

# **Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La crisis***

**Paul Ricoeur, Interpreter of the Last Husserl, or the Hermeneutical Paradoxes of *The Crisis***

**HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL**

Pontificia Universidad Javeriana  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 293-308.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Este trabajo se propone, en primer lugar, reconsiderar los alcances y límites de la fundamentación fenomenológica del último Husserl (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) a partir de la lectura paradójica ofrecida por Paul Ricoeur. Desde esta lectura se insinúa, como segundo propósito, una línea de fuga que conduce de la fenomenología anclada en la subjetividad trascendental a una hermenéutica que descansa en la subjetividad entendida como historicidad. Así pues, el primer paso de la exposición considera el carácter paradójico de los conceptos de historia y mundo de la vida; y el segundo paso presenta la alternativa hermenéutica propuesta por Ricoeur frente a las paradojas que minan *La crisis* y los supuestos que la constituyen por su filiación fenomenológica.

This work sets out, in the first place, to reconsider the scope and limits of Husserl's last phenomenological foundation (*The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology*) taking into account the paradoxical interpretation offered by Paul Ricoeur. As a second purpose, an escape line is intimated from this interpretation leading from phenomenology, as anchored on transcendental subjectivity, towards a hermeneutics based on subjectivity understood as historicity. Thus, the first step of the exposition considers the paradoxical character of the concepts of history and the life-world; and, the second step, presents the hermeneutical alternative proposed by Ricoeur to face the paradoxes undermining the *Crisis*, and its constitutive phenomenological assumptions.

Me propongo, en primer lugar, reconsiderar los alcances y límites de la fundamentación fenomenológica del último Husserl, presente en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>1</sup>, a partir de una lectura paradójica ofrecida por Paul Ricoeur en sus artículos «Husserl y el sentido de la historia» (1949)<sup>2</sup> y «Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl» (1980)<sup>3</sup>. Como segundo propósito, a partir de esta lectura, insinúo una línea de fuga que conduce de la fenomenología anclada en la subjetividad trascendental a una hermenéutica que descansa en la subjetividad entendida como historicidad. Así pues, el primer paso de la exposición considera el carácter paradójico de los conceptos de historia y mundo de la vida; y el segundo presenta la alternativa hermenéutica propuesta por Ricoeur frente a las paradojas que minan *La crisis* y los supuestos que la constituyen por su filiación fenomenológica<sup>4</sup>.

Este método de lectura cruzada se funda, sin duda, en el papel que ha cumplido la fenomenología en la configuración del pensamiento hermenéutico y en la reformulación de la fenomenología por parte de la hermenéutica. Además, esta relación sigue

---

<sup>1</sup> He seguido a Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991. Mientras no se especifique otra cosa, las citas con parágrafo y número de página pertenecen a esta edición. Para el caso de los importantísimos apéndices de la obra que no fueron traducidos en la edición castellana, he consultado la edición francesa: Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, prefacio y traducción francesa de Gérard Granel, París: Gallimard, 1976. En adelante, esta última edición se cita como *La crise*.

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens de l'histoire» en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), pp. 280-316. En adelante, se citará en el cuerpo del texto como «Husserl et le sens».

<sup>3</sup> Ricoeur, Paul, «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177.

<sup>4</sup> Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de la profesora Marie-France Begué, quien hizo una lectura crítica de este trabajo, así como de las traducciones, incluidas en este volumen, de los artículos de Ricoeur citados en las notas 2 y 3. Los errores o deficiencias en estos trabajos, sin embargo, son responsabilidad mía.

siendo una tarea por descubrir y hacer. Por ello, considero que este pequeño trabajo, muy situado por cierto, contribuye a esta tarea en un doble sentido. Por un lado, recuperando la lectura ricoeuriana del último Husserl<sup>5</sup>, que, además, muestra una de las fuentes del pensamiento del autor francés, y, por otro lado, *simultáneamente*, revelando el carácter hermenéutico de la última apuesta de fundamentación de la fenomenología husserliana. Vamos entonces de una lectura del último Husserl desde Ricoeur, a una presentación somera de la apuesta hermenéutica de Ricoeur desde Husserl.

## § 1. Las paradojas de *La crisis: historia y mundo de la vida*

### § 1.1. Las paradojas del concepto de historia<sup>6</sup>

Las paradojas del concepto de *historia* tienen dos frentes. La articulación que se establece en *La crisis* entre la conciencia trascendental como fundamento de una filosofía de la historia, y la relación entre el sentido absoluto de la historia y su contraste con la historia empírica de la que se ocupan los historiadores. En ambos casos señalo aquí el estrato paradójico más importante.

