

# *Mediar la ipseidad: Una introducción a la recepción crítica de la fenomenología husserliana en Paul Ricœur*

**Benjamín Figueroa Lackington**

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile

Chile

## **Resumen:**

Más que proponer un análisis comparado entre la totalidad del corpus conceptual de la fenomenología de Edmund Husserl y la hermenéutica de sí de Paul Ricœur, el presente ensayo tiene por propósito delinear ciertos aspectos generales de la crítica ricoeuriana hacia las tesis fundamentales de las *Meditaciones Cartesianas* (1931), de tal modo que pueda constituirse como una introducción básica y general al pensamiento fenomenológico-hermenéutico de la segunda mitad del siglo XX, manteniendo siempre por referencia la recepción crítica de la fenomenología trascendental en la obra de dicho filósofo francés. Para lograr esto, exhibiremos, en primer lugar, el contenido filosófico primordial de las *Meditaciones* (sus tesis y argumentos principales) para luego pasar, en segundo lugar, a la distinción de aquellos elementos que serán rescatados por Ricœur para su proyecto de conciliación fenomenológica-hermenéutica, al mismo tiempo que señalaremos su respectiva crítica al *cogito* trascendental (entendido por Husserl a modo primera intuición o aprehensión apodíctica fenoménica) y cómo éste será reformulado, finalmente, bajo la idea de *interpretación* para la ulterior configuración de una hermenéutica de sí.

## **Palabras claves:**

fenomenología trascendental, hermenéutica de sí, ipseidad, cogito, interpretación.

A lo largo del siglo pasado y, sobre todo, luego de la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927, la fenomenología husserliana se vio fuertemente desplazada (en su integridad como sistema filosófico) por una difundida reinterpretación del concepto de intencionalidad en clave hermenéutica y existencial que prescindía explícitamente —en casi la totalidad de los casos— de la mayor parte de los aportes del idealismo trascendental que se habían desarrollado desde las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). No obstante, el pensador francés Paul Ricœur (1913-2005) buscará articular ante esta situación histórico-filosófica algunas observaciones en torno a la tradición fenomenológica, fundada por Husserl, y en contraste a lo que dilatadamente se venía desarrollando como una «disciplina hermenéutica» (desde Schleiermacher, pasando por Dilthey, hasta llegar a la crítica «ontológica» de Heidegger al idealismo trascendental husserliano), sugiriendo en este análisis comparativo una posible conciliación entre estas dos corrientes que, hasta ese momento, habían adquirido un carácter supuestamente irreconciliable.

La fenomenología, por una parte, será reconocida por Ricœur en sus planos más generales y prescindiendo de la caracterización idealista y solipsista que Husserl le otorgará en su obra *Meditaciones Cartesianas* (1931). En este sentido, la fenomenología será recuperada por tres de sus gestos primordiales (también presentes y heredados, aunque en un modo distinto, por la hermenéutica heideggeriana), a saber, 1) la elucidación del ego como eje de operaciones cognoscitivas, volitivas y estimativas, en una búsqueda por la coincidencia absoluta de uno consigo mismo (Ricœur, 2010); 2) la identificación y explicitación de un *sentido referido* asociado sustancialmente a una estructura *intencional*, noético-noemática, y a un horizonte indeterminado de vivencias potenciales; y 3) el movimiento de distanciamiento, interrupción y sucesiva recuperación del mundo, mediante la *epokhé*, como campo de sentido referido (en este caso, y siguiendo a Heidegger, de una *epokhé* no-idealista). Consecuentemente, nuestro primer objetivo será advertir en cuáles componentes filosóficos de las *Meditaciones Cartesianas* se adscribirá el pensamiento de Paul Ricœur para luego constatar los elementos hermenéuticos subyacentes a toda fenomenología.

