

Juan Blanco Ilari  
UNGS – UBelgrano – CONICET

## Pertenencia y distanciamiento: el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea

Belonging and distancing: the place of Ricoeur in contemporary hermeneutics

### Resumen

La hermenéutica ha sido uno de los movimientos filosóficos más importantes en los últimos años. Sin embargo, la heterogeneidad de sus seguidores torna dificultoso establecer una unidad temática en la hermenéutica contemporánea. Ricoeur fue uno de los representantes más destacados de esta línea filosófica. En este trabajo quiero mostrar el posicionamiento de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea. Centraré mi análisis en el intento de combinar el descubrimiento de nuestra “pertenencia” (historia, tradición) con nuestra constitutiva “distanciamiento” de esta pertenencia. Ricoeur encuentra la relación dialéctica entre “pertenencia – distanciamiento” en el concepto fenomenológico de *Lebenswelt*. El “mundo de la vida” tiene un momento ontológico y un momento epistemológico. Desde aquí, coloco la hermenéutica ricoeuriana en el corazón del debate hermenéutico contemporáneo, mostrando su originalidad.

**Palabras clave:** Pertenencia; Distanciamiento; Ricoeur.

### Abstract

The hermeneutics has been one of the most important philosophical movements in the last years. However, the heterogeneity of his followers makes it difficult to establish a unit in the contemporary hermeneutics. Ricoeur was one of the most important representatives of this philosophical line. In this paper I want to show how Ricoeur positioned himself in the contemporary hermeneutics. I focus my analysis in his attempt to combine the discovery of our “belonging” (the history, tradition) with our constitutive “distancing” of this belonging. Ricoeur found the “dialectical” relation between belonging–distancing in the phenomenological concept: *Lebenswelt*. The “world of life” has an ontological and epistemological moment. From here, I place the ricoeurian hermeneutics in the core of the contemporary debate in hermeneutics: showing his originality.

**Key words:** Belonging; Distancing; Ricoeur.

### Introducción

La hermenéutica ha sido, sin duda, una de las corrientes filosóficas que ha marcado el pensamiento de los últimos años. La fuerza de su impacto se puede leer en la difusión que han tenido sus tesis centrales en muchas y muy variadas disciplinas. Desde los estudios antropológicos hasta la teoría jurídica, pasando por la sociología, la psicología, la lingüística, entre otras; todas se han nutrido de los temas nucleares de la hermenéutica.

La gran cantidad de autores que confiesan adoptar las premisas hermenéuticas dificulta una exposición más o menos completa de esta

línea filosófica. Esta dificultad se agrava cuando advertimos la inmensa heterogeneidad que hay entre los autodenominados hermeneutas. Esta heterogeneidad se ha ido traduciendo en diferentes “tipos” de hermenéuticas no siempre armonizables. Piénsese, por ejemplo, en la “pragmática–hermenéutica” de Karl-Otto Apel y en el “deconstruccionismo–hermenéutico” de Jacques Derrida. Quizá, una buena forma de sortear esta dificultad sea observando cómo se relaciona cada uno de estos pensadores con la fuente de la que dicen beber. En este trabajo intentaré hacer esto con la hermenéutica de Paul Ricoeur.

Uno de los problemas centrales que abordó Ricoeur ha sido el de la difícil relación que media entre la “explicación” (*erklären*) y la “comprensión” (*verstehen*) en el seno de las disciplinas hermenéuticas. Durante la modernidad, y en particular en la modernidad tardía, la hermenéutica había opuesto estas dos “actitudes cognitivas”. Este dualismo de métodos era solidario del dualismo ontológico que separaba *res cogitans* – *res extensa*. A esta relación dicotómica le siguió, ya en el siglo XX, una relación de “subordinación” en la que la “comprensión” se mostró como la forma originaria de relacionarnos con el mundo, mientras que la actitud epistémico-reflexiva fue declarada como secundaria y derivada. Todos los esfuerzos metodológicos que caracterizan el abordaje reflexivo de lo que podríamos llamar, a grandes trazos, las “ciencias humanas”, pasan ahora a ocupar un lugar subordinado en relación con la comprensión primigenia y práctica que tenemos con el mundo. El dualismo “explicar-comprender” fue superado por medio de otro dualismo, en este caso, el conformado por el par “originario-derivado”.

Ricoeur ha intentado “dialectizar” esta relación mostrando la necesidad de realizar un movimiento de vaivén entre la actitud “distanciadora”, propia de la reflexividad epistémico/metodológica (que pertenece al movimiento de la “explicación”), y la estructura de “pertenencia”, según la cual me encuentro “ligado” al mundo antes de poner a los entes como objeto de conocimiento (al que pertenece la “comprensión”).

Ahora bien, este intento dialectizante tiene una génesis clara en el pensamiento de Ricoeur. En este trabajo quisiera detenerme en esa *génesis*, para mostrar allí el inicio de lo que, luego, serán los problemas fundamentales de la hermenéutica ricoeuriana<sup>1</sup>.

## 1–El giro ontológico

Durante la alta modernidad, la hermenéutica fue entendida como una preceptiva para la

interpretación propia de determinadas regiones ónticas. En esta dirección, autores como Wilhelm Dilthey reconocen que la “vida”, en tanto objeto de conocimiento, tiene determinadas características que hacen que el modo correcto de conocerla opere por medio de una técnica interpretativa especial. El historicismo procura hacer con la razón histórica lo que Kant hizo con la razón pura: develar su estructura *a priori* con el fin de vigilar su buen uso.

El interés principal que impulsa las reflexiones sobre la interpretación consiste en dar una correcta *metodología* para poder conocer un tipo peculiar de ente: la vida (en términos muy generales). Por ello, este movimiento hermenéutico-epistemológico está llamado a regionalizarse en función del tipo de “texto” que en cada caso se “interprete”. Así, la hermenéutica teológica no supone los mismos pasos que la hermenéutica histórica, ni ésta se guía por las mismas reglas que la hermenéutica jurídica. Cada una de estas “regiones” requiere una *preceptiva* diferente, ya que el modo en que la vida se expresa en cada uno de estos tipos es diferente.

Ricoeur destaca, en la larga historia de la hermenéutica, dos giros. El primero comienza cuando el esfuerzo epistemológico se dirige al *problema general* de la interpretación, más allá de la actividad interpretativa ejercida sobre los diferentes tipos de textos. La pregunta aquí es ¿en qué consiste interpretar? Para Ricoeur, “... Friedrich Schleiermacher fue quien tuvo a su cargo el descubrimiento de esta problemática central y unitaria. Antes de él, existe por una parte una filología de los textos clásicos, principalmente los de la antigüedad grecolatina, y por otra, una exégesis de los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. En cada uno de ambos dominios, el trabajo de interpretación varía según la diversidad de los textos. Una hermenéutica general debe, pues, elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las dos grandes ramas...” (Ricoeur, P. 2000, 73)<sup>2</sup>.

1 Al decir esto quiero anticipar y delimitar el objetivo del presente trabajo. No me detendré en los penetrantes análisis de Ricoeur en torno a la metáfora, al texto, a la acción y la historia, en donde *ejerce* la dialéctica de conjeturación y validación, de explicación y comprensión. No es mi propósito recorrer el ejercicio de la dialéctica, sino mostrar *el momento conceptual en que se muestra la necesidad de dicho ejercicio*. Hay una razón que hace necesario el puente entre explicar y comprender. Esta razón es la que intento articular aquí.