#### § 1.1.1. Filosofía de la historia y subjetividad trascendental

La articulación fenomenología-historia se muestra problemática, en primer lugar, dado el carácter totalmente ahistórico de la casi totalidad de la obra de Husserl. Ricoeur recuerda cómo la fenomenología trascendental que inaugura las *Ideas* (y desde allí hasta las *Meditaciones cartesianas*) se mueve bajo el signo de la «preocupación lógica», que dio su tono a las *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, el logicismo de las *Investigaciones* y la eidética de las *Ideas* anulan la historia (lo contingente), ya que el dato concreto es el punto de partida de un análisis que se eleva hacia las esencias invariantes (y ahistóricas): «la 'reducción eidética' que pone entre paréntesis el caso individual y sólo retiene el sentido (y la significación conceptual que él expresa) es, en sí misma, una reducción de la historia»<sup>7</sup>. Por otra parte, la captación de las esencias rechaza toda argumentación que pretenda configurarla como captación de la génesis del concepto o como una evolución. «Así, desde un comienzo, fue rechazada una filosofía de la historia, allí donde la historia es comprendida como una evolución, como una génesis

<sup>5</sup> Aquí no debemos perder de vista que el primer artículo dedicado al problema de la historia en Husserl pertenece a Ricoeur (*cf.* nota 3) y fue publicado antes de la edición crítica de *La crisis* llevada a cabo por Walter Biemel: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, vol. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

<sup>6</sup> Para este primer conjunto de paradojas hemos seguido especialmente el trabajo «Husserl et le sens».

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens», p. 283.

que hace derivar lo más racional de lo menos racional y, en general, lo más de lo menos»<sup>8</sup>. Por ello, en principio, el método fenomenológico rechaza las consideraciones históricas para instalarse en el ámbito de las esencias invariantes.

En segundo lugar, «la problemática propiamente trascendental (...) no comporta una preocupación histórica manifiesta», ya que «la fenomenología parece eliminar esta preocupación por la operación previa de la 'reducción trascendental'»<sup>9</sup>. Una historia tratada fenomenológicamente descansa en una reducción de la historia concreta que conduce la investigación hacia la conciencia trascendental constituyente. Por esta razón, la historia en sentido ampliado y positivo, la historia de los hombres, depende exclusivamente de la conciencia trascendental. «El espíritu de las sociedades históricas», el acontecer de la vida de los hombres *en el mundo*, «no es sino *para* e incluso *por* una conciencia absoluta que lo constituye»<sup>10</sup>. Ricoeur ve en este postulado, anclado en las más profundas convicciones fenomenológicas, «la fuente de todas las dificultades ulteriores». A partir de aquí, la articulación fenomenología-historia se configura como la gran paradoja de *La crisis*. Ricoeur ha enunciado esta paradoja en los siguientes términos: «¿Cómo comprender que de una parte el hombre histórico sea constituido en una conciencia absoluta y que, de otra parte, el *sentido* que desarrolla la historia englobe al hombre fenomenológico que opera esta conciencia? Al parecer, se anuncia una difícil dialéctica de lo englobante-englobado, entre el *Ego* trascendental y el *sentido* que unifica la historia»<sup>11</sup>.

A pesar de esta paradoja, Husserl va a fundamentar su filosofía de la historia por el camino de la homologación de la historicidad y la temporalidad de la conciencia. Es decir, va a dirigir el peso de la contienda entre el sentido y la conciencia, del lado de la conciencia absoluta, dado que la conciencia absoluta es, al nivel de su más profundo substrato, conciencia-tiempo; y, por ello, condición de posibilidad última de la historia, ahora como historicidad trascendental.

### § 1.1.2. *Dogmatismo del sentido absoluto y escepticismo de la historia*

El segundo núcleo paradójico se vincula con la distinción que Husserl establece entre el sentido de la historia y la historia empírica de los historiadores. El sentido de la historia exige la consumación de una tarea de la humanidad y ofrece una lectura de la historia de la filosofía. Según esta lectura, el sentido de la historia *unifica los acontecimientos* en torno a la presunción de un final y, por otra parte, se presupone que los hechos de los que se ocupa el historiador brotan como *acontecimientos contingentes*. De esta dicotomía, y de la dialéctica entre la contingencia de los hechos y su sentido

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

unificador, surge la paradoja del concepto de *historia*: «por una parte, se vuelve incomprendible si no se piensa una *única* historia, unificada por un sentido, pero, por otra parte, si no es una aventura *imprevisible*, ella pierde su propia historicidad. De un lado, ya no habría filosofía de la historia, del otro, ya no habría historia»<sup>12</sup>.

