

## Historia y visibilidad: sobre un Ricœur (no tan) olvidado

Jorge Pérez de Tudela

*Historia*, advierten los diccionarios, significa en griego «indagación». *Historéo*, *historeîn* viene a ser tanto como «inquirir», «averiguar», «interrogar». Así que con *historia*, que acaso pudiéramos traducir por «exploración», no sólo se mienta el conocimiento que se obtiene preguntando e investigando, sino, igualmente, la exposición misma de lo averiguado, el relato de los hechos, la historia como narración. Quien «historia», en este sentido, es el ver. Y es de la acumulación del ver de donde proviene la ciencia, el saber. De ahí que en el más antiguo vocabulario (en el vocabulario, por ejemplo, de los poemas homéricos) un *histor* no sea otra cosa que quien, por su superior conocimiento, puede hacer de juez, árbitro o testigo en un proceso judicial. Pero *histor*, «perito», «sabedor», es ante todo un término de la familia de *oida*, «yo sé»; y *oida*, perfecto de *ideîn*, se usa como aoristo segundo de *horáo*, cuyo campo semántico es, efectivamente, el del «ver». Si «sé» algo, pues, así parece razonar el griego, es por la sencilla razón de que «he visto»; es, en otros términos, porque en relación a ciertas cosas he tenido ocasión de «verlas», de «historiarlas», de hacer balance de su experimentación. Así es como, por extraño que nos parezca ahora, en el concepto original de «historia», como en la simple idea de «visibilidad», el griego captó la presencia de un elemento que no dudó en tener por común.

El pensar de los griegos, se admite hoy generalmente, tuvo que hacerse eco (aunque quizá sólo eso, eco) de semejante concepción del ver. Todo lo contrario –sigue explicando la interpretación al uso– de lo que por su parte hizo esa otra filosofía que llamamos «moderna», a cuyos primeros planteamientos, en apariencia, se remiten todavía hoy los nuestros. Pues justamente ésta, la filosofía moderna, si a algo se mostró reacia fue a reconocer que entre la historia y el conocer fundado, entre la ciencia y el saber narrado, pudiera llegar a darse algún tipo de acuerdo o elemento común. Más aún: tal escisión del ámbito cognoscitivo, repartido entre la soberanía de un ver inmediato y la subordinación de un narrar indirecto y poco fiable, tal escisión, digo, habría comenzado ya a producirse desde los propios griegos. Y es que la filosofía, se nos dice, siempre ha luchado por reducir a «presencia», esto es, a la pura inmediatez de un «dato», toda forma pensable de inteligibilidad. Tendencia innata, pues, que si Grecia sólo embrionariamente habría conocido, habría llegado al triunfo en la moder-

nidad; una modernidad que, rechazando la vía de Vico, y aceptando la de Descartes, habría convertido la «perfección» del percibir «claro y distinto» no sólo en señal de fundamento, sino en menosprecio, igualmente, de historia y de historicidad. La razón es muy simple: y es que, una vez perdido (en esto) el sentido griego de una vinculación de fondo entre *alétheia* y *mnemósyne*, entre memoria y verdad, la filosofía se vedó a sí misma, inevitablemente, la posibilidad de acceder en teoría a aquellas formas del tiempo, como el pasado y el futuro, que se resisten a ingresar por sí mismas en el abstracto esquema de la visibilidad. Así que el ámbito de lo histórico, demasiado volitivo, sentimental y humano como para ser racionalmente explicado, se vio, cuando no silenciado, sí ya siempre disociado de aquel otro ámbito de la objetividad, dominio de la representación, para el que todo conocimiento es dato, y para el que dicho dato se le ofrece a una conciencia perceptora de presencias que se concibe, al mismo tiempo, como auto-presentación. Es Michel Foucault, entre tantos otros, quien así lo ha venido a recordar. ¿O no es el propio autor de las *Regulae*, texto fundacional donde los haya, quien expresamente ha sentado las bases para esta (relativa) disociación entre el narrar y el fundamentar, entre las ciencias y la tarea de contar? Disociación que, tras él, y con mucha menos matización que en él, se ha convertido como decimos en signo y señal, cuando no en distintivo bélico, de la modernidad<sup>1</sup>.