Por otra parte, la irrupción de la hermenéutica en el panorama filosófico europeo conllevará a la temprana crisis teórica del idealismo trascendental y de

casi toda filosofía del sujeto, por lo que habremos de extraer –siguiendo lo anteriormente señalado– las principales apuestas filosóficas presentes en las *Meditaciones Cartesianas* para luego contrastarlas punto por punto con las críticas que tanto Heidegger como Ricœur le propiciarán. Empero, la hermenéutica tampoco se verá exenta, en cuanto filosofía del sentido, del influjo de la fenomenología, forzándonos a explicitar cómo también ésta nutre sustancialmente a aquélla.

De este modo, tanto el análisis comparativo entre hermenéutica y fenomenología como la subsecuente crítica a la noción limpia y directa del *ego* fenomenológico trascendental (y de las filosofías del sujeto anteriores a Husserl) se posicionarán centralmente en nuestra elucidación del pensamiento de Ricœur en vistas del idealismo trascendental característico de las *Meditaciones Cartesianas*. Nos guiaremos principalmente, como ya hemos anticipado, por esta última obra para entender qué componentes y problemas advertirá Ricœur para la posterior elaboración de una propuesta filosófica (*post-fenomenológica*, si se quiere; *post-husserliana*, más específicamente) que se apoyará en la noción de *cogito quebrado* (o *herido*) y que llevará impreso el nombre de «hermenéutica de sí». Solo mediante un análisis comparativo entre fenomenología y hermenéutica, Ricœur podrá elucidar los principios comunes que subyacen a ambas tradiciones y que permitirán frente al problema de la ipseidad, del conocimiento de sí, su subsecuente conciliación en lo que para él será una fenomenología hermenéutica configurada a modo de *teoría del texto*, caracterizada por la explicitación del sentido en las diversas experiencias humanas plasmables en las formas de expresión lingüísticas (signos, símbolos y textos) y, más aún, por su carácter temporal, bajo una estructura *narrativa*. El camino reflexivo del sujeto hacia sí mismo no puede, ciertamente, llevarse a cabo directamente, como proponía la fenomenología husserliana, “sino a través de una interpretación de los símbolos” (Sáez Rueda, 2009, p 206).

En resumen, nuestra investigación tendrá por objetivo responder a tres preguntas —mutuamente implicadas entre sí, que podemos formular de la siguiente manera: 1) ¿en qué tesis, argumentos u observaciones de las *Meditaciones Cartesianas* logra distinguir Paul Ricœur ciertos rasgos filosóficos que podrían englobarse dentro del pensamiento hermenéutico? 2) ¿Cuáles serán algunas de las críticas que elaborará este pensador francés contra el idealismo trascendental de Husserl? 3) ¿Cómo es que Ricœur articulará elementos tanto de la fenomenología como de la hermenéutica para proponer, finalmente, lo que él denomina un *cogito quebrado*?

En 1983, la Cambridge University Press saca a la luz pública un breve artículo de Paul Ricœur titulado *De la interpretación*, texto en el cual se expone, a modo muy general, el trato específico que tiene su pensamiento con ciertos problemas filosóficos y a la tradición en la cual éste se ve inscrito. Así pues, en la tercera parte del artículo, Ricœur localizará su filosofía, primeramente, dentro de una corriente *reflexiva* del pensamiento europeo (2010), instaurada históricamente por Descartes y perfeccionada en tiempos más recientes por Edmund Husserl. Ahora bien, esta *filosofía reflexiva* hallará en Husserl un camino que se perfilará a modo de un idealismo trascendental y que, a pesar de ciertas críticas efectuadas por el pensamiento hermenéutico posterior, servirá como pilar teórico en gran parte del pensamiento de Ricœur, por lo que nos vemos obligados a delinear —antes que nada— los rasgos esenciales de su fenomenología.

