

La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación

Tomás DOMINGO MORATALLA

Mi intención en estas páginas es mostrar la actitud de Ricoeur con respecto al movimiento fenomenológico. Me interesa señalar cómo su continuidad con la fenomenología proviene del rechazo de “cierta fenomenología”: la fenomenología hermenéutica es posible una vez criticado, y rechazado, el idealismo husserliano.

Por otra parte, analizaremos brevemente el concepto de imaginación, central en la última filosofía de Ricoeur y clave para entender su fenomenología hermenéutica. Comentaremos las posibilidades que ofrece la idea de una imaginación hermenéutica al concepto husserliano de “mundo de la vida”. Únicamente ofreceremos esbozos que podrían desarrollarse con más precisión.

1. De la fenomenología a la hermenéutica¹

1.1. Los orígenes fenomenológicos del pensamiento de Ricoeur

El primer encuentro de Ricoeur con Husserl fue leyendo la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de Levinas. Fue

¹ Para ampliar la relación entre fenomenología y hermenéutica puede verse P. Ricoeur, «Existence et herméneutique», pp. 7-27, en *Le Conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969, y P. Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique», pp. 39-73, en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986.

el filósofo lituano el que inaugura los estudios fenomenológicos en Francia.

Su primera obra, *La filosofía de la voluntad*, pretendía ser el equivalente a *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Para Ricoeur la fenomenología de la percepción parecía que quedaba demasiado encerrada en la línea platónica de la visión y en una línea kantiana de la objetividad; era necesario "abrir" la fenomenología al campo del obrar, de la práctica.

Ricoeur se muestra heredero de una triple tradición: la tradición reflexiva, el movimiento de la fenomenología husserliana y la variante hermenéutica de esta fenomenología.

Su primer trabajo, terminado en 1950, se sitúa en la línea de una fenomenología de la acción. No queda contento de este trabajo, según él, hay demasiado subjetivismo, pero la idea clave (*dominio del sujeto —voluntario—, no dominio —involuntario—*) será el hilo conductor de sus posteriores análisis.

Este trabajo dejaba una especie de residuo; y éste es el carácter general de su trabajo: cada libro procede del residuo del precedente, de una cuestión no resuelta. El residuo de este primer trabajo era el de la mala voluntad, la culpabilidad. Esto conducirá al siguiente trabajo de los años 60 de *La simbólica del mal*; al mismo tiempo descubre el funcionamiento del lenguaje simbólico, que estaba ausente del primer trabajo, demasiado apegado a Husserl (análisis intencional, lo eidético, etc...). Con él comienza su viraje a la hermenéutica, desarrollada con presupuestos fenomenológicos.

1.2. Crítica al idealismo husserliano

La hermenéutica será crítica con la fenomenología idealista. Ricoeur atacará, se distanciará, del idealismo husserliano. La crítica al idealismo es presupuesto para que pueda darse una relación fructífera y profunda entre hermenéutica y fenomenología, y para que se pueda hablar, por consiguiente, de fenomenología hermenéutica.

Si se concibe de manera idealista, la fenomenología y la hermenéutica son dos proyectos filosóficos antagónicos.

Veamos breve y esquemáticamente cuáles son las tesis básicas, a juicio de Ricoeur, del idealismo de Husserl. Los documentos en los que se centra Ricoeur son el *Nachwort* a *Ideas* y las *Meditaciones Cartesianas*.

El idealismo husserliano (en estas obras) se caracteriza por:

a) Ideal de cientificidad; más allá del de las ciencias positivas, se persigue una “justificación última”. La fenomenología reivindica la radicalidad fundamentadora.

b) La manera de alcanzar este ideal de cientificidad es la intuición; fundar es ver, ni deducción ni construcción, intuición.

c) El lugar de la intuitividad plena es la subjetividad, sólo la inmanencia es indubitable. Esta es la tesis misma del idealismo de Husserl.

Podemos oponer la hermenéutica a la fenomenología punto por punto, pero a la fenomenología que es idealismo:

a) No es posible la justificación última, su límite es la condición ontológica de la comprensión. *Esta condición ontológica se expresa como finitud, pero no hay que considerar como algo negativo, es una condición positiva, es un concepto semejante al hermenéutico de pertenencia.* Toda pretensión de justificación y fundación está desde siempre precedida por una relación que la hace posible.

b) Frente a la exigencia de Husserl de vuelta a la intuición, la hermenéutica opone la necesidad para toda comprensión de ser mediada por una interpretación.