Hablamos ahora, por tanto, del sueño filosófico de la modernidad. Pero nuestra meta, en rigor, es algo más amplia. Y es que no se trata sólo de dibujar los perfiles de un proyecto concreto de fundamentación; de lo que se trata, más bien, es de precisar el semblante de ese mismo complejo conceptual al que, por su lado, buena parte de la filosofía contemporánea se ha propuesto conscientemente combatir. En efecto: de la filosofía de orientación semiótica a las reflexiones sobre la complejidad; de las distintas corrientes «post-», analíticas o hermenéuticas, a la querrela –hoy renovada– sobre el estatuto de la subjetividad (por citar tan sólo algunas de las más conspicuas tendencias en la reflexión actual), el pensar de estos años no ha dejado nunca de situarse, frente a la opción moderna por la exclusividad, en la ambigua esfera de la mediación. Los grandes textos de nuestros días ocupan encrucijadas, abren bifurcaciones, se yerguen en amplios lugares de paso; entre sus líneas se abre espacio a los motivos más dispares de especulación. Así que lo propio de nuestro tiempo, se diría, es en verdad lo impropio: la mezcla, el mestizaje, la puesta entre corchetes del viejo estilo disociativo que dio su signo a la modernidad. Con lo que, caso particular, lo que ahora se está buscando reencontrar, y con más fuerza acaso que nunca, es aquel antiguo puente tendido por los griegos entre el saber y la experiencia, el recuerdo y

<sup>1</sup> R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. III. Vid. la edición castellana: *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de J. M. Navarro Cordón. Madrid, Alianza, 1984, pp. 72-74 («Se deben leer los libros de los antiguos [...]. Sin embargo, hay el gran riesgo de que quizá algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos, se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones [...]; pues, por ejemplo, nunca llegaremos a ser matemáticos, por mucho que sepamos de memoria todas las demostraciones de otros, a no ser que también nuestro espíritu sea capaz de resolver cualquier problema; ni llegaremos a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias»). Foucault se ocupa del pasaje, como es sabido, en *Les mots et les choses*. Su interpretación es la misma: «Por un lado, estará la erudición, la lectura de los autores, el juego de sus opiniones [...]. Frente a esta historia, y sin medida común con ella, se levantan los juicios seguros que podemos hacer mediante las intuiciones y su encadenamiento» (cito por la edición castellana: *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1968 [or.: 1966], p. 62).

la visibilidad. Ahora bien, una apreciación como ésta, que me parece es válida a título general, lo es todavía más en el caso de una figura de la filosofía actual como la que ahora nos ocupa; alguien, por fortuna todavía activo, en quien la asimilación –altamente crítica– del legado de la modernidad se conjuga efectivamente, como es notorio, con un decidido gusto por la tarea de la mediación: la figura de Paul Ricœur.

Pocas obras, en efecto, se han mostrado tan receptivas al debate, tan dispuestas a acoger tensiones y contrastes, como la que viene siendo firmada, desde hace casi ya medio siglo, por el pensador de Valence. Ese constante carácter de sus textos responde, sin duda, a una convicción intelectual; aunque también, a nada que uno se sienta fichteano, a una forma peculiar de ser; en todo caso, dicho carácter es inequívoco. Después de todo, se trata de alguien que, según propia confesión, se ha encontrado siempre «combatiendo en dos frentes»<sup>2</sup>. Ciertamente que no por afán guerrero. Polemizar, en Ricœur, es sólo la primera de las caras de un hombre que también se ha encontrado siempre –completemos su propia frase– «reconciliando adversarios recalcitrantes al diálogo»<sup>3</sup>. La suya ha sido siempre, por tanto, una doble labor; una difícil propuesta de mediación (y de mediación de la mediación) cuyos resultados, hasta ahora, han tenido que plasmarse –exigencias de la conciliación– en un cuerpo literario que, no sólo incluye la filosofía, sino también la epistemología, la lingüística, la semiótica, la crítica bíblica, el espacio narrativo y el debate cultural, la preocupación ética y, en fin, aunque no al final, una vertiente social y política. Todo ello hace que su obra se constituya, como apuntamos, en lugar de privilegio para apreciar no sólo el sentido, sino también la profundidad de aquel giro que, como dijimos, nuestro tiempo viene oponiendo hace mucho a los postulados de la modernidad. Tanto más privilegiado cuanto que, según declaración expresa de nuestro autor, si algo pudo mover –y aún sigue moviendo– su interés por la filosofía, es precisamente este torcedor del espíritu, además de exigencia vital, que representa la necesidad de conciliar los opuestos. Pero es que, además, esos opuestos, en su naturaleza final, no son otros que los que se han propuesto como definidores de la cuestión. Cualquier duda a ese respecto puede muy bien despejarla un texto de nuestro autor:

Reflexionando, con la retrospectiva de medio siglo –¡sí, medio siglo ya!– acerca de las influencias que reconozco sobre mí, estoy agradecido por haber sido, desde el principio, solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl. De un lado, la búsqueda existencialista, con sus temas de la encarnación, del compromiso, del diálogo de la invocación; del otro, la exigencia reflexiva con su preocupación de exigencia intelectual, sus análisis rigurosos, sus articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana<sup>4</sup>.