Las *Meditaciones Cartesianas* de Edmund Husserl plantean ya desde un comienzo la problemática hacia la cual se dirige la fenomenología, a saber, la posibilidad de fundamentar una ciencia de carácter universal que sirva como pilar absoluto de todos los demás saberes, cuestión que habrá de tomar como referente —en un primer momento— al gesto cartesiano de la radicalización de una duda metódica y su notable búsqueda de una “reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía, como unidad de dicha fundamentación absoluta” (Husserl, 2009, p 4). Ahora bien, este reconocimiento al pensamiento de Descartes, derivado en una decisiva caracterización de la fenomenología trascendental como un neocartesianismo (Husserl, 2009), no implica que Husserl seguirá los mismos pasos que el filósofo francés, puesto que se vería obligado —entre otras cosas— a probar ulteriormente la existencia de Dios y de principios trascendentes semejantes. El camino a seguir de la fenomenología será, pues, de una índole distinta que, mediante la retrotracción del sujeto respecto del mundo fáctico (en virtud de la búsqueda de un punto firme desde el cual la filosofía pueda reconstruirse como madre de todos los saberes), habrá de poner en tela de juicio las formas de evidencia que servían como fundamentaciones últimas del conocimiento científico, incluyendo a las deductivas e inductivas (ambas basadas en una comprensión *causal* del mundo).

La evidencia, eje central de todo fundamento de un saber, deberá corresponderse, según Husserl —en la fenomenología—, con una cierta *apodicticidad*

(2009), vale decir, con aquello cuyo no-ser nos resulta impensable, que posee una propiedad de indubitabilidad absoluta y de certeza autoevidente (2009). Contrariamente, situar a la evidencia en un plano de la pura correspondencia fáctica y de estados de objetos (es decir, de *hechos* empíricos) haría caer al proyecto fenomenológico en el orden de la individualidad y, por consiguiente, de la pura *contingencia*, campo propio de las ciencias naturales o de experiencia (2013), impidiéndonos poder garantizar una disciplina fundamentada en aquello que deba ser de una vez y para siempre verdadero (2009).

Al proseguir con su análisis, Husserl advertirá que el *mundo*, como campo de experiencias ininterrumpidas, carece de apodicticidad para todo intento de fundamentación última del conocimiento: podría darse el caso, por ejemplo, de que fuese una fantasía coherente, lo cual no es, naturalmente, *impensable*. El carácter contingente de los hechos y de los objetos empíricos obliga a la fenomenología, ya en la *Primera Meditación*, a dejarlos fuera de juego, es decir, *suspender* su validez de ser, lo cual —no obstante— no implica negar su existencia, sino solo situarlo como un “fenómeno de validez” (2009, p 25). La veracidad del mundo queda, por ende, anulada, pero su carácter *fenoménico*, como algo que se *me* aparece ante *mí* y del cual yo no puedo prescindir de un momento para otro, establece una mutua implicancia entre el *yo* meditante (como *ego trascendental*) y el mundo que es recuperado a título de vivencia para ese *yo*. De este modo, la ejecución de una *reducción fenomenológica* —o *epokhé*— presupone “*lo que ella supera y reitera como lo mismo, aunque con otra actitud*” (Ricœur, 2010, p 43); la fenomenología, en este punto, pasa a constituirse como una disciplina que da cuenta del campo de experiencias desde un *ego* (dimensión última desde el cual es posible una fundamentación) que se refiere a él pero cuya apodicticidad se deriva de un cambio de estatuto epistemológico que debe situarlo como fenómeno *para* alguien, como vivencia de éste. “No solo la naturaleza corporal sino la totalidad del concreto mundo circundante de la vida ya no es para mí, desde ahora, algo existente, sino solo un fenómeno de ser” (Husserl, 2009, p 26). Así, toda fundamentación se reconfigurará —una vez operada la *epokhé*— en un ver (o *intuir*)<sup>1</sup> por sobre un *deducir* (Ricœur, 2010).

1 Quizás una de las mayores herencias de la filosofía cartesiana en Husserl sea, efectivamente, la noción de *intuición* y su lugar central en la adquisición de conocimiento cierto e indubitable. Como pilar epistemológico desde el cual las demás formas de conocimiento se derivan (viz. la *inferencia*), la intuición en Descartes constituye una aprehensión simple y distinta que no admite la concepción virtual de su no-ser (*cfr.* AT X, 368-370), vale decir, su negación exenta de contradicción, siendo el caso más ejemplar de este tipo particular de saber el *cogito*.