Husserl defiende la unidad de la historia frente a su contingencia. Sin embargo, la historia de la filosofía y su tratamiento en el marco de una filosofía de la historia al estilo de *La crisis* permiten corroborar ese movimiento paradójico. Al dar el acento a la unidad de la historia, Husserl «sacrifica sistemáticamente la problemática *particular* de cada filósofo por una problemática *única*, etiquetada como el 'verdadero' problema»<sup>13</sup>. La historia intelectual de cada filósofo es leída desde el punto de vista de la Idea de la filosofía, omitiendo aquellos rasgos que no se ajusten a su perspectiva de lectura; así, el *telos* de la historia no puede evitar los acontecimientos contingentes, pero sí puede hacerlos prescindibles. De otro lado, a pesar del peso que Husserl ejerce sobre la lectura unificada de la historia desde su *telos*, no desaparece la posibilidad de la desviación de los hechos fuera de su sentido prefijado: no es otra la situación de crisis que ha motivado la tarea reflexiva de Husserl. De este modo, una vez más, los acontecimientos escapan al sentido. Además, el peligro de una lectura unificadora va más allá de la consideración que se hace a los filósofos y las filosofías del pasado en función de una Idea de la filosofía: «el peligro de una reducción de los filósofos a la filosofía es incluso el peligro de plegar toda *la* filosofía a la interpretación del *último* filósofo que toma conciencia de ella»<sup>14</sup>.

Con todo, no debemos perder de vista que, incluso, cancelando toda filosofía de la historia que se desenvuelva sobre la postulación de un sentido absoluto y *a priori*, fundamentado o no en una filosofía del *Cogito*, *la dialéctica y la paradoja entre el sentido y la contingencia de la historia se mantienen*. Desde el curso de una vida hasta una historia de la humanidad escrita desde la perspectiva del historiador de oficio, el juego entre la racionalidad de la historia (concebida en el plano de narrar el sentido de una vida o la historia de un pueblo o civilización) y la contingencia de los hechos (la posibilidad y el azar que definen todo acontecimiento de la historia) articula la estructura paradójica de la historicidad humana.

## § 1.2. *La paradoja del mundo de la vida*<sup>15</sup>

Por su parte, el ámbito que se propone ganar la fenomenología con el concepto de *mundo de la vida* también se presenta como paradójico. ¿Cuál es el estatuto del mundo

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>15</sup> Aquí hemos seguido, en especial, el trabajo «L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl». En adelante, se cita como «L'originare».

de la vida presentado por *La crisis* como campo originario alcanzado por la reflexión fenomenológica?<sup>16</sup> En la perspectiva de Ricoeur, el resultado de las aproximaciones múltiples que sigue Husserl para recuperar el *mundo de la vida* (desde Galileo, desde Kant, desde Descartes), develan el talante siempre inconcluso e inacabado de la dilucidación de sus caracteres originarios, debido particularmente al talante perspectivístico y limitado de todo acercamiento posible al *mundo de la vida*. Además, la lectura desde Descartes compromete aún más los resultados buscados. «Por el método cartesiano de preguntar, (...) el *mundo de la vida* es fundamentalmente vulnerable a la duda»<sup>17</sup>. Por este nuevo camino se observa cómo la investigación de los supuestos que articulan la reflexión cartesiana tiene, como resultado paradójico, la afirmación de una duda metódica que cuestiona no sólo la validez de las ciencias constituidas, «sino incluso la validez del mundo de la vida precientífico y extracientífico»<sup>18</sup>.

En este punto de la investigación, a la luz de la apuesta cartesiana, lo que está en juego bajo la figura de esa duda metódica universal no es solamente la posibilidad de alcanzar una caracterización de los rasgos originarios del *mundo de la vida*, sino, incluso, su carácter efectivamente originario. ¿Cómo puede ser posible que lo originario sea objeto de una duda, de una *epojé*? ¿Acaso el suelo originario de las operaciones de la subjetividad puede ser también objeto de una reducción que ponga en duda su carácter originario? La duda de Descartes, desde este punto de vista, corroe el fundamento originario que la fenomenología trata de instaurar.

Con todo, el problema no se encuentra del lado del método, sino del lado de la pretensión sobre los resultados. Para Ricoeur, la divergencia de las aproximaciones «se debe, al parecer, a que la pregunta ha sido mal formulada. Lo originario, hay que decirlo, no es objeto de descripción. O, para decirlo de otra manera, el pretendido predonado jamás es dado de nuevo. La filosofía no es la repetición de lo originario»<sup>19</sup>. Esta tesis de Ricoeur alude al *mundo de la vida* como campo irrecuperable para una consideración reflexiva inmediata y para la reflexión filosófica que se fundamentaría sobre él. En cierto modo, el fundamento buscado sería siempre un fundamento a la vez necesario e irrecuperable. El intuitivo *mundo de la vida* estaría más allá de la descripción fenomenológica.

Para aclarar esta tensión entre las distintas aproximaciones al originario *mundo de la vida*, que en el caso de Descartes compromete incluso su carácter de fundamento originario, Ricoeur introducirá una distinción que permitirá reconsiderar el lugar que ocupan estas distintas aproximaciones al precio de aceptar y explicitar el carácter paradójico del concepto *mundo de la vida*. En palabras de Ricoeur, «la conciliación vuel-

---

<sup>16</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, «L'originnaire», p. 168.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

ve a ser posible si se disocia la función ontológica de la *Lebenswelt*, como existente allá antes de toda interpretación, de su función epistemológica en tanto pretensión de validez»<sup>20</sup>.