«Fuerzas contrarias», pues, y a la vez «fidelidades opuestas»: es ese *agón*, al parecer, el que «desde el principio» ha venido catapultando el trabajo hecho por Paul

<sup>2</sup> P. Ricœur, «Autocomprensión e historia», en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricœur, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, pp. 26-27.

Ricœur. Irenista<sup>5</sup> en el fondo, pero siempre abierto a la discusión, en él vienen a batallar, efectivamente, dos tendencias encontradas: la llamada a la transparencia de una filosofía reflexiva, ganosa de claridad, y el ansia no menos urgente de atender a lo concreto, a lo irrepetible, al cuerpo vivo y singular. Instancias muy distintas, como se observa; y que no resulta fácil conducir a la unidad. Pero instancias, además, que tienen a su favor corrientes muy diversas de la tradición. No tiene nada de extraño, en este sentido, que el texto que acabamos de citar se atreva a personalizar el significado de las mencionadas instancias en dos o tres nombres emblemáticos que sirvan para resumir su respectivo alcance: así, a «Mounier» y «Marcel», por un lado, se les opone por otro «Husserl», como símbolo que concentra, en apariencia, no sólo la fenomenología, sino, más generalmente, la filosofía reflexiva, la filosofía de raíz kantiana que pone el punto de anclaje de toda certeza en la auto-patencia de la subjetividad. Husserl y Mounier... ¿serán también éstos, por lo demás, los nombres que recogerían lo que el propio Ricœur ha denominado –a mi juicio, determinantemente– «su doble cultura», a saber, la cultura bíblica y la griega, Atenas y Jerusalén?<sup>6</sup> Es posible que sea así. Y en cualquier caso, aunque sea discutible que «Marcel» y «Mounier» representen por sí solos el lado «teológico» de una reflexión, lo que sí es seguro es que para toda una generación, y para muchos que fueron de otra, en Husserl, y muy especialmente en el Husserl de las *Ideas*, se vio, efectivamente, la cumbre y la culminación de todo un modo de entender la mirada. Un modo que el propio padre de la fenomenología, como se sabe, no sólo remontó a las aventuras de un Descartes, de un Hume, sino, todavía más, a los propios diálogos de Platón. Entre la reflexión y la pasión, entre la transparencia y la opacidad, «Husserl» es para Ricœur nada menos que el nombre de lo primero. El encuentro con tan potente dimensión del espíritu, lo mismo que el de la persona que nos lo proporcionó, no puede por menos de dejar su huella: «Je ne saurais oublier ma première rencontre approfondie avec Husserl: ce fut en lisant la *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* par Emmanuel Lévinas»<sup>7</sup>. El encuentro no puede olvidarse porque en él no sólo se tomó conciencia de algo a lo que, en última instancia, también se hubiese podido acceder desde otros planos. El encuentro es inolvidable porque, ante todo, con él *se aprendió*: no sólo a reconocer, como digo, un aspecto clave de la existencia; sino, más bien, a manejarse con él, a tratarlo, a desarrollarlo como procede y, por último, a encontrar sus límites. Es en ese sentido en el que, para Ricœur, así como Husserl es, sobre todo, un maestro, la fenomenología es, antes que nada, una «escuela». Una fuerte y necesaria *disciplina* de la mente, cuyos límites sólo puede pretender dibujar aquel que haya pasado por la ascesis de la *epoché*. Es ésta una concepción de las cosas que hoy acaso nos resulte estrafalaria. De la fenomenología no sabemos bien qué pensar. Ahora bien, sea lo que sea la fenomenología, no creo que hoy domine la opinión de que hay en ella un procedimiento que aprender, una técnica que dominar. Entre otras muchas cosas, porque lo que quizá se nos ha vuelto extraño, en filosofía, es la

<sup>5</sup> En calificación que él mismo otorgará a sus textos: *vid. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II*, París, Seuil, 1986, p. 8: «[...] la tonalité irénique dont je m'autorise dans cet ouvrage».