2 *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, aparece publicándose en francés en 1986 en la editorial Du Seuil.

En contra de la diseminación de los diferentes *modus* hermenéuticos, Schleiermacher se propone elaborar una “tecnología” que no se limite a una simple colección de operaciones desconectadas.

La segunda revolución a la que alude Ricoeur es la producida por la ontologización de la hermenéutica llevada a cabo principalmente por Heidegger. Es curioso que Ricoeur ponga a este autor en pie de igualdad con Schleiermacher y Dilthey. En ambos casos se trata de una “revolución copernicana”, por lo que daría la sensación que estamos ante una equipolencia de impactos, de tipos de “cambio”, suscitados por sendos ejes. Sin embargo, la lectura canónica de la historia de la hermenéutica (si es que podemos hablar a esta altura de “lectura canónica”) no dudaría en señalar que el cambio de paradigma, el verdadero trastocamiento de cuadrante, se da en el segundo giro apuntado por Ricoeur, esto es, el giro “ontológico”.

Hans-Georg Gadamer, por ejemplo, señala que la línea Schleiermacher-Dilthey, si bien ha logrado cambios importantes dentro de la larga historia de la hermenéutica, no se separa, en lo esencial, de ésta. Más allá de las modificaciones que ha promovido, esta hermenéutica sigue perteneciendo a la tradición clásica de la teoría de la interpretación, cuyo centro temático estriba en la búsqueda de una *Methodenstreit* para lograr una correcta comprensión<sup>3</sup>.

Si esto es así, entonces la verdadera revolución consistiría en salir de la *obsesión epistémica*, en superar la primacía del método. Esto es precisamente lo que intentaron llevar a cabo, primero Heidegger, y luego Gadamer. Tendríamos, entonces, un movimiento de “desregionalización” (Schleiermacher) seguido de un movimiento de “ontologización” (Heidegger); pero estos dos movimientos no comparten el mismo carácter “revolucionario”, toda vez que uno sigue inmerso en las preocupaciones tradicionales (esencialmente epistémicas), y el otro pretende superar dicha tradición (superación de la epistemofilia).

Ahora bien, al superar el metodologismo, Heidegger hace mucho más que superar el enfoque epistémico. La filosofía de *Ser y Tiempo* se dispersa más allá de las fronteras propiamente hermenéuticas, procurando modificar de raíz la autocomprensión de la filosofía misma por medio del descubrimiento de la *facticidad*.

Compendiar las ideas fundamentales de la filosofía de Heidegger es una tarea improbable. Sin embargo, y a los efectos de mi exposición, señalaré algunas de sus líneas que creo son indispensables. Lo haré sin ninguna intención de completitud.

Heidegger indaga la “actitud” que comanda la búsqueda de fundamento último en la filosofía. La filosofía ha vivido suponiendo que puede poner al ente frente sí para conocerlo. Lo que ha olvidado es que todo “poner frente a sí un ente” sólo es posible desde cierta *precomprensión del ser*. De esta manera, lo que ha imperado en la tradición filosófica es la postura “teoricista”, la primacía de la “mirada” (*theoria*) que desconecta las cosas de su funcionalidad habitual para someterla a escrutinio. Desde la conceptografía moderna podríamos decir que en todo conocimiento fundado, un sujeto se enfrenta a un objeto (no importa si este objeto es producido por el sujeto, o se vive como independiente de él).

Esta primacía de la teoría no es sino una de las consecuencias del énfasis en la “reflexividad” que caracteriza sobre todo a la tradición de la filosofía de la conciencia de raigambre moderna. Cuando el sujeto vuelve sobre sí encuentra “representaciones”, y sobre ellas debe lograr “claridad y distinción”<sup>4</sup>. Siempre que hay conocimiento un sujeto se “representa” algo, es decir, se hace una imagen interna de algo externo. A partir de aquí se explica la emergencia de los viejos quebraderos de cabeza de los filósofos: el problema del realismo, del idealismo, del escepticismo, entre otros.

La búsqueda del *distanciamiento* de las cosas define la “actitud filosófica”. Hacer filosofía consiste en “desconectar la actitud natural”, en “reflexionar” sobre nuestro modo de conocer,

3 (Cfr. Gadamer, H-G. 1996, 225-304).

4 Heidegger analiza esta huida representacionista en el capítulo dos de *Caminos del bosque*, titulado, precisamente, “La época de la imagen del mundo”. Allí coloca en cabeza de Descartes el movimiento que desconecta nuestra habitual manera de estar en el mundo, para poner a este último como una imagen interna de una realidad externa (Cfr. Heidegger, M. 1995, 75-109).

para lograr de esta manera fundamentar nuestras creencias. No contentos con vivir, “suspendemos lo vivido” para significarlo, aprehenderlo y fundamentarlo. Desde sus inicios en Grecia hasta nuestros días, la filosofía se ha caracterizado por adoptar una “actitud” enteramente nueva respecto del mundo (cultural, histórico, natural). Lo que Heidegger quiere demostrar es que la filosofía tiene una enfermedad congénita, se ha condenado desde su origen mismo a un olvido culposo, olvido que le impide advertir la verdadera situación del ser y que, por lo tanto, la obliga a permanecer en el error.

Todo esto está sustentado en un suelo común: *la esencial desconexión del objeto representado de sus condiciones de representación*. Frente a esto, Heidegger señala que, al momento en que un sujeto se enfrenta a un objeto, muchas cosas han pasado antes. Básicamente, lo que ha sucedido es que el *Dasein* ha “habitado el mundo”. Este habitar en el modo de la facticidad me relaciona con las cosas de un modo ante-reflexivo (o mejor irreflexivo). Porque convivo participativamente con las cosas puedo luego preguntarme por su sentido. Cuando nos preguntamos por el sentido del ser “...estamos guiados por lo mismo que buscamos; la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se lo oponga como un objeto que se enfrenta a un sujeto. ...”. (Ricoeur, P. 2000, 83).

Lo que hay que subrayar es que la pregunta por el sentido esconde una exigencia foránea

a la relación que me une con las cosas en la existencia natural, en la facticidad de mi habitar. Entonces, lo que se da originariamente no es un sujeto que se contrapone a un mundo de entes, lo que hay es un ser-en-el-mundo. No hay que minusvalorar este pequeño cambio terminológico. Toda la diferencia conceptual que promueve el giro ontológico yace en este trueque de un adverbio por una preposición: “ser *frente a...*” versus “ser *en...*”<sup>5</sup>.

Para Heidegger el mundo no es, primariamente, la totalidad de los entes que podemos conocer en la actitud contemplativa. Por el contrario, la “mundanidad-del-mundo” es la pre-condición ontológica para que los entes nos salgan al encuentro como “esto” o “lo otro”. Este salir al encuentro es correlativo de nuestras diferentes formas de “dirigirnos-a” (*Zugang*). A su vez, el “dirigirnos-a...” tiene la forma existencial de un “preocuparse-de...” (*Besorgen*).

De esta manera se destaca la relación primaria que me une a las cosas. Heidegger suele utilizar el término *Umgang* (que algunos autores traducen como *praxis*) para describir este *estrato originario de relación*. En la *praxis* los entes nos salen al encuentro como útiles-a-la-mano. Con este tipo de relación el filósofo ha querido señalar que lo que define a los entes es su carácter relacional, y no sus “cualidades intrínsecas” describibles por medio de enunciados apofánticos<sup>6</sup>.