Desde su función ontológica, el mundo de la vida se configura como el campo precategorial en donde tiene lugar «la vida inmediata al nivel de una *praxis* radicalmente precientífica»<sup>21</sup>, que en su radicalidad se encuentra ajena a todo preguntar y a toda esquematización teórica y, por lo tanto, más allá de la pregunta por su lugar en cuanto fundamento de toda operación científica. Esta pregunta, que observa el mundo de la vida como suelo de sentido de las operaciones científicas, determina esa esfera que Ricoeur ha llamado la función epistemológica del mundo de la vida. Estos dos rostros del mundo de la vida señalan su carácter paradójico y, con él, los obstáculos que enfrenta la fenomenología con su pretensión de recuperar el mundo de la vida. Desde el punto de vista ontológico «el mundo de la vida no es un mundo al que nosotros podamos regresar como Ulises a Ítaca, porque nosotros lo hemos abandonado para siempre, no solamente en beneficio de las matemáticas y la física, sino bajo la presión de una pregunta que se dirige también contra él: la pregunta sobre la fundación última»<sup>22</sup>. Esta última pregunta ya no pertenece al régimen ontológico del mundo de la vida, situado más allá de todo preguntar en su vivir absolutamente precientífico, sino que pertenece a su régimen epistemológico en cuanto la fenomenología designa el mundo de la vida como fundamento último de toda operación científica.

Por estas razones, Ricoeur considera que la investigación dirigida primordialmente sobre la función ontológica del *mundo de la vida* debe ser remplazada por la pregunta sobre su función epistemológica. Desde esta última, el *mundo de la vida* se cuestiona en dos sentidos: en cuanto fundamento de validez última de todo saber y, como consecuencia de ese primer sentido, se busca recuperar en el *mundo de la vida* un sentido englobante de la idea de ciencia que supere el estrecho marco de la dominante ciencia matematizada objetiva. En otras palabras, la función epistemológica del *mundo de la vida* se ocupa del problema de la Razón más allá de su reducción bajo el rostro del pensamiento científico moderno.

Sin embargo, bajo este nuevo rostro emerge con mayor fuerza la paradoja. El cambio de dirección de la pregunta sobre el *mundo de la vida* no puede desentenderse totalmente de su rostro ontológico, por el contrario, una vez más, él lo pone en cuestión. En palabras de Ricoeur, «Si el 'sentido de ser' propio de la *Lebenswelt* continúa siendo una pregunta abierta se debe a que no se comprende en absoluto cómo la pregunta por la validación absoluta podría proceder del mundo de la vida en tanto vivido»<sup>23</sup>. ¿Cómo reconocer en el *mundo de la vida* de la *praxis* precientífica el suelo de

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 174.

validez de las operaciones científicas y, a la larga, el campo de emergencia y develamiento de la Idea de ciencia y de la Razón, más allá de su expresión objetiva?

Ricoeur se apoyará en la exégesis del «Apéndice XVII» de *La crisis* para establecer los polos de esta distinción que articulan la gran paradoja que enmarca el *mundo de la vida* como suelo ontológico precategorial y como fundamento epistemológico de validez de las ciencias. En el «Apéndice XVII», Husserl establece «una doble significación, necesaria y peligrosa al mismo tiempo, del mundo, del territorio de la filosofía»<sup>24</sup> visto como dominio. En un primer sentido, el dominio se ocupa del mundo en sentido pleno, como figura precategorial total pre-dada. Es el *mundo de la vida* visto desde el punto de vista de su función ontológica. En un segundo sentido, el dominio se ocupa de los mundos que le están subordinados y que dependen de este primer mundo como englobante: los mundos científicos, culturales, axiológicos, con sus tareas teleológicas específicas; *incluyendo aquí también el dominio de la misma filosofía*. Es el rostro del *mundo de la vida* en cuanto campo de validación del saber y del obrar; y, en un sentido eminente, como campo de validación de la tarea filosófica. De este modo, el mundo pre-dado y el mundo que forman los resultados parciales de las ciencias y las obras humanas forman las dos caras del *mundo de la vida*.

En palabras de Ricoeur, «en un primer sentido, el 'dominio' precede a todos los fines y tareas; está más allá de toda fragmentación; es el suelo (*Boden*). Pero el conjunto de los fines y tareas por alcanzar o ya alcanzados constituye también una suerte de 'dominio'. El 'dominio' es aquí el lugar de las metas particulares, de las teleologías particulares, entre las que se encuentra la teleología de las diferentes ciencias»<sup>25</sup>.

La paradoja consiste en que la experiencia filosófica, como experiencia científica universal que se ocupa del *mundo de la vida* como un todo pleno (fundamento precategorial de sentido anterior a la fragmentación en teleologías particulares), es ella misma un fragmento, un mundo particular con sus operaciones y sus tareas particulares inmersas en el *mundo de la vida*. Una parte del todo, una operación particular quiere llevar su fundamentación hasta develar de nuevo ese suelo precategorial primigenio.