<sup>6</sup> P. Ricœur, «Autocomprensión e historia», *art. cit.*, p. 31: «[...] la presión de mi doble cultura, bíblica y griega [...]». La misma idea, en p. 33.

<sup>7</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, París, J. Vrin, 1986, p. 285. El texto pertenece al comienzo de un artículo («L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl»), publicado originalmente en 1980.

propia posibilidad de «escuela». Pero además, porque eso supondría tanto como aceptar que el proyecto husserliano goza de una viveza, de una fecundidad que muchos, en todo caso, más bien quisieran atribuir a otros maestros. Los avatares husserlianos, por su parte, avatares que en gran medida están aún por descubrir, parecen haber alcanzado ya esa traidora forma de perdurar que consiste, sencillamente, en ocupar por derecho propio alguna sala no muy visitada del Gran Museo de las Tradiciones. Nada de esto, sin embargo, resulta válido para Ricœur. Su opción es en rigor la contraria. Y así, en un libro relativamente reciente<sup>8</sup>, y acaso no tan conocido como otros suyos, ha querido reconocer su deuda con la fenomenología, volviendo a presentar, sólo que esta vez reunidos, trabajos que se escalonan a todo lo largo de su producción; trabajos que, al tiempo que ilustran sobre el sentido de la marcha husserliana, sirven también para aclarar, siquiera sea indirectamente, la propia posición que Ricœur viene adoptando respecto a cuestiones que comparte con la fenomenología. Son pues los «primeros años» de Ricœur los que aquí se resucitan. Años que él mismo no duda en calificar, insistimos, como «años de aprendizaje»: años de una auténtica introducción *educativa*, a través del rigor fenomenológico, en el asunto del pensar. No quiere ello decir, sin embargo, que sea intención de Ricœur hacer profesión de «fidelidad» a la causa husserliana. Más bien habría que pensar, como él mismo se encarga de precisar, que fue «en términos de ampliación» como Ricœur concibió siempre su «contribución a la fenomenología, en una época en la que éramos muchos los que consultábamos en Lovaina los inéditos de Husserl»<sup>9</sup>. En el ámbito de la ortodoxia husserliana, Ricœur no fue nunca más que un hereje. Una herejía, como él mismo recuerda, sin duda avalada nada menos que por Merleau-Ponty. Pero aun así, tan profunda como para llegar hasta el temprano reconocimiento de que «la puesta en práctica del método repercutiría sobre algunos de los presupuestos fundamentales de la fenomenología, como, por ejemplo, la transparencia de la conciencia a sí misma»<sup>10</sup>. (Lo que, efectivamente, nada tiene de baladí. Volveremos sobre este punto.) Infidelidad o herejía, en cualquier caso, no quiere decir traición. El aprendiz de fenomenólogo lo siguió siendo hasta el final. No, desde luego, a cualquier sugerencia que el maestro ofreciese como conclusión. Pero sí al espíritu y, como acabamos de ver, al método. Y es que la fenomenología, para nuestro autor, no es tanto una doctrina cuanto, dice, «un método», un método «susceptible de múltiples encarnaciones»<sup>11</sup>. Un proceder tan susceptible de diversas aplicaciones, tan abierto a la posibilidad de ser pluralmente interpretado que, para la fenomenología, desviarse de la ruta (o de alguna de las rutas) trazadas por el maes-

<sup>8</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, *op. cit.* Se trata de una recopilación de artículos, publicados en distintos lugares y fechas, unidos por una común consagración a los problemas husserlianos; están aquí, entre otros, «Husserl et le sens de l'histoire», de 1949; «Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté», de 1951; «Sur la phénoménologie», de 1953; «Kant et Husserl», 1945-55; «Sympathie et respect», de 1954, y «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», muy posterior en el tiempo a los anteriores (1980). Es una larga e incabada conversación con Husserl la que aquí se documenta.