Así, la relación se establece entre una forma de acceso (preocupación) y un modo de darse correlativo de esa forma. Los útiles se nos presentan originariamente como “servibles”,

5 La preposición “en” no debe ser entendida según el modelo del “contenedor-contenido”. Heidegger nos advierte que suponer que “ser-en-el-mundo” es comprensible dentro de esta estructura es seguir pensando con la primacía del “ser-a-la-vista”. No se trata de que un ser (ente) está en/dentro de otro, como el “agua” está en el “vaso”, y éste en la habitación, etc. “...El “ser-en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito y diligo*. ...” (Heidegger, M. 1993, 66-7).

6 Se ha destacado mucho el carácter trascendental que recorre *Ser y Tiempo*. Al intentar re-establecer las condiciones de posibilidad de la “intencionalidad de la conciencia”, Heidegger se ha embarcado en un tipo de argumentación que recuerda mucho a los argumentos trascendentales de Kant. Autores como Charles Taylor muestran una analogía no sólo argumentativa, sino también de intención, entre los argumentos de Kant y Heidegger (junto con los de Wittgenstein y Merleau-Ponty, entre otros). Todos estos autores, según Taylor, sostienen “...la inadecuación de la interpretación epistemológica y la necesidad de una nueva concepción, desde lo que mostramos qué son las condiciones indispensables para que, en primer lugar, se dé algo semejante a la experiencia o a la conciencia del mundo. ...”. (Taylor, Ch. 1997, 29).

“utilizables”, “medibles”, “consumibles”, “maneja-  
bles”, “temibles”, “deseables”, etc. La estructura  
óptica que reúne estas formas es el “ser-para...”,  
o el “servir para...”. De esta manera los útiles a  
la mano (*Zuhandenes Zeug*) se articulan en una  
inter-remisión que conforma la totalidad del  
mundo<sup>7</sup>. El enfoque holista de esta capa origi-  
naria de relación anticipa ya lo que significará  
para el ente verse desconectado de su natural  
remisión. Esta desconexión es la pretensión del  
sujeto cognoscente. “...Precisamente contra esta  
pretensión del sujeto, es necesario recuperar  
la condición de habitante de este mundo a  
partir de la cual hay situación, comprensión e  
interpretación. Por eso la teoría del comprender  
debe estar precedida por el reconocimiento de  
la relación de arraigo que asegura el anclaje de  
todo el sistema lingüístico, y, por consiguiente,  
de los libros y los textos, en algo que no es,  
esencialmente, un fenómeno de articulación en  
el discurso. Primero es necesario encontrarse  
(bien o mal), encontrarse ahí y sentirse (de una  
u otra manera) aún antes de orientarse; si *Sein  
und Zeit* aprovecha a fondo ciertos sentimientos,  
como el miedo y la angustia, no es para hacer  
existencialismo, sino para extraer, gracias a estas  
experiencias reveladoras, un vínculo con lo real  
más fundamental que la relación sujeto-objeto;  
merced al conocimiento, colocamos los objetos  
frente a nosotros; el sentimiento de la situación  
precede este frente a frente y nos da lugar en un  
mundo. ...” (Ricoeur, P. 2000, 85-6).

Según la hermenéutica de la facticidad, el  
mundo, como condición de posibilidad del des-  
tacarse de un útil, no es la suma de cosas, no es  
un conjunto que podamos definir por extensión.  
Por el contrario, el mundo, para Heidegger, ad-  
quiere la dinámica de funcionalidades recíprocas;  
y cada línea de funcionalidad forma parte de una  
totalidad más amplia de funcionalidades (*Bewan-  
dtnisganzheit*). En forma un poco abrupta po-  
dríamos decir que en el mundo no hay objetos,  
sino funciones<sup>8</sup>. Por ello, el mundo sólo puede  
ser “habitado”, no conocido en forma objetiva.

Si todo utensilio es lo que es en virtud del  
todo que define las remisiones internas, entonces,

seccionarlo de esa estructura implica necesaria-  
mente una distorsión. Si desconecto el “martillo”  
de la totalidad del mundo que lo hace posible,  
que lo define en tanto *pragmata*, es esperable  
que *el producto de esa desconexión no sea ya  
la cosa con la que me relacionaba en forma  
originaria, en la praxis vital*. En este sentido, la  
reflexión, la vuelta sobre sí de una vivencia, de  
una experiencia, supone indefectiblemente un  
“cambio de objeto”. Gadamer recuerda que en  
sus clases Heidegger recurría a la distinción esco-  
lástica entre *actus signatus* y *actus exercitus* para  
describir esta situación: “...*There is a difference  
between saying “I see something” and “I am sa-  
ying that I see something”. But the signification “I  
am saying that...” is not the first awareness of the  
act. The act originally taking place is already such  
an act, which is to say it is already something in  
which my own operation is vitally present to me.  
The transformation into a “signification” founds  
a new intentional object. ...*” (Gadamer, H.G.  
1976, 25). Desde aquí podemos entender por qué  
Heidegger devalúa la postura que rige la relación  
con las cosas conforme al modelo del “ser-a-  
la-vista”. Este tipo de relación está incapacitado  
para lograr una comprensión adecuada del exis-  
tencial “ser-en-el-mundo”. “...El simple dirigir  
la vista “teóricamente” a las cosas carece de la  
comprensión del “ser a la mano”. ...” (Heidegger,  
M. 1993, 82). Esta incompreensión se debe a que  
lo puesto ante-la-vista ya no es, ópticamente  
hablando, lo “a la mano”.

Tendríamos entonces dos tipos de relación.  
En una las cosas se nos dan por medio del trato  
“praxisivo” que mantenemos con ellas: esta es  
la *relación de pertenencia*. Se trata de un estar-  
con-las-cosas en el modo de la operatividad  
en la que el conocimiento que tenemos es un  
conocimiento práctico (“saber-cómo” en la ter-  
minología ya clásica de Gilbert Ryle). Utilizamos  
las cosas, habitamos con ellas, y esto presupone  
un acceso originario, pre-reflexivo, al mundo. Por  
otro lado, tenemos la relación cognitiva-teórica  
en la cual la cosa se presenta desconectada del  
mundo que la hace ser lo que es (“saber-qué”  
en la grilla terminológica del oxoniense): esta

7 “... *Un* útil no “es”, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que  
puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente “algo para...” (Heidegger, M. 1993, 81).

8 Heidegger recuerda que “... los griegos tenían un adecuado término para “cosas”: *pragmata*, esto es, aquello con  
lo que se tiene que ver en el “andar” que “se cura de” (*praxis*)...” (Heidegger, M. 1993, 81).

es la *relación de distanciamiento*. Por medio de esta relación cortamos los lazos que me unen operativamente al mundo y a la cosa que forma parte de ese mundo. *La tesis fuerte de Heidegger es que esta “desconexión”, este “extrañamiento”, al cortar los lazos que me ligan praxisivamente al mundo, nos da una imagen subvertida, disecada de la cosa (que entre tanto se ha tornado objeto de representación)*<sup>9</sup>. Cuando el-ser-a-la-mano es puesto como ser-a-la-vista lo que se produce es una verdadera transformación en el sentido en que la cosa desconectada ya no es la cosa previa a la desconexión. Si esto es así, la desconexión no analiza un *factum*, sino que crea su objeto.

Lo que hay subrayar, en función de la exposición que me he propuesto, es que *la comprensión ya está presente en nuestro habitar el mundo*. Comprender no es, *prima facie*, un modo de conocer reflexivamente comandado y metódicamente articulado. Comprender es un modo de ser, el modo de ser propio del *Dasein*. Cualquier comprensión comandada reflexivamente será una comprensión segunda, un añadido a la comprensión originaria.