Esta paradoja, ampliada al conjunto de los saberes, proyectos y actividades humanas como dominios particulares que suponen el dominio pre-dado del *mundo de la vida*, ha sido presentada por Ricoeur en los siguientes términos: «La paradoja consiste en que el 'dominio' pre-dado no puede ser alcanzado sin la mediación de las metas particulares que constituyen tal o cual mundo cultural»<sup>26</sup>. Según este rodeo, el *mundo de la vida*, bajo el rostro de su función ontológica, se halla más allá de toda posible recuperación absoluta por la ciencia o la filosofía. Esta tarea pertenece a la función epistemológica del *mundo de la vida*, como campo de validación de los saberes. En ese

<sup>24</sup> Para la lectura de este apéndice sigo la edición francesa de *La crisis* a cargo de Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 510.

<sup>25</sup> Ricoeur, Paul, «L'originnaire», pp. 174-175.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 175.

sentido, «el 'contraste' entre lo pre-dado, en tanto totalidad indivisible, y las formaciones teleológicas fragmentarias sigue siendo algo desconcertante»<sup>27</sup>. Husserl no ha podido mostrar la conexión entre el campo pre-dado de la vida precategorial como fundamento de sentido de las ciencias y de la filosofía, o sólo lo ha logrado al precio de hacer depender la claridad sobre esa conexión de los saberes que fundamenta. De nuevo un círculo que hace accesible el fundamento que busca la fenomenología por la mediación de los saberes que deben ser fundamentados sobre él.

En términos de la relación entre *mundo de la vida* y mundo objetivo, como uno de los ejes de la investigación general de *La crisis*, «parece ser una 'pregunta paradójica' hacer temático 'el' mundo, a pesar del hecho de que no pertenece a ninguno de los temas de ninguna de las ciencias objetivas. Allí está la última paradoja». En otras palabras, «A pesar de todos nuestros esfuerzos por englobar la ciencia en tanto operación en la estructura total del mundo de la vida, no cesa de expresarse una discordancia íntima entre lo precientífico y lo científico»<sup>28</sup>.

Desde esta última perspectiva, esta paradoja del *mundo de la vida* pone en riesgo el sentido general de la fenomenología trascendental: hallar por fin, y hacer objeto de un saber universal, el suelo originario que permita fundamentar definitivamente la filosofía como ciencia estricta, más allá de su reducción objetivista.

En resumen, si las paradojas de la historia ponen en tela de juicio la posibilidad de elevar la fenomenología al nivel de una tarea de la humanidad implícita en los orígenes de la filosofía, la paradoja del *mundo de la vida* cuestiona la posibilidad de fundamentar apodícticamente la fenomenología trascendental para hacer de ella el comienzo de la verdadera filosofía.

## § 2. Paul Ricoeur: lector de *La crisis* o la salida hermenéutica

Para enfrentar el núcleo paradójico que surge del concepto *mundo de la vida*, Ricoeur va a profundizar la distinción ya esbozada entre sus funciones ontológica y epistemológica. Por el lado de la función ontológica, Ricoeur señala dos formas de su enunciación que implican, la primera, un sesgo negativo y polémico; y la segunda, un sesgo positivo y asertórico. Bajo el sesgo polémico, la función ontológica del *mundo de la vida* «se opone a la pretensión contraria de la conciencia de erigirse en origen y dueña del sentido. La primera función de la *Lebenswelt* consiste en arruinar esa pretensión»<sup>29</sup>. Como podemos observar, aquí se trata de considerar la relación que se produce entre la conciencia, el sentido y el mundo de la vida. Relación en la que el mundo de la vida, como

---

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 176.

suelo pre-dado, ontológicamente anterior a la conciencia, cierra el camino de esta última hacia su consideración como «origen y dueña del sentido». Pero, ¿qué es el sentido? En el caso de *La crisis*, que unifica en un solo movimiento la autocomprensión de sí y la fundación final de la filosofía, el sentido es la postulación indubitable de un proyecto que se erige como el camino necesario e inevitable de la humanidad y de la filosofía. En el sentido amplio de la fenomenología, el sentido es el mundo constituido, como correlato intencional de las operaciones de la conciencia, y, en este caso, el mundo con su historia y su proyecto futuro.

En este punto, la lectura de Ricoeur se dirige a cuestionar el poder absoluto de la conciencia trascendental de postular el sentido de la historia, el sentido del hombre y el sentido del mundo. Y ello, ya que el suelo de lo pre-dado, del *mundo de la vida* en su función ontológica, siendo anterior a la conciencia, exige de ella un rodeo, un movimiento de reconocimiento que la vincule con ese pre-dado antes de la formulación del sentido. En virtud de ese rodeo, ese sentido ya no será el sentido puro emanado de la conciencia trascendental, sino el resultado de una conciencia que está instalada en el mundo antes de producir un sentido o un discurso sobre el mundo.