<sup>9</sup> P. Ricœur, «Respuesta a Antonio Pintor-Ramos», en *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>11</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 8: «En outre la phénoménologie est un vaste projet qui ne se réfère pas sur une œuvre ou un groupe d'œuvres précises; elle est en effet moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples et dont Husserl n'a exploité qu'un petit nombre de possibilités [...]».

tro no constituye en modo alguno la excepción, sino más bien la regla. La obra de Husserl, escribe Ricœur,

es el tipo de obra inconclusa, embrollada, tachada, arborescente; por eso, porque prolongaban una línea magistralmente esbozada por el fundador y no menos magistralmente borrada por él, muchos investigadores han encontrado su propio camino abandonando también a su maestro. En buena medida, la fenomenología es la historia de las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiese ortodoxia husserliana<sup>12</sup>.

Es por tanto una cierta fidelidad, pese a todo, la que muestra nuestro disidente. Un disidente que, insistiré en ello, no desdeña en modo alguno lo que pudo haber captado en aquella primera escuela. Frente al legado de la fenomenología, efectivamente, Ricœur adopta una postura que nada tiene de sencilla. En un primer momento, desde luego, se podría llegar a pensar que alguien que se alinea con las tesis de la hermenéutica habrá de tener por superado el intento, crucial para los husserlianos, de buscar el verdadero fundamento, como apuntamos, en la línea de la intuición, en la línea del más puro «ver»<sup>13</sup>. Podría aducirse incluso, en esta misma línea de interpretación, que la fenomenología habría de ser incapaz, por sí misma, de proporcionar aquellos aspectos complementarios y propiamente «existenciales» de la interpretación del mundo y de la auto-interpretación del hombre que Ricœur, como leímos, habría tenido que buscar en la órbita del llamado «existencialismo cristiano», más volcado en última instancia hacia la raíz «hebrea» que hacia la raíz «griega» de la reflexión. ¿O no habría de ser necesariamente ciega para «lo humano» —signifique eso lo que signifique— una filosofía de base subjetiva que, lejos de representar ninguna mutación brusca de la historia, aparece como heredera de Descartes, de Hume, de Kant?<sup>14</sup> Los límites de la fenomenología, ¿no serán los mismos que los del *cogito* cartesiano?<sup>15</sup> Dicho en otros términos, y retomando la cuestión que más arriba se planteaba: ¿no habrá de ser desesperada, para una filosofía del *cogito*, del retorno radical al *ego* como principio de fundación de todo ser, el intento de fundar una filosofía de la historia?<sup>16</sup> Respondamos a ambas preguntas, como parece imprescindible, que sí; pero, entonces, ¿cómo es que Ricœur ha seguido considerando que en el gesto fenomenológico se encuentra algo que conviene aprender?

Ocurre que las cosas, aquí como casi siempre, no son en realidad tan simples. «Cartesiano» o no, «humeano» o no (en la medida en que la fenomenología recoge-

<sup>12</sup> «L'œuvre de Husserl est le type de l'œuvre non résolue, embarrassée, raturée, arborescente; c'est pourquoi bien des chercheurs ont trouvé leur propre voie en abandonnant aussi leur maître, parce qu'ils prolongeaient une ligne magistralement amorcée par le fondateur et non moins magistralement biffée par lui. La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes. La structure de l'œuvre du maître impliquait qu'il n'y eût pas d'orthodoxie husserlienne.» (*À l'école de la Phénoménologie*, op. cit., p. 156).

<sup>13</sup> Sobre este y otros aspectos de la polémica entre hermenéutica y fenomenología, Ricœur se ha explicado en múltiples lugares. Vid., por ejemplo, «Phénoménologie et herméneutique», ahora en *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 39-73.

<sup>14</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, op. cit., p. 8.

<sup>15</sup> P. Ricœur, «Autocomprensión e historia», art. cit., p. 30: «Es aquí donde la fenomenología, extendida incluso a la filosofía existencial que reconciliaba a Husserl con Marcel y a Mounier con Nabert [...], comprobaba sus límites, que eran los mismos que los del *cogito* cartesiano, con su ambición de inmediatez, de transparencia y de apodicticidad».