¿En qué sentido el desarrollo de toda comprensión en interpretación se opone al proyecto de Husserl de fundación última? Toda interpretación coloca al intérprete “in media res” y nunca al comienzo ni al fin; entramos en una conversación en la que ya se está hablando. Hablar de fundación intuitiva sería referirse a un interpretación que en un cierto momento llegaría a visión —y por tanto finalizaría—, es la “hipótesis de la mediación total” de la que habla Gadamer, sólo ella sería el equivalente a una intuición a la vez primera y última. Pero la hipótesis de la hermenéutica es que la interpretación es un proceso abierto que ninguna visión puede finalizar. La intuición es histórica, y por tanto interpretación.

c) El lugar de la fundación última es la subjetividad, esto puede ser criticado —el cogito— aplicándole la crítica que la fenomenología lanza a todo aparecer.

Husserl creía que el conocimiento de sí podía no ser “presuntivo”, porque no procede por esbozos o desarrollos. Ahora bien, el conocimiento de sí puede ser presuntivo por varias razones: el conocimiento de sí es un diálogo del alma consigo misma, y en cuanto diálogo, puede estar distorsionado por la violencia que puede afectar a toda comunicación; puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto aunque por otros motivos. La fenomenología tiene el peligro de acabar en un subjetivismo trascendental; la manera de poner fin a tal peligro es desplazar el eje de interpretación de la cuestión de la subjetividad a la *cuestión del mundo*.

Para la hermenéutica es la subjetividad la última, no la primera, categoría de una teoría de la comprensión, debe ser perdida como origen, tiene un rol más modesto.

1.3. *La fenomenología hermenéutica*

Se trata de investigar las vías abiertas a la filosofía por el injerto del *problema hermenéutico sobre el método fenomenológico*: hablamos de una renNovación de la fenomenología por la hermenéutica.

El problema hermenéutico es anterior a la fenomenología de Husserl, por eso hablamos de injerto, incluso diríamos injerto tardío.

Según Ricoeur hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología: la vía corta y la vía larga (la propia de Ricoeur).

La vía corta es aquella de una “ontología de la comprensión” a la manera de Heidegger.

«Llamo “vía corta” a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el *método*, se vuelca de golpe al plano de una ontología del ser finito, para encontrar allí el *comprender* no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser». («Existence et herméutique», p. 10)

Se vuelca la cuestión: de la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender pasamos a la pregunta por el modo de ser

de un ser que consiste en comprender. Pasamos de la preocupación epistemológica a la preocupación ontológica.

Es fácil adivinar a qué grado de radicalidad se conduce el problema de la comprensión y de la verdad. La explicitación del carácter histórico del ser humano es previa a cualquier metodología.

Esta es la revolución que introduce una ontología de la comprensión; la cuestión de la verdad no es cuestión del método, sino de la manifestación del ser.

Ricoeur propone explorar otra vía, “articular de manera diferente el problema hermenéutico con la fenomenología”. Se marcan por tanto las diferencias con Heidegger.

La hermenéutica fundamental de Heidegger no resuelve los problemas del principio, cómo arbitrar el conflicto de interpretaciones rivales, sino que los disuelve. Heidegger ha querido “reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada”, pero no nos da ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión histórica se deriva de la comprensión originaria. Entonces, *¿no será mejor partir de formas derivadas de la comprensión y mostrar en ellas los signos de su derivación?* Ricoeur sustituye la vía corta de la analítica del Dasein por la vía larga del análisis del lenguaje, así no separaremos verdad de método.

1.4. Correspondencia mutua entre fenomenología y hermenéutica

El de fenomenología hermenéutica es un título exploratorio y programático. Se intenta ahora mostrar su posibilidad. La fenomenología es hermenéutica, y la hermenéutica tiene una presuposición fenomenológica.

Presuposición fenomenológica de la hermenéutica

* Toda cuestión sobre algo es un cuestionar sobre el *sentido* de ese algo. La fenomenología es una filosofía del sentido, y *la elección por el sentido es la presuposición más general de toda hermenéutica.*

* Por el recurso a la distanciación en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia, la hermenéutica reenvía a la fenomenología. La distanciación para la hermenéutica no es algo muy dife-

rente que la epoché para el fenomenólogo, pero epoché interpretada en sentido no idealista.

La fenomenología comienza cuando no contentos con vivir interrumpimos la vivencia para significarla, la hermenéutica comienza cuando no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla.

* La hermenéutica comparte con la fenomenología el carácter derivado de las significaciones del orden lingüístico. Se afirma el carácter derivado y segundo de la problemática del lenguaje. *Este reenvío del orden lingüístico a la estructura de la experiencia constituye la más importante presuposición fenomenológica de la hermenéutica.*

Presuposición hermenéutica de la fenomenología

* La fenomenología puede concebir su método como interpretación (*Auslegung*). Esto se puede demostrar, no necesariamente en los textos de la *Krisis*, sino incluso en los del período lógico y del período idealista. Se busca la univocidad desde lo ocasional, pero, ¿se acaba la búsqueda?