Así, para Ricoeur, si bien esa pretensión «posee un carácter contingente»<sup>30</sup> que se expresa en la historicidad de la filosofía trascendental, en cuanto tuvo lugar en un tiempo y un espacio determinados, «por el contrario, no es contingente la *hybris* que anima la pretensión denunciada aquí»<sup>31</sup>. Entendemos esta aclaración así: si el trascendentalismo (las filosofías del sujeto de Descartes a Husserl) es un acontecimiento en la historia, con su carga de contingencia y azar, sus presupuestos y su objetivo final (elevar la conciencia a fundamento del saber y del obrar) ya no lo son, y exhiben la desproporción de un pensamiento que pretende que la conciencia se instale a sí misma como fundamento, por encima incluso de aquello que, como pre-dado, demarca un límite para sus pretensiones absolutas. En sus palabras: «Quizá la emergencia de la conciencia como tema filosófico está ligada a semejante *hybris*. Instalarse, para la conciencia, es querer fundarse a sí misma»<sup>32</sup>.

Desde esta perspectiva, Ricoeur presenta el rostro positivo de la función ontológica del *mundo de la vida*: «El regreso a la *Lebenswelt* reduce esa *hybris* afirmando que el mundo precede a la conciencia desde siempre»; y por este camino, el *mundo de la vida*, como pre-dado, se configura como «el referente último de toda idealización, de todo discurso»<sup>33</sup>. Y, como tal, ya no será la conciencia la productora del discurso y del sentido, en un espacio de pureza trascendental, sino que ella misma dependerá del mundo como pre-dado.

---

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

Sin embargo, aunque la tesis ontológica reduzca las pretensiones de la conciencia, «no dice nada, ni bajo su forma polémica, ni bajo su forma asertórica, con respecto a la función epistemológica de las idealizaciones, de las objetivaciones, de las construcciones, de las configuraciones de sentido, etc. La tesis de la referencia última deja intacta la pregunta por la legitimación última»<sup>34</sup>. Ricoeur señala cómo el *mundo de la vida*, en cuanto campo de validación de las operaciones de la conciencia, ya no corresponde a su filiación como pre-dado, sino al dominio de los distintos saberes constituidos, con sus tareas y sus métodos particulares. Si más arriba aludí a la equivocidad del concepto de mundo en cuanto dominio, ahora, en la misma línea, se referirá a la equivocidad del concepto de fundamento, «que designa tanto el suelo sobre el cual alguna cosa se construye, como el principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre esta base»<sup>35</sup>. Así, pues, la función epistemológica del *mundo de la vida* está del lado, ya no de su dominio pre-dado, sino del lado de la Idea de ciencia, constituida como un campo específico (uno de los dominios fragmentarios que se levanta sobre el todo pre-dado) dentro del *mundo de la vida*, que sirve de baremo para garantizar la validez de las operaciones de la conciencia.

Por esta razón, Ricoeur afirma que la paradoja del *mundo de la vida* «consiste en afirmar simultáneamente una relación de contraste y una relación de dependencia»<sup>36</sup>. Por un lado, encontramos la relación ontológica de dependencia que sitúa al *mundo de la vida* en cuanto pre-dado, como suelo último de referencia de toda idealización y de toda construcción subjetiva. Por otro lado, la relación epistemológica de contraste sitúa los saberes constituidos sobre el dominio pre-dado del *mundo de la vida*, como suelo de validación último. En este caso, el contraste surge cuando aparece la pregunta de validez, bajo el rostro de la ciencia, en el campo del *mundo de la vida* como pre-dado. Para Ricoeur, la pregunta de validez y su forma más elaborada, la pregunta por el fundamento último de todo saber, ya no pertenecen al *mundo de la vida* como pre-dado. La ciencia ya es una operación de la conciencia sobre el pre-dado *mundo de la vida*. De este modo, si por un lado el *mundo de la vida*, como pre-dado, es el suelo de formación de los saberes en general; por el otro lado, la Idea de ciencia, como campo acotado del mundo de la vida, es el suelo de validez de todo discurso sobre ese mismo mundo.

El *mundo de la vida* como dominio, en el doble sentido ya esbozado, mantiene una dialéctica insoslayable. Como vemos, antes que solucionar la paradoja, Ricoeur se propone aclararla, justificarla y aceptarla. En sus palabras, y ya como uno de los postulados de su filosofar, la paradoja del *mundo de la vida* nos lleva a afirmar que vivimos en dos mundos: «Desde que comenzamos a pensar, descubrimos que vivimos ya en y

---

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

por medio de 'mundos' de representaciones, de idealidades y de normas. En ese sentido, nos movemos en dos mundos: el mundo pre-dado que es el límite y el suelo del otro, y un mundo de símbolos y reglas, por cuya rejilla el mundo ya fue interpretado cuando comenzamos a pensar»<sup>37</sup>.