Como ya apuntamos, toda comprensión parte de la pre-comprensión de aquello mismo que intenta comprender. Toda explicitación, toda exégesis de sentido, está precedida por la estructura de anticipación que marca una ineluctable interdicción a toda pretendida captación sin supuestos y su concomitante búsqueda de fundamentación última<sup>10</sup>. Lo que se propone Heidegger con su análisis es, precisamente, saltar por detrás de la actitud metódica y mostrar el arraigo ontológico

del círculo hermenéutico. Desde el punto de vista ontológico el círculo es la estructura trascendental de toda comprensión.

De lo dicho hasta aquí podemos extraer una consecuencia importante que la hermenéutica de la facticidad arroja en el terreno de la “comprensión”. Ricoeur, siguiendo la exposición de *Ser y Tiempo*, señala que la comprensión no se relaciona primariamente con el lenguaje, y por lo tanto, no tiene que ver con la escritura o el texto. El comprender no es una actividad reflexiva, no requiere originariamente ninguna preceptiva metódica. Por el contrario, debe ser descrita en términos de posibilidad, de poder ser... Desde aquí Heidegger hace ingresar el momento de la “interpretación” entendiéndola como explicitación y/o desarrollo de la comprensión previa. Por lo tanto, la interpretación no transforma la comprensión en otra cosa sino que “la convierte en ella misma”. En *Ser y Tiempo* el lenguaje es una cuestión secundaria. El enunciado depende de la comprensión; y su función no es comunicar a otro, ni siquiera atribuir predicados a sujetos lógicos, sino hacer ver, mostrar, manifestar.

## 2- El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

No hay forma de comprender correctamente el lugar de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea si no es analizando el modo en que establece la relación entre fenomenología y hermenéutica de la facticidad<sup>11</sup>. Esto se debe, en primer lugar, a que la impronta del pensamiento

9 Se han dado dos interpretaciones sobre el lugar que ocupa el “ser-a-la-vista” con su concomitante actitud “teórica” en *Ser y Tiempo*. Algunos perciben una relación “horizontal” entre “.ser-a-la-mano” y “ser-a-la-vista”. Según esta interpretación ambos modos de ser destacan dos tipos de relaciones prácticas con el mundo. Según otra interpretación, a la que adhiero, el ser-a-la-mano es un derivado, distorsionador, de una relación primigenia y original (la relación praxisiva con el mundo ambiente). Esta es una relación vertical y jerarquizante.

10 Heidegger alude de muchas maneras a esta prelación: *Vor-habe* (lo preadquirido), *Vor-sicht* (impresión previa), *Vor-griff* (anticipación), *Vor-Meinung* (presignificado). Todos estos términos llevan el prefijo *Vor* - (pre).

11 Las discusiones en torno a la relación Husserl-Heidegger forman legión. Hay dos posturas claramente separadas y consistentemente argumentadas en base a los textos. De un lado se alza la postura “separatista”, que advierte en el pensamiento de Heidegger una superación del idealismo recalcitrante de su maestro. Estos autores, entre los que se destaca Otto Pöggeler, invitan a leer a Husserl desde Heidegger, y suelen anclar al pensamiento de aquél en *Ideen*, resaltando el costado idealista de la fenomenología trascendental. Del otro lado, autores como Becker y Maurice Merleau-Ponty, nos convidan a que hagamos el camino inverso, y leamos a Heidegger desde Husserl. En este caso los autores hacen pie en *Ser y Tiempo*, sin tener demasiado presente el Heidegger post-*Kehre*. Esta segunda lectura, un poco más “continuista” que la primera, se acerca a la interpretación que hace Ricoeur del cuadro de situación. De todas maneras, Ricoeur mantiene una permanente tensión entre fenomenología y

de Edmund Husserl es transversal a la obra de Ricoeur (Ricoeur ha sido, sin dudas, uno de los fenomenólogos más importantes de Francia), y en segundo lugar, a que nuestro autor detecta en el pensamiento husserliano el microclima del debate que se librará después. En otras palabras, Ricoeur advierte que la aporía que transita buena parte de la filosofía contemporánea no es sino el despliegue a gran escala de una aporía interna a la fenomenología. Por lo tanto, para dimensionar correctamente el mega-debate, conviene que comprendamos su gestación en la fuente fenomenológica.

Es el concepto tardo-husserliano de *Lebenswelt* el que oficia de interfaz entre la Fenomenología y la hermenéutica. Aunque el concepto aparece en toda su magnitud en uno de los últimos escritos de Husserl, lo cierto es que el problema al que este concepto se refiere ya había asomado en sus obras más tempranas<sup>12</sup>. El problema de la “constitución del objeto de experiencia” fue llevando a Husserl a una ampliación de la noción de intencionalidad, lo que finalmente devino en una crisis del concepto de “reducción”, y su correlativa aparición de la facticidad como límite a la posibilidad de encontrar en el sujeto trascendental la cifra de la constitución.

En un primer movimiento, la reducción fenomenológica trascendental se había centrado en una descripción sincrónica y extática de la intencionalidad. Según esta clásica descripción, en toda vivencia intencional se da una correlación entre unidades objetivas (idealidades de sentido ya dadas) y modos subjetivos de darse (creencia, recuerdo, etc.). Esta estructura de la vivencia permitía una primera superación del objetivismo ingenuo (que seguía separando representación y mundo), pero no lograba advertir el carácter temporal de la constitución del objeto noemático. Sin embargo, ya en 1904

Husserl admite que la constitución de los objetos en la conciencia proviene de una temporalidad interna de la conciencia; y que “...esos enigmas de la conciencia del tiempo ‘conforman una esfera de problemas perfectamente cerrada y de excepcional dificultad’ cuyo análisis mostraría que lo absoluto trascendental obtenido por la reducción no es en verdad lo último. ...” (Presas, M. 1999, 23).

En *Meditaciones Cartesianas* Husserl acude a la noción de génesis pasiva para mostrar el límite de toda actividad sintética del sujeto. Allí queda establecido que los actos de conciencia no son unidades inmóviles, sino productos de una temporalidad en la que los objetos se constituyen, sólo que esa temporalidad queda a espaldas de la vivencia. Se pone así al descubierto lo que Husserl ha llamado ‘la propia historia de toda vivencia’ particular, esto es, su génesis temporal.

La temporalización constitutiva de la vivencia revela un modo de estar dado que no es, ni puede ser, objeto de actos intencionales. Los horizontes anteriores y posteriores de la vivencia se funden, en última instancia, en el *continuum* de la corriente vivencial. De esta manera la noción de intencionalidad (y su correlativa noción de conciencia) se desdobra. A la intencionalidad referencial, marcada por el binomio nóesis-noema, se le antepone la intencionalidad horízontica signada por las retenciones y protecciones en las que emerge el “objeto” de experiencia. De esta manera quedan anticipados los dos conceptos de conciencia que atraviesan, en adelante, la grilla conceptual husserliana: conciencia como “vivencia intencional” y conciencia como “unidad de la corriente” en la que se producen las vivencias<sup>13</sup>. En el concepto de intencionalidad horízontica encontramos el antecedente del problema del *Lebenswelt*.