Husserl ha caído en la cuenta, sin extraer todas sus consecuencias de la coincidencia de la intuición y de la explicitación. Yo me capto en el rodeo (explicitación) de lo otro, soy yo (intuición), pero ¿qué soy yo?. *Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación.* Así es la experiencia fenomenológica. Por ello, la fenomenología sólo se puede efectuar como hermenéutica.

2. Imaginación y mundo de la vida

2.1. Imaginación en el discurso y en la acción²

La teoría de la imaginación desarrollada por Ricoeur proviene de la consideración de su estructura textual, de las obras que son muestras de ejercicio imaginativo. La teoría de la imaginación nace

² Nos hacemos eco del artículo de mismo título que este párrafo recogido en el ya citado «Du texte à l'action».

de una teoría del texto (de la ficción); Ricoeur tiene que mostrar como una teoría de la imaginación originada en los textos es productiva y sigue siendo válida al pasar al terreno de la praxis, del “mundo de la vida”.

Vamos a considerar este movimiento que va de la imaginación como innovación semántica a la imaginación en la acción, con la intención de mostrar cómo el mundo de la vida es un mundo humano en la medida en que es un mundo imaginado.

Los productos de la imaginación son las obras de ficción, estas obras tienen un sentido interno, una estructura, puesta claramente de relieve por los estructuralistas y semiólogos, pero las obras de ficción lejos de encerrarnos en un mundo de signos nos aproximan a la realidad aunque sea con un esfuerzo aparentemente contrario. Así podemos decir que las obras de ficción tienen una fuerza heurística, ¿qué significa esto?

2.1.1. La fuerza heurística de la imaginación

Pero, ¿tienen una referencia las obras de ficción?

La función neutralizante de la imaginación con respecto a la tesis del mundo es solamente la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Lo que queda abolida es la referencia del discurso ordinario a objetos de nuestra manipulación; el discurso poético deja ser nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, pone de relieve el vínculo ontológico de nuestro ser a los seres y al ser; se podría decir que no es una referencia de segundo grado, sino primordial y originaria. Este nuevo efecto de referencia no es otra cosa que el poder de la ficción (de la imaginación) de redescubrir la realidad; la ficción tiene una fuerza heurística, capaz de abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad. El efecto de referencia de las obras de ficción equivale a remontar la pendiente entrópica de la percepción ordinaria.

2.1.2. Imaginación y relato

Hay ciertas ficciones que lo que redescubren —lo que refieren— es la acción humana misma. Lo podemos estudiar desde la poética de

Aristóteles: la tragedia imita (mímesis) a la acción porque la recrea al nivel de una ficción bien compuesta (mythos).

La ficción narrativa intercala su esquematismo del obrar humano entre una lógica de los posibles narrativos y lo diverso empírico de la acción. En la ficción exploramos nuevas maneras de evaluar acciones y personajes, en ella no queda abolido el juicio moral, sino sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción³. La obra de ficción lleva a cabo una reorganización de la experiencia.

Es un paso todavía limitado de la esfera teórica a la esfera práctica, pues todavía estamos en el ámbito del discurso. Hay que poner de manifiesto la función proyectiva de la imaginación que pertenece al dinamismo mismo del obrar en el mundo efectivamente vivido.

2.1.3. Imaginación y poder hacer

Que la imaginación juega un importante papel en el dinamismo de la acción, fuera de la teoría de la innovación semántica textual, lo muestra claramente la fenomenología de la acción individual. No hay acción sin imaginación, podríamos decir. Lo podemos ver tanto en el plano del proyecto, de la motivación, o del poder mismo de hacer. Hay una progresión desde la simple esquematización de mis proyectos, pasando por la figurabilidad de mis deseos, hasta las variaciones imaginativas del yo puedo. Esta progresión tiende hacia la idea de imaginación como función general de lo posible práctico.

2.1.4. Imaginación e intersubjetividad

Caminamos en dirección de lo imaginario social centrándonos ahora en *las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en general*. La imaginación misma está aquí implicada en la medida en que el campo histórico de la experiencia tiene él mismo una constitución analógica. El tiempo de la historia no es el tiempo vivido. Aparece una temporalidad de orden superior, que tiene una temporalidad con categorías propias, no extraídas de la acción

³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 194.

individual; son categorías de acción común, que permiten hablar, por ejemplo, de predecesores y sucesores, de tradiciones y de transmisión de tradición.

La imaginación está implicada en este flujo englobante, en la historia. Es el tema de la analogía, que no es ningún argumento; es el principio trascendental por el que el otro es otro yo semejante a mí, un yo *como yo*. Como yo, mis predecesores, mis contemporáneos y mis sucesores pueden decir yo.