A pesar de las pretensiones de Husserl de alcanzar una fundamentación trascendental de la fenomenología, Ricoeur ha visto en *La crisis* una lectura que articula las operaciones de la conciencia sobre el mundo pre-dado como supuesto insuperable y cuya esquematización conceptual, en tanto ciencia del *mundo de la vida*, sólo es posible por el camino que ofrecen las mismas formaciones de sentido que pretende fundamentar y, por lo tanto, al precio de renunciar a una fundamentación trascendental. En pocas palabras: a pesar suyo, *La crisis* señala la mediación inevitable del lenguaje (como expresión general que designa los saberes e interpretaciones sobre el mundo) en el intercambio entre la conciencia y el mundo que la conciencia pretende constituir. Desde este punto de vista, aunque la conciencia debe abandonar la pretensión de adueñarse del sentido absoluto, no pierde radicalmente su estructura fundamental de ser *conciencia de*, es decir, de tematizar el sentido del mundo pre-dado, sólo que ahora reconoce el carácter limitado de ese sentido, en cuanto una ciencia consumada del *mundo de la vida* es irrealizable. Así, esta distinción de funciones del mundo de la vida presenta dos consecuencias profundas en el proyecto fenomenológico.

En primer lugar, el proyecto esbozado de una ciencia, de una ontología del *mundo de la vida* como fundamento y fundación de la filosofía como ciencia estricta, se desvanece por la dialéctica entre lo pre-dado y los saberes. La conciencia ya no accede al sentido más que por el camino de la apropiación de las experiencias científicas, normativas, prácticas y, en un sentido amplio, de la tradición que, como mediación mayor, constituye su propio mundo. Para una conciencia histórica, el mundo pre-dado ya no sólo es ese suelo ontológico inalcanzable, sino también la cultura y la historia que la precede. Así, la conciencia no puede más que reconocer su talante perspectivístico, su finitud. Con esta distinción se quiebra el eje que define el proyecto fenomenológico y que ha servido como telón de fondo de esta reflexión. La fundación última de la filosofía se muestra inalcanzable.

En segundo lugar, esta intención de alcanzar fenomenológicamente la región *mundo de la vida* tenía como objetivo de fondo acceder a una comprensión fenomenológica absoluta e indubitable de la conciencia a partir del terreno de su experiencia más originaria. Así, para Husserl, el rasgo definitorio de la más auténtica filosofía trascendental, la fenomenología, sólo se logra «una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria»<sup>38</sup>. Este sueño de la claridad absoluta de la conciencia para sí misma se derrumba.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>38</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 27, p. 104.

Con estas dos consecuencias en mente, podemos ahora considerar la perspectiva que sigue Ricoeur frente a las paradojas de la historia en *La crisis*. En primer lugar, la gran paradoja de la filosofía de la historia de *La crisis* se hace insostenible desde la experiencia de una subjetividad finita. En ese nuevo lugar, la relación paradójica entre la conciencia absoluta que constituye el sentido último del mundo y el sentido de la historia que supera la conciencia absoluta pierde, por lo menos, uno de sus polos: la conciencia absoluta ha cedido su lugar a una conciencia finita anclada en su mundo histórico y su tradición. En segundo lugar, por lo que respecta a la teleología de la historia que Husserl se propuso fundamentar sobre esa subjetividad absoluta, ella también se derrumba. Ello ocurre porque esa gran teleología exigía, como su condición de posibilidad, la autocomprensión absoluta de la conciencia y desde esa autocomprensión, la fijación de tareas y objetivos universalizables y extensibles al campo de la historia. La cancelación de la conciencia absoluta supone la cancelación de la teleología absoluta de la historia. Por último, y como nueva situación insuperable, con el derrumbamiento del sentido absoluto de la historia se derrumba también la pretensión de verdad absoluta de la filosofía de la historia de *La crisis*.

Sin embargo, si la gran paradoja se desdibuja, su versión moderada, que articula la dialéctica entre un sentido que unifica la historia haciéndola comprensible y la historicidad que subraya la contingencia de los acontecimientos, se mantiene. Pero ya no al nivel de la conciencia trascendental, sino de la conciencia en el mundo. La comprensión de sí pasa por una lectura de la historia que define un sentido del pasado y proyecta el futuro, pero ya no de manera apodíctica, sino bajo los recursos que brindan los saberes, la historia, en términos generales *una tradición* anclada en el presente. Sin embargo, esa lectura debe aceptar el carácter contingente, imprevisto, de los acontecimientos que tienen lugar en la historia. Una vez más, antes que superar la paradoja que surge al nivel de la relación sentido-contingencia, la hermenéutica debe apropiársela y explicarla.

Una filosofía hermenéutica de la historia tiene que partir de esa paradoja que se mueve entre la instauración de una racionalidad en el devenir de los acontecimientos y la historicidad de la existencia y de la historia. La conciencia, una vez más, tematiza el sentido, esta vez, el sentido de la historia, pero al precio de reconocer que ese sentido está sujeto a nuevas lecturas y, especialmente, al paso mismo de la historia que lo recompone una y otra vez.

