato—, tanto como la historia, no es un elemento accesorio de la condición humana, sino la forma en que ella se manifiesta.

La presencia del “texto”, además, le permite a Ricœur poner sobre la mesa la cuestión de la temporalidad, elemento que no puede ignorarse al estudiar la fenomenología, pues el tiempo abre precisamente el juego de lo subjetivo individual y de lo objetivo compartido; es decir, es un elemento crucial al momento de pensar lo percibido y la posibilidad de vincular la vivencia de un sujeto con la vivencia de los otros. Ricœur encuentra, en la figura del “texto”, justamente esa posibilidad mediante la revisión de la urdimbre del relato. Todo acontecimiento es susceptible de ser narrado, plantea Ricœur, y, en ese sentido, relato histórico y ficcional comparten unos elementos comunes que nos permiten repensar el valor o la validez de los sucesos desde el estudio de la trama, en tanto

⁹ Acaso, con respecto a esta “dignidad suprema”, entendida como posible glorificación banal de los alcances del lenguaje poético, cabe referirnos a los “enunciados metafóricos” a través de los cuales Ricœur cree añadir precisión analítica a la vehemencia ontológica que Heidegger y Gadamer le dan al lenguaje:

en la teoría del lenguaje, me ocupo de dar un alcance ontológico a la pretensión referencial de los enunciados metafóricos: así, me atrevo a decir que algo como es poner de manifiesto el ser-como de la cosa. Pongo el “como” en posición de exponente del verbo ser, y hago del ser-como el referente último del enunciado metafórico. (Ricœur, 2002, p. 36)

elemento constitutivo de la realidad y la ficción y, por tanto, de la naturaleza del ser.

Ahora bien, anotemos que, para Ricœur, la llegada de la hermenéutica al escenario de la fenomenología ocurre, como cuestión inevitable, al traer a la discusión la pregunta por el comprender en tanto pregunta que nos vuelca sobre las condiciones de la comprensión. Seamos más claros, Ricœur desconfía de la reducción propuesta por Husserl, base del ejercicio fenomenológico, en la medida que su “interrogación hacia atrás” parece confirmar que el *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone; es decir, que, en último término, la base del conocer está dada previamente, pero dicha condición se ignora debido a la reducción fenomenológica husserliana que la oculta y, por tanto, hace aparecer en términos equívocos la “pureza” de esa “radicalidad” del ejercicio de la comprensión. Así, según entiende Ricœur, nunca se ha librado de la carga subjetiva al conocimiento, sino que se ha ocultado esa carga. La hermenéutica, a contramano, es subsidiaria de un previo estar arrojado y su comprender ontológico se aloja en el ejercicio de la interpretación de aquello que está en el mundo (esos entes con los que el ser humano se relaciona).

Ricœur responde a esta “crisis” de la fenomenología a través de la hermenéutica y plantea un vínculo metodológico entre ese “volver a las cosas” y la comprensión de unos hechos gracias a la interpretación; estas preocupaciones de la teoría ricœuriana suponen volver a la fenomenología y recuperar la hermenéutica. De ahí que el filósofo francés busque que fenomenología y hermenéutica se entiendan una como presupuesto de la otra, pues esa es la alternativa más apropiada, según nos ha dejado ver la figura del “texto”, de que se pueda procurar un estudio ontológico, mediado por la interpretación, de la existencia, del ser y el “estar en el mundo”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berciano, M. (1992). ¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger? *Thémata. Revista de Filosofía*, 10, 435-450. <https://institucional.us.es/revistas/themata/10/04%20berciano.pdf>
- Blanco Ilari, J. I. (2005). La fenomenología hermenéutica de la persona según Paul Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36, 29-52. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.632/pr.632.pdf
- Gadamer, H. (2017). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2019). *Paul Ricœur*. Herder Editorial.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 1*. Alianza Editorial.
- Lambert, C. (2006). Edmund Husserl: la idea de la fenomenología. *Teología y vida*, 47(4), 517-529. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492006000300008>
- Lythgoe, E. (2014). Comentarios bibliográficos. *Revista latinoamericana de filosofía*, 40(1), 112-115. <https://rlfcif.org.ar/index.php/RLF/article/view/107>
- Marenghi, C. (2017). La hermenéutica en Paul Ricoeur. *Studium. Filosofía y Teología*, 20(39), 55-89. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/download/301/319>
- Méndez A., G. E. (2014). Fenomenología – hermenéutica en Paul Ricoeur. una integración para el abordaje de lo real. *Revista Gaceta de Pedagogía*, 33, 85-101. <https://revistas.upel.edu.ve/index.php/gaceta/article/download/531/491/1048>
- Encyclopaedia Herder. (2017). *Dasein*. Herder Editorial.
- Ricœur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario*. Docencia.
- Ricœur, P. (1997). Fenomenología y hermenéutica. *Cuaderno Gris* [Monográfico: Horizontes del

relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur. Coordinador Gabriel Aranzueque]. Época III(2), 25-48. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/294>

Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Editorial Tecnos.

Szeftel, M. (2015). La temporalidad de la historia en la fenomenología de Edmund Husserl: hacia una comprensión de la función de la reinstitución.

Investigaciones fenomenológicas, 12, 185-206. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7437758.pdf>

Vergara Anderson, L. (2005). Paul Ricœur (1913-2005). *Historia y Grafía*, 24, 241-248. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922830009>