La imaginación es un componente fundamental de la constitución del campo histórico por ese principio de analogía; no olvidemos que Husserl apoya la noción de apercepción analógica en la de transferencia en imaginación.

La imaginación es el esquematismo propio de la constitución intersubjetiva en la apercepción analógica, su función es mantener vivas las mediaciones que constituyen el vínculo histórico, el lazo social. La tarea de la imaginación es luchar contra la entropía de las relaciones humanas. La imaginación tiene por competencia preservar e identificar, en las relaciones con nuestros contemporáneos, sucesores y predecesores, la *analogía del ego*; es decir, la diferencia entre el curso de la historia y el curso de los hechos.

La posibilidad de una experiencia histórica en general reside en nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia; y permaneceremos expuestos a los efectos de la historia en la medida en que seamos capaces de ensanchar nuestra capacidad de ser afectados por esa misma historia: la imaginación es el secreto de esta capacidad.

2.2. *La teoría de la imaginación hermenéutica de Ricoeur como fenomenología poética*

2.2.1. Experiencia y mundo de la vida

El hombre es persona no sólo en cuanto sujeto responsable de acción (Kant) sino como polo sí-mismo de la reflexión que se levanta

del ámbito de la experiencia⁴. Pensar el hombre es pensarlo en referencia a la experiencia, al mundo, no cabe la versión idealista; la persona no es únicamente fruto del momento reflexivo, sino que es fruto también del momento mundano de su ser-persona.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur aboga por un descentramiento del sujeto en el mundo. EL sujeto es sujeto de experiencia; ese mundo en el que el sujeto participa es llevado al lenguaje, se hace lenguaje. De ahí que la pluralidad de lenguajes sea índice de la pluralidad de experiencias, de la riqueza del mundo vital, y por ello, la filosofía tiene como tarea su preservación. La experiencia humana es múltiple, plural, y como tal tiene que ser considerada.

La amplitud de la creaciones culturales son la gran noemática donde la reflexión puede acceder a la nóesis subjetiva que la originó. Y como no imponemos límites a la experiencia del mundo de la vida, no podemos imponerlos tampoco al sujeto que de ella emerge.

2.2.2. Imaginación hermenéutica y fenomenología

La imaginación es el gran instrumento que posibilita el realizar esta tarea (mantener abierto el horizonte de posibilidades de experiencia). La imaginación contribuye a la consecución de una nueva filosofía próxima a las cosas, próxima a lo cotidiano, al mundo común, lejos de las categorizaciones y objetivaciones excesivamente rápidas. Frente a la sociedad mecánica, afirmaremos la conciencia histórica que busca, por esencia, la novedad, la diferencia.

La imaginación ayuda a hacer habitable el mundo, mediante la imaginación descubrimos que el mundo es “nuestro”. Nos aparece como un arma de resistencia contra el dominio de la razón devenida técnica; es necesario deconstruir la lógica de la dominación. El peligro que hay que evitar, y Ricoeur lo tiene muy en cuenta, es que la crítica a la voluntad de dominio no se convierta en un retorno a un mundo idílico, premoderno, falto de voluntad constructiva.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur puede ser vista como

⁴ P. Ricoeur, Prólogo al libro de M. Maceiras, *¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo*, Madrid, Cincel, 1985, p. 15.

un intento de respuesta a una situación, a un problema. Es el mismo problema al que intenta dar respuesta la fenomenología: la situación de desfondamiento, el problema de la pérdida del mundo, la alienación de nuestro mundo vital por la colonización de unas determinadas formas de experiencia⁵. La “solución” a esta situación es un espacio abierto de posibilidades de realización de la fenomenología; en ese espacio se encuentra la fenomenología hermenéutica.

La imaginación es lo que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur propone para hacer frente a esta situación. La imaginación ensancha nuestros horizontes vitales y nos hace comunicar con otras comunidades y otras culturas. La imaginación tiene un fuerte potencial empático, amplía nuestra visión, nos saca de nosotros mismos. Invita a una tolerancia por la alteridad imprevisible del sentido; la imaginación permite que el yo sea un sí, pero pasando por el otro, poniéndose en la piel del otro: nos “aleja” de nosotros mismos, nos abre a la llamada del otro.

Con la imaginación podemos descubrir dimensiones más profundas del presente, sentidos latentes o reprimidos; rechazarla sería acabar en un nihilismo negador de toda profundidad: las cosas son como ellas son y no pueden ser de otra manera. La imaginación es la posibilidad de mantener el mundo de la vida como precisamente eso, *posibilidad*.

⁵ La idea de la fenomenología como respuesta a una situación de “desfondamiento” puede verse en el brillante artículo del Pr. Landgrebe, «Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1964, pp. 365-380.