Vemos, por tanto, que con la anulación de la comprensión naturalizada del mundo advertimos de una estrecha relación entre *ego* y mundo (ya fenoménico), donde aquél inmanenta a éste a título de vivencia personal de modo tal que toda trascendencia se vea reducida al campo trascendental de la conciencia: la inmanencia del mundo garantiza su carácter indubitable (2010). Este vínculo entre *ego* y mundo será el tema principal de análisis en la *Segunda Meditación*, derivando en una elucidación de cómo el *ego* trascendental se proyecta hacia el campo de experiencias, constituyendo a los diversos fenómenos en cuanto unidades de *sentido*, y caracterizándose por su estructura *intencional*. La apodicticidad existe, ciertamente, solo cuando se produce una adecuación entre los actos del *ego* (el *cogito*) y sus respectivos referentes (*cogitationes*), por lo que la posibilidad de estructurar una forma de conocimiento certera puede únicamente darse a través de la elucidación del campo de experiencia trascendental (de las vivencias una vez que el mundo trascendente ha devenido fenómeno trascendental de la conciencia, retrotraído en la subjetividad), de cómo todo *cogito* —en cuanto conciencia intencional— se corresponde estructuralmente con un *cogitatum* (Husserl, 2009) y de cómo el *ego* se sitúa como un polo donador de sentido en tensión constante con el mundo inmanentado, es decir, en su vida intencional (tema que, por lo demás, será rigurosamente retomado desde una perspectiva egológica en la *Cuarta Meditación*). La intencionalidad se erguirá, así, como el lugar de una fenomenología objetivamente orientada, como “peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general” (Husserl, 2013, p 277).

Ahora bien, este descubrimiento —gran descubrimiento de la fenomenología trascendental a juicio de Ricœur (2010)— desembocará en la introducción de dos elementos respecto de la vida intencional de la conciencia: por un lado, la dimensión potencial, inherente y predelineada por toda vivencia actual (Husserl, 2009), que se erguirá bajo el nombre de *horizonte* indeterminado de sentido y que posibilitará, a su vez, la explicitación de todo *cogitatum*; por otro lado, la introducción de la inherente dimensión temporal de toda vivencia, de la actividad sintética de la conciencia en cuanto atribuye una cierta temporalidad a sus experiencias y las unifica. De aquí en adelante, la fenomenología se irá perfilando como una explicitación —según su complejidad— de los diferentes niveles de constitución de sentido (hasta derivar en una *egología* y en un consecuente solipsismo trascendental), “cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales” (Ricœur, 2010, p 29).

Con el arranque de las primeras consideraciones en torno a una fenomenología genética en la *Cuarta Meditación*, Husserl comenzará a elucidar las líneas generales de la constitución del ego, como unidad autoconstituida temporalmente, flujo de vivencias, etcétera. En virtud de esto, el ego se localizará, en primer lugar, como un polo de identidad, en segundo lugar, como un sustrato de habitualidades y, en tercer lugar, como mónada, es decir, como una sustancia simple y clausurada a la cual toda trascendencia le resulta imposible. El punto clave aquí será que, al englobar el *ego* monádico toda la vida actual y potencial de la conciencia trascendental (precisamente por hacer de toda trascendencia posible un fenómeno inmanente a la conciencia), su explicitación fenomenológica no puede sino comprender —a su vez— todos los problemas constitutivos en general de la fenomenología; “consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general” (Husserl, 2009, p 92).