Con este descubrimiento Husserl reconoce que la vivencia no es un dato fenomenológico

hermenéutica. Destaca similitudes y continuidades al tiempo que reconoce saltos y asimetrías. Nuestro autor utiliza la metáfora botánica del “injerto” para describir la peculiar relación que media entre ambas corrientes. La hermenéutica se injerta a la fenomenología, pero al hacerlo “trasforma la planta original”. (Cfr. Ricoeur, P. 1975, primera parte), texto aparecido para el público francés en 1969. Para un compendio sobre las relaciones Husserl-Heidegger, (cfr. Ruiz de Azúa, J. 1997, 41-44).

12 La articulación temática del “mundo-de-la-vida” es desarrollado por Husserl principalmente en *Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Trascendental*.

13 “...Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “corriente de vivencias” ...” (Husserl, E. 1995, 193).

último, sino que es el producto de una predación esencial en la corriente temporal. Por ello, como afirma Gadamer "...la constitución de la temporalidad de la conciencia está en el fondo y es el soporte de toda problemática de la constitución. ..." (Gadamer, H-G. 1996, 309). Ricoeur advierte un parentesco entre las nociones de "conciencia horizontal" "*Lebenswelt*" y la noción nuclear de Heidegger "ser-en-el-mundo" analizada *ut supra*.

Estas reflexiones ponen en crisis la noción de "reducción". Debemos reconocer que en toda "*epoché*" el mundo mantiene su validez como dado previamente. La reflexión trascendental está circundada por el mundo vital, aquél en el que nos introducimos por el mero vivir en actitud natural, y que no nos es objeto como tal, sino que representa el suelo (*Boden*) previo de toda experiencia<sup>14</sup>. Pero si esto es así, entonces la reflexión trascendental es sólo trascendental a medias, lo que significa que ya no es trascendental.

Vemos así una suerte de fractura en el seno del discurrir fenomenológico. Por un lado tenemos la vivencia de la conciencia (siempre dirigida a un objeto) y por otro lado tenemos "la vida de la conciencia". La utilización de la palabra "vida", en este contexto, es signo de la tendencia a estudiar las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia. *El problema de la conjugación de estas dos nociones de conciencia es uno de los temas centrales de la fenomenología y, en general, de la filosofía hermenéutica, pues la vivencia no puede experimentar la relación real que los resultados tienen con el proceso vital que los originan*. Descubierta el mundo de la vida, Husserl se embarcará en un

esfuerzo cada vez más acentuado por restaurar, más allá del prejuicio idealista, lo originario y efectivo, siempre recubierto por lo sedimentado y habitual.

Para mostrar de qué modo lo reflexivo deriva de lo irreflexivo, lo predicativo de lo ante-predicativo, etc., necesitamos implementar el método de la "interrogación-hacia-atrás" (*question-en-retour*)<sup>15</sup>. La *Rückfrage zur Lebenswelt* representa, a ojos de Ricoeur, la otra movida fenomenológica con claros efectos hermenéuticos. En un artículo de 1980 (que está incluido en la recopilación titulada *À L'école de la Phénoménologie*), Ricoeur anticipa buena parte del camino hermenéutico partiendo de la relación fenomenológica entre *Lebenswelt* y *Rückfrage*. Para poder apreciar la necesidad de este paso hacia atrás, es necesario, primero, reconocer el "olvido" del mundo de la vida provocado por la hipóstasis de la reflexividad. Husserl reconstruye este olvido, adjudicándole a la ciencia físico-matemática moderna el primer paso de una larga ingenuidad generada por "...el desplazamiento, consumado ya por Galileo, en virtud de que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de la vida cotidiano..." (Husserl, E. 1991, 50).

El "mundo", al que se refiere el concepto heideggeriano de "ser-en-el-mundo", y al que alude el husserliano "mundo-de-la-vida", comparten la misma estructura. En ambos casos se remarca la imposibilidad de poder hacer objeto de representación y conciencia dicho mundo, entre

14 "...Descubriendo lo anterior a todo lenguaje, a todo juicio, a todas las operaciones predicativas, la fenomenología descubría el límite de la constitución misma, en tanto que operación activa; el antepredicativo envuelve síntesis pasivas, es decir, organizaciones que ya no están en poder de la conciencia y que traslucen una receptividad previa a toda imposición de forma. ..." (Ricoeur, P. 1982, 179).

15 En sus últimas obras la preocupación de Husserl estuvo atravesada por la necesidad e importancia de esta génesis. Entendía que, para resolver el problema, necesitaba establecer la "relación" entre el mundo idealizado matemáticamente y el mundo dado previamente a toda idealización de este tipo. "...Cuando Husserl (...) en su último período, desarrolló el problema del mundo, tenía por evidente que todas las determinaciones de sentido que el mundo lleva en sí gracias a las actividades de la ciencia exacta, es decir: a la interpretación que el mundo ha experimentado debido a tal ciencia, no pueden considerarse simplemente como estructuras necesarias y esenciales del mundo en general. Antes bien, *hay que retroceder desde el mundo tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica, al mundo antes de la ciencia*, es decir: al inmediato "mundo de la vida", con su manera originaria de darse, que está en la base de la determinación científica. ..." (Landgrege, L. 1968, 74), (cursiva mía).



otras cosas porque no se trata de un mundo de objetos. Sin embargo, “...la thèse fondamentale dont nous partons est que la *Lebenswelt*, qui est à l’horizon de la recherche de la Krisis, ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n’est atteinte qu’indirectement par le détour d’une ‘méditation-en-retour’...” (Ricoeur, P. 1986, 287). Así, aunque no se trate de una metodología propiamente dicha, la *Rückfrage* tiene una fuerte connotación epistémico-cognitiva, ya que se trata de “conocer” indirectamente lo originario; pero no sólo eso, sino que se trata de *establecer la relación de productividad y gestación que se da entre el mundo de las idealizaciones matemáticas y el mundo de la vida operante (praxis)*<sup>16</sup>. Este problema de la conexión productivo-genética reaparecerá, aunque con otra terminología y con diversos intereses, en la crítica de Ricoeur al giro ontológico comandado por la dupla Heidegger-Gadamer.

En lugar de contraponer “idealización” y “operatividad” (representación y *praxis*), Husserl ha intentado re-establecer la conexión por medio de la mediación de la interrogación-hacia-trás. Es importante destacar que, en Husserl, el mundo-de-la-vida no puede ser separado de este tipo de interrogación que tiene como punto de partida el estrato de la representación/idealización producida por las actividades sintéticas culturales, mundanales<sup>17</sup>. Ricoeur juzga que, de esta manera, el nivel de la objetividad encuentra su lugar en el cuadro expositivo. Es desde allí que nos dirigimos hacia lo anterior; y no puede ser de otra manera. Sin embargo, este camino de re-

torno no está libre de paradojas; “...Le “*contraste*” entre le *prédonné*, en tant que *totalité indivisible*, et les *formations téléologiques fragmentaires* demeure quelque chose de déroutant. ...” (Ricoeur, P. 1986, 293). Todas las paradojas brotan de una pregunta matricial: ¿Cómo conectar lo pre-temático y lo ya tematizado?, pero sobre todo, ¿cómo hacerlo partiendo desde lo ya tematizado? El enigma estriba en que el mundo de las idealizaciones/objetivaciones/representaciones y el mundo de lo pre-dado/originario/anónimo/operativo están “*inseparablemente unidos e irremediabilmente opuestos*”.