<sup>16</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, op. cit., p. 23.

ría ese gusto del escocés por lo «originario», por lo «pleno», por lo «presente»), Husserl, después de todo, bien ha podido enseñar dos cosas que Ricœur no vacila en encontrar fundamentales: una, el *respeto*; otra, la *generosidad* con respecto a la pluralidad y riqueza de la experiencia humana<sup>17</sup>. Ahora bien, ¿habrá una palabra más cargada de sentido que ésta, «respeto», para alguien que, además de asomarse a la epifanía griega de la presencia, ha querido recoger también la dimensión «hebrea» de la responsabilidad? ¿Y habrá palabra que convenga más que la segunda, «generosidad», a quien pretenda dar entrada en su discurso a los aspectos más antitéticos de la realidad cultural? Muchas veces, por cierto, el mediador se encuentra con que ha de mediar entre tendencias y opiniones que de algún modo ya han procedido a integrar, cada una por su lado, facetas que no formaban parte, en los comienzos, de su propia y peculiar interpretación. No otro es el caso de la fenomenología. Justo de ahí procede su vigencia. Y es que, a juicio de Ricœur, por lo demás tan plausible, en ella no sólo cabe encontrar esa apoteosis que muchos encuentran de la filosofía del yo, de la filosofía de la intuición. Sostener tal cosa sería tanto como ignorar no sólo la ya mentada dispersión de la obra husserliana, sino, especialmente, su evolución. Y es en virtud de esa transformación interna como la fenomenología, según sabemos, llegó a hacerse cuestión (¡y cómo!) de esos mismos temas de la carnalidad, del diálogo, de la historia, de la otredad, que en principio sólo se dirían propios de una especulación menos «lógica», más «existencial». Recuérdese, en este sentido, los gestos fundamentales del Husserl posterior a *Ideen*. Ricœur mismo lo ha formulado con notable precisión. Y así, dice, es mérito innegable de Husserl, resolviese o no el problema, haber planteado en sus verdaderos términos el desafío básico al que tiene que enfrentarse actualmente una reflexión radical: «¿cómo escapar al solipsismo de un Descartes revisado por Hume, para tomar en serio el carácter histórico de la cultura, su auténtico poder de formar al hombre» sin que, a la vez, se caiga «en el piélago hegeliano de una historia absoluta?»<sup>18</sup>. Dejemos a un lado, por esta vez, la justicia o injusticia de esta postrera imputación hegeliana. Lo que nos interesa destacar, por el momento, es este inequívoco recoger en Husserl la vocación mediadora que, desde el inicio, atribuímos a Ricœur —pero que toda hermenéutica, como se sabe, comparte en última instancia—. *Entre* Hegel y Descartes, sobre todo *entre* ambos (esa expresión-fetiché), la formación, la cultura, la historia. Esto, se dirá, es hermenéutica; pero, apostilla Ricœur, esto es también la *Crisis*, la penúltima refundación conocida del proyecto husserliano. Y es que, si lo dicho es correcto, es en Husserl, parece, donde habría de encontrarse ya, siquiera sea entrevista, aquello que pasa por ser la aportación clave de Ricœur a la idea de mediación entre subjetividad y textualidad, a saber, la idea de que la comprensión de uno debe pasar necesariamente, lejos de toda supuesta inmediatez de conciencia, por un trabajo de apropiación comprensora de los símbolos.

Tampoco quiere esto decir, sin embargo, que en la escuela fenomenológica no hubiese, estando ya todo dicho, cosa nueva que aprender. Insistamos, con Ricœur, en

<sup>17</sup> *Id.*, p. 143 (el texto pertenece al artículo «Sur la phénoménologie»).

<sup>18</sup> *Id.*, p. 57: «Du moins Husserl a-t-il cerné les contours du vrai problème: comment échapper au solipsisme d'un Descartes revu par Hume, pour prendre au sérieux le caractère historique de la culture, son pouvoir véritable de former l'homme? Comment en même temps se garder du piège hégélien d'une histoire absolue, louée à l'égal d'une divinité étrangère [...]?».

que la fenomenología, y de ahí su valor pedagógico, es más que nada una disciplina, un modo de proceder. (De ahí que, en el libro que comentamos, se subraye más de una vez el hecho de que la fenomenología, lejos de tener que ser concebida como «la» filosofía misma, acaso no pase de ser su umbral<sup>19</sup>. Páginas notables, que aquí no hay espacio para comentar, se dedican en este sentido a trazar los límites entre el sentido husserliano del «aparecer» y la apertura del kantismo al límite práctico de dicho aparecer, a saber, el en-sí que se determina como libertad.) Ese modo de proceder, volviendo incansablemente sobre sus propios pasos, vendrá a poner ante los ojos, como dijimos, aspectos que, no sólo eran insospechados para las primeras formulaciones fenomenológicas, sino que anticipan, en muchos aspectos, problemáticas muy explícitas de otras vías posteriores de reflexión. A la fenomenología, en este contexto, se le impondrá tarde o temprano algo hacia lo que, dice nuestro autor, convergen todas sus líneas maestras: el problema «de la constitution d'autrui»<sup>20</sup>. Se trata de saber, en efecto,

cómo una filosofía que tiene por principio y fundamento el *ego* del *Ego Cogito Cogitatum* da cuenta de lo que no soy yo y de todo lo que depende de esa alteridad fundamental, a saber, por un lado la objetividad del mundo, en tanto que es lo colocado frente a una pluralidad de sujetos, por otra parte la realidad de las comunidades históricas edificadas sobre la red de intercambios entre hombres reales<sup>21</sup>.