Para Ricœur, la resultante problemática de la emergencia de un otro dentro de la vida inmanente de la conciencia (que, por lo demás, será la cuestión nuclear de la *Quinta Meditación*) desembocará en un procedimiento interpretativo-hermenéutico que halla su posibilidad de ser dentro de esa misma observación de Husserl que acabamos de señalar. Al reflejar mundos posibles dentro de sí, el *ego* monádico (como reducción absoluta y cerrada del sentido y del mundo a *mi yo*) constituye doblemente al *otro* en mí y, a su vez, en cuanto *otro*, operación que se enmarca dentro de la **explicitación** fenomenológica. En la existencia del *ego*, la alteridad se incluye no como algo propiamente *dado* (Ricœur, 2010), sino como un “*horizonte abierto e infinito*” (Husserl, 2009, p 135), “*un potencial de sentido que no abarco con la mirada*” (Ricœur, 2010, p 70). La vivencia de un otro, en efecto, no es más que un reflejo del desarrollo del propio ego en una particular vida intencional pero que, sin embargo, lo excede en su despliegue como unidad de sentido inabarcable por la razón (2010), a modo de horizonte de infinitas experiencias potenciales, por lo que “la posibilidad de transgresión del yo hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que requiere una explicitación” (2010, p 70). En este punto, Husserl advierte, sin el absoluto desarrollo de sus consecuencias posibles, la no menor coincidencia entre intuición y explicitación: al referirse al campo de la experiencia trascendental donde se nos aparece el fenómeno de alteridad (explicitación), el yo se reconoce a sí mismo como evidencia absoluta (intuición) que da cuenta de dicha alteridad.

Si para la hermenéutica toda explicitación de sentido —o *interpretación*— se yergue como un proceso infinitamente abierto e inacabado que no puede consumirse en una pura intuición (y que, por lo demás, posee un trasfondo histórico), se advierte que la explicitación fenomenológica (en su mutua implicancia con toda evidencia y su captación intuitiva) hace de toda experiencia fenomenológica una actividad hermenéutica, es decir, “la fenomenología solo puede llevarse a cabo como hermenéutica [...] *debido a que* toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación” (2010, p 70).

### 3

Recapitemos. El idealismo trascendental de Husserl se caracteriza, en primer lugar, por mantener un ideal de cientificidad que se traduce en la reconstrucción de la disciplina filosófica desde una autofundamentación en principios y evidencias de por sí absolutas (Ricœur, 2010). En segundo lugar, por la búsqueda de evidencias de carácter apodíctico que derivará, finalmente, en reconfigurar la manera de fundamentar todo conocimiento en la intuición plena, como un *ver ahí inmediato*, no en métodos deductivos ni inductivos (2010). En tercer y último lugar, por situar a la intuición en la subjetividad trascendental (de estructura intencional), lugar del mundo inmanentado y que por ser, precisamente, inmanente, le resulta imposible toda trascendencia y, consecuentemente, toda duda (2010), aspecto que lo hará derivar en la caracterización monádica del ego y en el problema de la explicitación posible de una alteridad en cuanto tal.

Ricœur señalará que esta fenomenología, entendida como idealismo trascendental, no puede sino derrumbarse ante la posterior crítica hermenéutica elaborada por Martin Heidegger, la cual puede ser fácilmente contrastada con lo que anteriormente hemos sintetizado: en primer lugar, el ideal de cientificidad perseguido por Husserl, entendido como la búsqueda de un fundamento último y absoluto que se constituya a modo de piedra angular para la reconstrucción del saber filosófico, encuentra su límite en una condición ontológica previa a toda reducción posible (2010). En efecto, toda pretensión de justificar el conocimiento en evidencias absolutas se ve precedida por un *vínculo* que posibilita dicha pretensión o, dicho nuevamente, por una *condición* que Heidegger denominará ser-en-el-mundo (2010).



Respecto de este punto, Ricœur también advertirá que las reducciones metodológicas aplicadas por Husserl (a saber, *epokhé*, eidética, intersubjetiva, etc.) para la búsqueda de una evidencia apodíctica constata, al mismo tiempo, el fracaso del ideal fundacional de la fenomenología: al no poder hallar un nivel de análisis que valga de por sí como fundamento último de todo conocimiento y de constitución de sentido, la fenomenología deriva sucesivamente en reducciones cada vez más complejas pero que, no obstante, no logran localizar un pilar estable de autofundamentación absoluta. Por esto, la fenomenología queda “atrapada en un movimiento infinito de interrogación hacia atrás en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical” (2010, p 29).