Según Ricoeur este enigma sólo puede hacerse productivo si distinguimos la función epistemológica de la función ontológica del *Lebenswelt*. Esta última nos recuerda que el sujeto, la conciencia, no puede erigirse en dueña y origen del sentido. La vuelta al mundo de la vida está allí para mostrarnos que nuestra pertenencia, nuestro arraigo a la historia, es anterior a todo intento de dar significado. Lo originario es, por definición inalcanzable. Pero la función ontológica no dice nada relativo a la función epistémica de las idealizaciones/representaciones/objetivaciones culturales y espirituales. “... *La thèse de la référence ultime laisse intacte la question de la légitimation ultime*. ...” (Ibid. 294). En este contexto Ricoeur señala la equivocidad del concepto de “fundamentación”, que puede aludir al *suelo* sobre el que cualquier cosa está constituida, o puede hacer mención al *principio de legitimación* que gobierna la construcción de las idealidades sobre aquella base. Sólo en este

16 Este conocimiento buscado es un conocimiento reflexivo. No se trata de describir la relación originaria sino de advertir el modo en que lo derivado deriva de lo originario. Pero hacer esto supone lógicamente adoptar la actitud contemplativa, reflexiva, propia de quien observa el modo en que uno se desprende del otro.

17 Landgrebe hace notar, con particular pericia, la misma necesidad de relación que remarca Ricoeur. Según aquél, uno de los intereses principales que guía las últimas reflexiones de Husserl es el de encontrar el origen de la ciencia. Esta cuestión “...exige en primer lugar que se aclare en qué relación está el mundo pre-científico de la vida con el mundo interpretado por la ciencia. Al respecto (...) el mundo de la vida está siempre ya dado con anterioridad a toda ciencia y (...) es la base para toda *praxis* y toda finalidad que establezca el vivir natural. De tal manera, la nueva ciencia natural, la ciencia de Galileo, al proceder de la vida pre-científica y de su mundo circundante, sirve “a una meta que sin embargo debía residir en esa misma vida y había de estar referida a su mundo de la vida. ...” (Landgrebe, L. 1975, 172). Es interesante destacar que en este texto Landgrebe señala que el estrato reflexivo-científico puede tener incidencia en la constitución del mundo de la vida, es decir, puede haber un movimiento de “retorno” desde la capa reflexivo-científica hacia el estrato originario del mundo de la vida, y en este retorno, aquél puede producir alteraciones cualitativas en éste. Por lo tanto, el problema de la conexión, del modo en que se relacionan estas dos esferas, es de vital importancia, ya que es dable esperar que lo derivado transforme lo originario. Si cortamos los lazos entre las dos capas, nunca podríamos advertir esto.

segundo sentido aparece el problema del puente que une lo constituyente y lo constituido. Desde este punto de vista, la unión adopta el ritmo de una irreductible dialéctica entre una *relación de contraste* y una *relación de dependencia*<sup>18</sup>.

Una vez articulada la categoría husserliana de *Lebenswelt*, Ricoeur exhibe el parentesco entre fenomenología y hermenéutica. Todos los problemas relativos a la relación de pertenencia *Dasein-Welt*, *Dasein-Vorhandenheit* están contenidos *in nuce* en el concepto de *Lebenswelt*. A su vez, Ricoeur marca "...el parentesco entre el ante-predicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica..." (Ricoeur, P. 2000, 59).

Sin embargo, no deja de reconocer el impacto del giro provocado por la aparición del mundo de la vida en el seno del proyecto fenomenológico. Hay una lógica interna al pensamiento de Husserl que lo lleva, poco a poco, desde una egología trascendental a una hermenéutica de la facticidad<sup>19</sup>. El descubrimiento de la pre-estructura de la comprensión se dirige contra las tendencias platonizantes e idealizantes de la teoría de la significación y la intencionalidad. "...Y si el último Husserl apunta hacia esta ontología, es en la medida en que su empresa de reducción del ser ha fracasado, en la medida, en consecuencia, en que el resultado final de la fenomenología ha escapado a su proyecto inicial; es a pesar de sí misma que ella descubre, en lugar de un sujeto idealista encerrado en su sistema de significaciones, un ser vivo que tiene desde siempre, como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo. Así se halla delimitado un campo de significaciones anterior a la constitución de una

naturaleza matematizada, tal como nos la representamos después de Galileo, un campo de significaciones anterior a la objetividad creada por un sujeto cognoscente. Antes de la objetividad, existe el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento, existe la vida operante que Husserl algunas veces llama anónima, no porque él vuelva por este desvío a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el sujeto que tiene objetos es derivado, él mismo, de la vida operante. ..." (Ricoeur, P. 1975, 13)<sup>20</sup>.

### 3-De la ontología a la epistemología

El develamiento de la pre-estructura de la comprensión, y el correlativo círculo hermenéutico, se ha transformado en el lugar común de la hermenéutica. Ricoeur reconoce un hallazgo esencial en la filosofía heideggeriana (anticipado en el concepto de *Lebenswelt* husserliano). El descentramiento del sujeto y el carácter derivado, secundario, de toda reflexión, son dos rasgos esenciales que ninguna filosofía debería obviar. En este sentido, Ricoeur se muestra claramente receptivo de la hermenéutica de la facticidad. Sin embargo, es importante señalar algunas críticas que Ricoeur dirige a la filosofía de Heidegger. El tenor de estas críticas nos permitirá terminar de encuadrar el lugar de Ricoeur dentro del mapa filosófico contemporáneo.

En principio la crítica se dirige al aspecto procedimental de la filosofía heideggeriana (siempre refiriéndonos a *Ser y Tiempo*). Ricoeur denuncia que Heidegger ha tomado por asalto la ontología de la comprensión. La hermenéutica de la

18 "...Cette distinction entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique suggère l'idée d'une irréductible dialectique entre la relation de dépendance et la relation de contraste, et finalement entre le monde réel, en tant que sol, et l'idée de science, en tant que principe de tout validation. ..." (Ibid., 295).

19 Ricoeur resume en cinco tesis el costado idealista de la fenomenología: 1) El ideal de cientificidad y de fundamentación última, 2) la "intuición" como modo principal de fundamentación, 3) el papel de la subjetividad como lugar de la intuición plena, 4) la subjetividad, promovida en la tesis anterior, asciende al rango trascendental (no empírico, no psicológico), 5) la reflexividad tiene implicaciones éticas propias: la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí. (Cfr. Ricoeur, P. 2000, 41-43).

20 En la época de *Crisis*, la reflexividad está dada básicamente por la matematización de la naturaleza, y el consecuente "ropaje de ideas" con que se viste al mundo de la vida. En este sentido, el mismo Husserl advierte que tiene que haber una relación entre el estrato así matematizado y el suelo ante-reflexivo sobre el que se levanta: "...la ciencia es una realización espiritual humana que (...) presupone tomar como punto de partida el mundo de la vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común; pero tal mundo de la vida circundante intuitivo también presupone continuamente en su ejercicio y prosecución este mundo circundante en su modo correspondiente de darse para el científico..." (Husserl, E. 1991, 127).

facticidad se dirige *per saltum* al análisis de los existencialistas. Al hacerlo de esta manera, Heidegger ha optado deliberadamente por rechazar *in limine* y de plano cualquier reflexión en torno al rigor argumentativo de dicho análisis. Debido a la radicalidad y amplitud del rechazo Ricoeur la llama “la vía corta de injertar la hermenéutica en la fenomenología”. Efectivamente, Heidegger, “... evitando los debates sobre el método se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se entra poco a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: se llega allí por un vuelco repentino de la problemática. ...” (Ricoeur, P. 1975, 10).