Ahora bien, ¿por qué razón aseguro que la hermenéutica es un viraje de la fenomenología y no su desaparición? En su artículo «Narratividad, fenomenología y hermenéutica» (1998)<sup>39</sup>, Ricoeur establece la filiación fenomenológica de la hermenéutica a partir de su preocupación conjunta por la subjetividad. Desde la perspectiva de la

---

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul, «Narrativité, phénoménologie et herméutique», en: Jacob, André (dir.), *Encyclopédie philosophie universelle. L'univers philosophique*, Vol. I, 2a. ed., París: PUF, 1998, pp. 63-71. En adelante se citará como «Narrativité».

búsqueda fenomenológica de una claridad total de la conciencia frente a sus propias operaciones, que le permitiera autofundarse y fundar la filosofía trascendental, la hermenéutica funda su propio proyecto, bajo las restricciones que le impone una subjetividad finita que reconoce el mundo como suelo de sus formaciones de sentido.

Tanto la fenomenología como la hermenéutica pertenecen, dada esa preocupación por la comprensión de sí, a la corriente de la filosofía reflexiva que tiene su momento fundador en la filosofía del *Cogito* cartesiano. La filosofía reflexiva se ocupa de «la posibilidad de la comprensión de sí como sujeto de las operaciones de conocimiento, de volición, de estimación, etc.». Desde la perspectiva de esta filosofía, «la reflexión es el acto de regreso sobre sí por el cual un sujeto recoge, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones entre las cuales él se dispersa y se olvida como sujeto». El destino último de la filosofía reflexiva se instala en la claridad absoluta de la conciencia frente a sí misma: «En efecto, a la idea de reflexión se agrega el deseo de una transparencia absoluta, de una perfecta coincidencia de sí consigo mismo, que haría de la conciencia de sí un saber indubitable y, por este título, más fundamental que todos los saberes positivos»<sup>40</sup>.

La fenomenología y la hermenéutica reivindican el lugar eminente de la comprensión de sí como lugar de comprensión de los saberes positivos. Sin embargo, la fenomenología acoge en su totalidad la pretensión de alcanzar una lectura total de la conciencia. La fuente de esta lectura descansa en el carácter intencional de la conciencia que produce el sentido sobre el mundo en su inmanencia. Sin embargo, como subraya Ricoeur, «la fenomenología, en su ejercicio efectivo y ya no en la teorización que se aplica a ella misma y a sus pretensiones últimas, marca ya el alejamiento antes que la realización del sueño de una tal fundación radical en la transparencia del sujeto a sí mismo»<sup>41</sup>.

Como ha tratado de demostrar este trabajo, la investigación fenomenológica hasta el suelo originario del *mundo de la vida*, antes que alcanzar su pureza inmanente como primera experiencia de la conciencia intuitiva, revela su dependencia de los saberes y la tradición que la fenomenología pone entre paréntesis por la reducción. Por otra parte, del lado del substrato temporal de la conciencia, la pregunta-retrospectiva accede, antes que a un fundamento estable y sólido, al suelo móvil de la temporalidad como rasgo originario de la conciencia que, a pesar suyo, también es un núcleo aporético de la fenomenología. «La fenomenología —escribe Ricoeur— es así tomada en un movimiento de 'pregunta-en-reversa' en el cual su proyecto de autofundación radical se desvanece»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Ricoeur, Paul, «Narrativité», p. 68.

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> La cita continua así: «Incluso los últimos trabajos consagrados al *mundo de la vida* designan bajo ese término un horizonte de inmediatez por siempre fuera de alcance. La *Lebenswelt* jamás es dada y siempre es presupuesta. Es el paraíso perdido de la fenomenología» (*Loc. cit.*).

La hermenéutica, como la fenomenología, es una filosofía del sujeto y del sentido. Esa doble filiación la articula sobre el proyecto fenomenológico: «la misma pregunta fundamental de la relación entre el *sentido* y el *sí*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo»<sup>43</sup>. Y, desde la perspectiva ganada en este trabajo, la hermenéutica sería la realización extrema de la fenomenología, cuando ésta no sólo ha reconocido sus límites, sino que se los ha apropiado para asumirlos como nuevo punto de partida.

Desde este punto de vista, los análisis de *La crisis*, en cuanto a su recuperación del *mundo de la vida* como camino para limitar la hegemonía del objetivismo científico y alcanzar un campo de reflexión de la subjetividad, por un lado, y como camino para la fundamentación de la historicidad de la conciencia anclada en el ahora de su experiencia, por el otro, son con pleno derecho uno de los grandes descubrimientos, ya no de la fenomenología de Husserl, sino de la hermenéutica implícita y operante en su última obra. De este modo, la investigación de la subjetividad trascendental cede su lugar a una lectura de la subjetividad histórica en su facticidad y finitud.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 69.