En segundo lugar, la hermenéutica señalará que una fundación intuitiva del conocimiento resulta ser, finalmente, imposible, puesto que toda comprensión está mediatizada por una *interpretación* (Ricœur, 2010). La intuición fenomenológica trascendental considera, en cierto grado, una visión total, directa y acabada de aquello que se intuye, mientras que la interpretación supone una cierta aproximación indirecta e indeterminada hacia el mundo: toda intuición está siempre precedida por una categoría ontológica que la determina, forzándola —para la hermenéutica— a operar como interpretación.

En tercer lugar, el sitio privilegiado de la subjetividad trascendental, como lugar del mundo inmanente, también puede someterse a la crítica fenomenológica de todo *aparecer* (es preciso señalar, empero, que este punto se desvía de la crítica heideggeriana a Husserl, mostrándose como una prolongación del problema tomado por cuenta propia de Ricœur, (2010, p 49). Al constituirse el autoconocimiento (o la certeza de sí) a modo de una *comunicación introspectiva*, del sujeto consigo mismo, podría darse hipotéticamente el caso de que ésta se viese entorpecida y distorsionada por sus mismas estructuras dominantes, por lo que “las distorsiones fundamentales de la comunicación deben ser consideradas por la egología del mismo modo que las ilusiones de la percepción en la constitución de la cosa” (2010, pp 49-50). Más aún, al reducir el ego a la esfera del espacio común intersubjetivo y pre-reflexivo (es decir, a la *esfera de pertenencia*), las distorsiones comunicativas no pueden sino también afectar a las redes que dentro de dicho espacio llegan a constituirse a modo de entidades históricas concretas (2010). De este modo, el conocimiento de sí también está, de alguna forma, mediado por elementos que hacen de él una comprensión no del todo clara e indubitable.

No obstante, a juicio de Ricœur la hermenéutica también considerará dentro de su núcleo elementos propios de la corriente fenomenológica (aunque no, evidentemente, del idealismo trascendental husserliano) y de los cuales no podrá prescindir sin perder su especificidad filosófica. Un primer aspecto de la herencia fenomenológica en la hermenéutica contemporánea (es decir, la instaurada por Heidegger) es su orientación hacia una filosofía del sentido, es decir, que toda pregunta por el *ente* constituye una pregunta por el *sentido* de ese ente, es decir, por el *ser*. Tenemos, pues, una pregunta ontológica que adquiere su especificidad —a diferencia del idealismo trascendental— en virtud del encubrimiento originario del sentido por todo aquello que nos impide el acceso directo hacia él, distanciándose, como toda fenomenología, de una focalización naturalista objetivista centrada en la aprehensión de hechos empíricos (2010). Notamos que, en definitiva, la apuesta hermenéutica, al igual que la fenomenológica, es una apuesta por la elucidación del *sentido*.

Un segundo aspecto a considerar es el recurso fenomenológico de *distanciamiento* presente en la llamada “experiencia de pertenencia” (Ricœur, 2010, p 56) hermenéutica. Si para Husserl el gesto primario para todo análisis posterior era la suspensión fenomenológica o *epokhé*, para la hermenéutica esta suspensión adquirirá un matiz de distanciamiento no-idealista respecto del mundo de vivencias, reubicando al campo de análisis en una condición previa —ontológicamente originario— a toda actitud natural y, más aún, idealista trascendental. Así, toda toma de distancia de lo *vivido* constituye su elucidación de sentido a cambio de interrumpir nuestra adhesión naturalizada: “a toda conciencia de sentido pertenece un momento de distanciamiento” (2010, p 56). En efecto, la hermenéutica solo puede originarse —en las llamadas *ciencias del espíritu*— con una interrupción de la tradición heredada e históricamente transmitida, de modo tal que su sentido pueda adquirir un nuevo significado.

Un tercer y último aspecto es el lugar que ambas tradiciones dan a las significaciones lingüísticas, haciéndolas derivar secundariamente —en cuanto constituyen un problema por su cuenta, es decir, lingüístico— a la experiencia en el mundo y sus estructuras de sentido, es decir, a un plano *prelingüístico*: noemático en fenomenología, estético e histórico en hermenéutica (Ricœur, 2010). Aunque esto no supone que el plano prelingüístico pueda expresarse en el lingüístico, como veremos luego.