Ricoeur advierte que en Heidegger hay un “olvido comandado” de la dimensión epistémico-científica del conocimiento. El filósofo alemán entiende a la ciencia como un saber derivado y, por lo tanto, no digno de atención por parte del filósofo (quien debería dirigirse al saber fundamental, poético-metafísico). Ricoeur ve en esta falta de diálogo una carencia relevante<sup>21</sup>.

Al subordinar la epistemología a la ontología Heidegger ha bloqueado el camino de retorno. Pero este bloqueo no resulta dañoso *per se*. La dificultad sólo se advierte cuando se tiene en cuenta la finalidad de la propia empresa heideggeriana. Lo que señala Ricoeur, no es tan sólo que la hermenéutica de la facticidad no haya retomado los temas propiamente metodológicos y/o epistemológicos. En principio nada obliga a un autor a abarcar todos los temas. Sería aceptable

que Heidegger decida posarse únicamente sobre el estrato originario, pre-dado y ante-predicativo. La inconsistencia se hace sentir cuando el mismo Heidegger pretende demostrar que es sobre este estrato que se levanta el “ser-a-la-vista” y la dualidad sujeto-objeto que le corresponde. Lo que se propone Heidegger, según sus propias palabras, es demostrar que la esfera de la representación (del dualismo sujeto-objeto) es secundaria y derivada de un estrato anterior, originario y fundamental<sup>22</sup>. Si no se logra establecer el lazo que une lo derivado con lo fundamental, entonces, lo que se ha propuesto demostrar no ha quedado ni siquiera rozado. Pues, “...sólo en el trayecto de retorno se verifica la pretensión de considerar como derivadas las cuestiones de exégesis y de crítica histórica. Mientras no se haya procedido efectivamente a esta derivación, resulta muy problemático efectuar el pasaje hacia las cuestiones fundamentales ...” (Ricoeur, P. 2000, 89).

Parecería haber, en el tratamiento de *Ser y Tiempo*, un menosprecio de la representación, de las objetividades e idealidades en las que se mueve la filosofía de la conciencia, y este desprecio lo ha llevado a permutar viejas paradojas por nuevas aporías<sup>23</sup>.

Por otro lado, Heidegger no ha advertido que es desde la representación, o mejor, desde la contemplación, que podemos advertir el carácter derivado de lo derivado, y la densidad original de lo original. Así, sólo desde lo segundo podemos llegar a lo primero. Con Heidegger iniciamos el movimiento de *remontarnos hacia* los fundamentos, pero no logramos establecer el movimiento de *retorno desde* lo fundamental hacia las cuestiones derivadas. Sin este movimiento, ¿qué derecho

21 En este sentido afirma Ricoeur: “...Tous les grands philosophes du passé étaient compétents dans une science et souvent dans plusieurs: Plato était géomètre, Descartes mathématicien, etc. Par conséquent, la philosophie ne se bornait pas à un débat avec elle-même. Trop souvent, actuellement, les philosophes ne parlent qu'à d'autres philosophes...”. *Entretien avec Paul Ricoeur [sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie]*.”

*Publié dans: La philosophie d'aujourd'hui* (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). Lausanne-Barcelone: Éditions Grammont-Salvat Editores (1976, II, A, 0314a.).

22 De esta manera queda establecida la relación entre la hermenéutica fundamental y las hermenéuticas derivadas: “...en esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del “ser-ahí” como la condición óptica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu. ...” (Heidegger, M. 1993, 48).

23 En relación al descubrimiento de la pre-estructura cuidadora del comprender por parte de Heidegger, dice Grondin: “...pocas veces se ha reflexionado acerca de “antes de qué” está operando esta estructura en realidad. (...) el “después”, para el que esta estructura ofrece el “antes”, quedó en buena medida sin esclarecer. ...” (Grondin, J. 1999, 139).

tenemos a afirmar que uno deriva del otro, que uno se fundamenta en el otro?<sup>24</sup>.

¿Ha olvidado Ricoeur el análisis en el que Heidegger describe la emergencia del “poner-a-la-vista” como la actitud natural que tiene el *Dasein* frente a la inesperada deficiencia que puede sufrir lo “a-la-mano”? No lo creo. Lo que ha querido destacar Ricoeur es que hay una brecha, un vacío en la exposición. No se logra ver adecuadamente de qué manera el defecto del útil-a-la-mano genera la desmundanización contemplativa del mundo, es decir, la distanciamiento. Si Heidegger se hubiese detenido en esta cuestión habría encontrado rápidamente la posibilidad de que el *Dasein* no tenga que esperar que algo se desconecte espontáneamente para ponerlo a la vista, para conocerlo en actitud objetivante. Y quizá por esta vía se habría topado con el problema metodológico de las ciencias.

Esta carencia en la exposición genera otra. Al cerrar la puerta de la derivación, Heidegger le ha dado la espalda no ya a la cuestión metodológica de las ciencias (la exégesis, la historia, el psicoanálisis, etc.), sino que además ha impedido incardinar toda actitud crítica en el interior de la reflexión hermenéutica. En palabras de Ricoeur: “...A mi juicio sigue sin resolverse la cuestión que en Heidegger es la siguiente: ¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental? Sin embargo, en este trayecto de retorno podría manifestarse y verificarse la afirmación de que el círculo hermenéutico en el sentido de los exégetas, se halla fundado en la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental. ...” (Ricoeur, P. 2000, 89). La hermenéutica heideggeriana está imposibilitada, por cuestiones estructurales internas, de desplegar este camino de retorno<sup>25</sup>.

Además de esta laguna expositiva, Ricoeur ensaya una crítica hermenéutica típica. En este caso el patrón argumental consiste en mostrar de qué manera un autor, que pretende “superar” una determinada tradición arraigada, está en realidad, y más allá de la auto-comprensión del autor en cuestión, inmerso en la tradición que dice superar. Este es el caso de Heidegger, quien intentando saltar por detrás de la representación que lleva al dualismo sujeto-objeto, termina cediendo a una variante de dicho dualismo.

En este caso, el foco de la crítica que señala Ricoeur consiste en mostrar de qué manera, en el corazón mismo del movimiento de radicalización ontológica que señala nuestra esencial pertenencia, se filtra indebidamente (según la finalidad confesada por Heidegger) el movimiento descendente propio de las hermenéuticas epistemológico-regionales. Es decir, en el camino transitado por la dialéctica ascendente, en búsqueda del fundamento ontológico, se produce una suerte de movimiento de retrogradación que se dirige hacia las cuestiones derivadas: las cuestiones de tipo epistémicas. Desplegando las bondades del círculo hermenéutico afirma Heidegger: “...el cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo es no salir del círculo sino entrar en él de modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento sino que es la expresión de la existencial estructura del previo peculiar del ser ahí mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo

24 La tesis de Ricoeur es que lo derivado y lo originario se relacionan en forma sinérgica. Si esto es así, entonces se debería poder leer en “lo derivado” no sólo los signos de lo originario sino el modo de derivación. “...En ese marco, lo originario está, por así decirlo, diseminado en el texto o en lo instituido, inaccesible a forma alguna de evidencia. Pero, si Ricoeur parece privilegiar la vía hermenéutica, esta dualidad, empero, no constituye para él una alternativa excluyente, pues no se deja encerrar en la oposición instituyente/instituido...” (VVAA. 2008, 36).