A partir de estos elementos y observaciones complementarias, Ricœur procederá a reconfigurar la noción fenomenológica de *ego*, atravesada —esta vez— por la crítica de Heidegger que le permitirá perfilarse a modo de una conciliación entre ambas filosofías bajo el título de «hermenéutica de sí».

4

En su obra *Sí mismo como otro* (1990), Ricœur comenzará ensayando —ya desde el prólogo— los caminos a seguir en su investigación, en cuanto filosofía reflexiva, frente a la problemática del conocimiento de sí, vale decir, de la ipseidad. Sin embargo, su propia filosofía reflexiva entrará en disputa precisamente con el fundador de esta forma de quehacer filosófico, a saber, René Descartes, tomando distancia y configurándose más allá de toda tradición centrada única y directamente en el sujeto cognoscente (incluyendo a Kant y Husserl, entre otros), aunque sin caer en un escepticismo al estilo de Hume, apoyado en la introducción del factor imaginativo (Ricœur, 2006), ni tampoco cediendo ante críticas desarrolladas posteriormente por Nietzsche respecto de la posibilidad de un «sí mismo» exento de toda duda (2006, XXVII [utilizo aquí la misma numeración romana presente en la paginación original del prólogo]). No, para Ricœur resulta necesario recuperar y reconfigurar la noción de sujeto a pesar del estado filosófico y conceptualmente crítico en que se encuentra a mediados del siglo XX: recogiendo elementos tanto de las filosofías del sujeto (sobre todo de Husserl, como ya hemos señalado), tradición fundadora y acarreada a lo largo de la modernidad europea, como de las críticas contemporáneas a la posibilidad de retomar una noción de subjetividad, Ricœur reconocerá el *cogito* “a condición de asestarle un golpe” (Sáez Rueda, 2009, p 203), gesto que dará lugar, finalmente, al *cogito quebrado*.

Así, Ricœur recupera la vocación de las filosofías reflexivas —y de la fenomenología en general— de retornar a la subjetividad como punto central de todo itinerario filosófico, sentido que ha de explicitarse no mediante la intuición sino que a través de una labor interpretativa (puesto que, como hemos visto, toda *intuición plena* del *yo* puede caer bajo la demoleadora crítica fenomenológica precisamente por constituirse, no libre de dudas, a modo de «comunicación con uno mismo»). Para la hermenéutica, toda comprensión está mediada por la interpretación, por lo que, de igual modo, todo conocimiento de sí habrá de localizarse —nuevamente— dentro de una actividad interpretativa. En efecto, “*no hay autocomprensión que no esté mediatizada*

*por signos, símbolos, textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores*” (Ricœur, 2010, p 31). El sentido del sí mismo, de la pregunta por el quién, debe ser explicitado a través de una elucidación de cómo el sujeto se proyecta a través del lenguaje, de cómo se constituye el sentido a través de éste.

Este rodeo hermenéutico para la explicitación del sentido de la ipseidad —a modo de elucidación de la transparencia del sujeto respecto de sí— distinguirá tres formas de mediación: en primer lugar, la mediación a través de *signos*, lo cual reafirma “la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana” (2010, p 31), vale decir, que toda experiencia y condición humana puede ser plasmada en el lenguaje en su forma más general, a saber, en cuanto *signo*. En segundo lugar, la mediación a través de *símbolos*, de expresiones de doble sentido —oculto, por lo general— que se configuran como tales en virtud de un trasfondo cultural determinado, obligando al conocimiento de sí a perfilarse en el lenguaje según una comprensión indirecta que se ve mediada por condiciones históricas y culturales concretas (Ricœur, 2010). En tercer y último lugar, la mediación a través de *textos*, que si bien se distingue de las dos anteriores por expresarse únicamente de forma escrita, se ve ampliada en sus sentidos posibles al existir una interrupción entre el emisor y el receptor: “gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo, y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción” (2010, p 33).