25 Heidegger ha ido avanzando en su obra hacia una separación cada vez más irreconciliable. Luego de *Sein und Zeit*, el pensamiento metafísico señala la brecha entre Ser y ente, y procura, mediante un pensar poético de la poesía, mostrar que todo pensamiento epistémico-reflexivo está condenado a flotar en medio del ente sin tocar nunca lo “esencial”: el Ser. En esta dirección, la crítica de Ricoeur anticipa en casi diez años la misma denuncia que le hiciera Habermas a Heidegger en el beligerante capítulo seis del *Discurso filosófico de la modernidad*. (Cfr. Habermas, J. 2008, 149-178).

genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico. ...” (Heidegger, M. 1993, 171, 2).

He aquí como el gusano de la crítica, de la distanciamiento, infecta también el movimiento de ontologización de la comprensión. Según este párrafo, citado por Ricoeur, hay anticipaciones según las cosas mismas y hay anticipaciones que resultan sólo de ocurrencias (*Einfälle*) y de opiniones populares (*Volksbegriffe*). Estas últimas parecieran distorsionar la anticipación “correcta”, que es aquella a la que debemos tender. De poco nos serviría aquí recordar que, tanto las anticipaciones “correctas” como las “incorrectas” provienen de la misma estructura óptica de la pre-comprensión. A Ricoeur sólo le alcanza con señalar el carácter “correspondentista”, por demás clásico en la tradición filosófica, de la noción de “corrección” que yace en el distingo heideggeriano. La pre-comprensión correcta es aquella que se corresponde con la cosa misma, sin juzgar de antemano sobre la naturaleza de esta “cosa”.

Esto no invalida la crítica anterior, no implica una articulación del puente que uniría lo óptico y lo epistémico. Simplemente se trata de mostrar de qué manera lo postulado por Heidegger (separación originario/derivado) no se cumple. Los análisis ricoeurianos de la *Lebenswelt* y la *Rückfrage* advertían que la distinción “legítimo”-“ilegítimo” (correcto-incorrecto) se daba sólo al nivel de la representación/idealización. No podríamos siquiera advertir la diferencia que hay entre estos tipos de pre-comprensión si no hubiera en el corazón de la *pertenencia* un momento correlativo y dialécticamente solidario de *distanciamiento*.

Estas críticas demuestran por qué la radicalización ontológica llevada a cabo por Heidegger no era tan radical. No hay ruptura total, sino continuidad. Al evitar todo contacto con el mundo

de las representaciones, con la reflexividad, Heidegger ha corrido de lugar la aporía, “...la aporía no está resuelta; sólo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada, ya no está en la epistemología entre dos modalidades del conocer, sino que está entre la ontología y la epistemología tomadas en bloque. ...” (Ricoeur, P. 2000, 89). El único modo de evitar estas aporías es intentando una cuidadosa dialéctica entre la *distanciamiento* y la *pertenencia*; aunque Ricoeur es consciente que esta dialéctica no conduce a ninguna reconciliación final.

### Conclusión

He intentado mostrar el posicionamiento de Ricoeur en la hermenéutica contemporánea a la luz de lo que creo es uno de sus problemas centrales. Dicho problema tiene varias aristas, pero todas ellas se derivan de una pregunta central: ¿cómo re-establecer el contacto entre la capa reflexiva y la capa irreflexiva (o antepredicativa)? Desde el giro ontológico estamos obligados a abandonar el paraíso cartesiano de la auto-transparencia según el cual “todo lo que pertenece a mi yo, yo lo sé con evidencia”. Luego de la devastadora crítica al subjetivismo moderno de Heidegger (que se nutre de Nietzsche y Hegel), ya no podemos reposar con satisfacción en la esfera de la intimidad, de la interioridad reflexiva. El descentramiento del sujeto nos ha mostrado que la “comprensión” es un modo de comportarnos que se produce más acá de toda conciencia reflexiva. A partir de aquí se produce una secundarización, o se ejerce una desconfianza sobre esta capa de reflexividad.

Sin embargo, y esto es lo que arriesga Ricoeur, el develamiento del círculo hermenéutico, del ser-en-el-mundo y de la esencial finitud del *Dasein*, representa un descubrimiento fundamental que plantea una *tarea* igualmente fundamental<sup>26</sup>. El descubrimiento y la tarea ya habían sido advertidas en la fenomenología de Husserl. Se trata de mostrar la relación entre lo temático y lo operativo, entre la intencionalidad referencial-

26 Descubrimiento de la esencial e irrebalsable *pertenencia*, y del modo en que el pensamiento crítico-filosófico se incardina en ese descubrimiento provocando una *distanciamiento*. Esta tensión entre lo ontológico y lo epistemológico la traslada Ricoeur al problema del “comienzo”: “...la filosofía no comienza nada, ya que lo pleno del lenguaje le precede, y comienza por sí sola ya que es ella la que instaura la cuestión del sentido y del fundamento del sentido. ...”. (Ricoeur, P. 2009, 37). Este importante ensayo sobre Freud se publica en Du Seuil en 1966.

reflexiva y la intencionalidad horizontal, entre lo constituyente y lo constituido. Si no logramos establecer el puente entre estas dos dimensiones (por medio de la actividad reconstructiva de la *Rückfrage*), la capa exterior y derivada comienza a perder cada vez más importancia. No puedo dejar de señalar el contenido valorativo que tiene el par “originario/derivado” tan utilizado por Heidegger. Si algo es originario, entonces, en tanto filósofos, hacia allí debemos dirigirnos. Pero, como hemos visto en Ricoeur, no podemos dirigirnos a lo originario sino por medio de lo derivado. Una vez que reconozco mi esencial finitud e historicidad, ese reconocimiento, esencialmente reflexivo, me coloca en un lugar del cual ya no puedo volver. No puedo pretender no haber visto lo que ya vi. El reconocer mi constitución esencialmente prejuiciosa conlleva la tarea de poner a prueba los prejuicios.

El problema del trayecto que une el juicio y el prejuicio es el que abre la cuña por la que se filtra la posibilidad de diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas. En esto Ricoeur se reconoce heredero de Sócrates: si la filosofía es diálogo, entonces no impidamos a ninguna de los interesados participar en el mismo. Este intento de re–establecer el diálogo, cerrado por el menosprecio hacia la crítica reflexiva, hace de Ricoeur un hermeneuta indispensable, y quizá algo apóstata.

## BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, Hans–Georg. 1976. *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press.
- . 1996. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- . 2006. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean. 1999. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Heidegger, Martin. 1993. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Planeta–Agostini.
- . 1995. *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 1991. *La Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Trascendental*. Barcelona: Crítica.
- . 1995. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- . 1996. *Meditaciones Cartesianas*. México: Siglo XXI.
- Landgrebe, Ludwig. 1968. *El Camino de la Fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana.
- . 1975. *Fenomenología e Historia*. Caracas: Monte Ávila.
- Presas, Mario. 1999. *Del ser a la palabra*. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, Paul. 1975. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Megápolis.
- . Ricoeur, Paul. 1982. *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*. Tomo 4. Madrid: Tecnos/UNESCO.
- . 1986. *A l'école de la Phénoménologie*. Paris: Vrin.
- . 1994. *Filosofía e Linguaggio*. Roma: Guerini e Associati. Edizione a cura di Jervolino Domenico.
- . 2000. *Del texto a la acción*. México: FCE.
- . 2009. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ruiz de Azúa, Javier. 1997. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Taylor, Charles. 1997. *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- VV.AA. 1976. *La philosophie d'aujourd'hui* (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). Lausanne–Barcelona: Éditions Grammont–Salvat Editores.
- VV.AA. 2008. *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.