Asimismo, toda experiencia humana, esencialmente configurada por un *carácter temporal*, puede plasmarse en un relato, “*todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado*” (2010, p 16), existiendo una sustancial reciprocidad entre temporalidad y narratividad, y reforzando así la idea de una necesaria dimensión lingüística en la elucidación hermenéutica de la ipseidad. Según esto, toda interpretación del sentido del *ego cogito* (es decir, toda hermenéutica de sí) se presenta como una actividad narrativa de la ipseidad, vale decir, como una explicitación de sentido del sí mismo mediante una narración.

En este sentido, la fenomenología subyace en la interpretación hermenéutica del texto al exigir una elucidación de *las cosas mismas*, por sí solas, es decir, sin recurrencias a una posible intención del autor ni de elementos que excedan aquello que se nos presenta directa e inmediatamente en el lenguaje

(ya sea como signo, como símbolo o como texto). Debe producirse, pues, un distanciamiento respecto de aquello que se nos aparece, tanto en el plano propiamente epistemológico como en el histórico-cultural, que genere una cierta interrupción de las operaciones naturalizadas y que nos permita, consecuentemente, dar cuenta del sentido latente en el texto: la referencia e identificación (como *inteligibilidad*) del sentido se da al mismo tiempo que su reidentificación en cuanto acto intencional (Ricœur, 2010).

## 5

La fenomenología, como filosofía del sentido caracterizada y consolidada a partir de su gesto originario de distanciamiento y de elucidación del sentido, no puede sino proyectarse en una doble pretensión de búsqueda por la transparencia del sujeto ante sí mismo y por la descripción de aquellas unidades de sentido referidas intencionalmente. Desde este punto de vista, la inicial vocación neocartesiana de Husserl se mantiene intacta, siendo capaz de resistir —hasta cierto punto— las posteriores objeciones que pudieron hacer vacilar la condición fundamental del *ego cogito*. Ahora bien, el momento crítico vivido luego de la aparición de *Ser y Tiempo* desecha casi toda posibilidad de proliferación de la fenomenología a modo de un idealismo trascendental, por lo que, desde este punto de vista, Ricœur —ante su situación histórica y filosófica concreta— parece inclinarse preferentemente por una cierta predominancia de la hermenéutica contemporánea frente a la fenomenología husserliana. En efecto, la estructuración de una hermenéutica de sí se apoya fundamentalmente en la reconfiguración de la intuición y de la subsecuente explicitación de sentido como *interpretación*, operación que estará atravesada y situada en un espacio de elucidación lingüística-narrativa y que solo podrá dirigirse hacia su objeto de forma colateral.

No obstante, el punto fundamental para la conciliación entre ambas corrientes —sin importar la preponderancia que podría llegar a tener una sobre la otra— es la noción de *explicitación* y los presupuestos que ella acarrea consigo: al reconocer un sentido subyacente a toda experiencia, tanto la fenomenología como la hermenéutica concentrarán sus análisis en cómo éste se despliega en tensión con una individualidad, todo esto bajo la óptica de un distanciamiento efectivo respecto de aquello natural y fácticamente dado. La elucidación de un *cogito quebrado*, en este caso, participa tanto del rastreo fenomenológico de un polo idéntico y reflexivo respecto de sí mismo (el *ego*) como de la

elucidación indirecta que constituye su interpretación (más específicamente, de la interpretación de los símbolos lingüísticos). Vemos, entonces, que para Ricœur tanto en el caso de la hermenéutica filosófica como en el de la fenomenología trascendental se nos presenta un mismo problema, a saber, “*el de la relación entre sentido y el sí mismo, entre la inteligibilidad del primero y la reflexividad del segundo*” (Ricœur, 2010, p 30).

Toda hermenéutica de sí constituye, en definitiva, una reconfiguración de la fenomenología que se manifiesta a modo de indagación en torno a la autocomprensión del *ego* mediada por la interpretación de signos, símbolos y textos.

## Referencias Bibliográficas:

### I. Bibliografía primaria

Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.

Ricœur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

### II. Bibliografía secundaria

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ricœur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Sáez Rueda, L. (2009). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Editorial Trotta.