Más aún: en esta misma línea de su ampliación interna, la fenomenología terminará por plantear temas tan difundidos hoy como el de la pérdida de la inmediatez del «mundo» (el mundo percibido, el mundo de la vida, la *Lebenswelt*) a partir de la abstracción reductora propiciada por los modernos, y especialmente por Galileo, en su trabajo de continuación de la geometría de los griegos<sup>22</sup>. Y la fenomenología, en segundo lugar, ha venido a desarrollar un concepto *dinámico* de razón<sup>23</sup>, de razón convertida en «tarea infinita» que, por caminos que ahora no es del caso precisar, y por lo demás conocidos, ha reintegrado en su seno la idea misma de historia<sup>24</sup>. Una historia que se convierte, a su vez, en función de la razón, en modo de su realización<sup>25</sup>.

¿Debemos continuar? Tal vez no sea preciso. Nuestra meta era mostrar la compleja situación en que un maestro de la mediación veía su propio trabajo en relación con el de alguien a quien, pasados tantos años, sigue teniendo por mentor en los negocios del pensamiento. Y hemos dicho: «Husserl» es hoy ante todo, para Ricœur, el nombre para un modo aún fecundo de proceder. De él aprendió esa *apertura* hacia la totalidad de la experiencia, y últimamente hacia la *mediación* que hace que, por ejemplo, en el libro que presentamos él llegue a situar su propia concepción de una

<sup>19</sup> *Id.*, pp. 159 y 250.

<sup>20</sup> *Id.*, p. 246.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 197: «[...] le problème d'autrui [...] est la pierre de touche de la phénoménologie transcendentale. Il s'agit de savoir comment une philosophie, qui a pour principe et fondement l'*ego* de l'*Ego Cogito Cogitatum*, rend compte de l'autre que moi et de tout ce qui dépend de cette altérité fondamentale: a savoir, d'une part, l'objectivité du monde en tant qu'il est le vis-à-vis d'une pluralité de sujets, d'autre part, la réalité des communautés historiques édifiées sur le réseau des échanges entre des hommes réels».

<sup>22</sup> *Id.*, p. 14: «La phénoménologie heurte en effet de front la conviction qui fut celle des Galiléens; la première vérité du monde n'est pas celle de la physique mathématique, mais bien celle de la perception [...]».

<sup>23</sup> *Id.*, p. 36: «La phénoménologie s'est développée en une philosophie de la *raison dynamique*, en reprenant l'opposition kantienne de la raison et de l'entendement».

<sup>24</sup> *Id.*, p. 35.

<sup>25</sup> *Id.*, p. 30.

«génesis recíproca» entre la razón y el sentimiento, pese a las apariencias, en la propia órbita de la fenomenología. Pero quizá no es esto lo que ahora convenga destacar aquí. Insistiré más bien en estos últimos aspectos, apenas esbozados, de la torna fenomenológica, claro que a partir de la *Crisis*, pero también desde las propias *Meditaciones*, a los problemas de la otredad, de la transmisión cultural, del tiempo y de la historia. Unos problemas que, por recuperar ahora nuestra disquisición inicial, muestran el camino por el cual la fenomenología, al repensar el proyecto moderno, se diría dispuesta a escuchar, a su manera, la vieja lección de los griegos, aquella de la comunidad entre el ver, el saber y el recordar. Porque, si el intento ricœuriano, y hermenéutico, tiene que ver igualmente con la reconstrucción de semejante comunidad, está justificado el hecho de que, todavía hoy, vea él en Husserl no una torre a derribar, sino una voz de la que aprender.

Una última cuestión. Hemos estado hablando de interpretar, de mediar, de comprender...; para otros pensadores de nuestro tiempo, cosas como éstas no son, en realidad, más que las formas, quizá incluso las últimas formas, que ha logrado adoptar el alma bella, «comprensiva», tan dispuesta siempre a resignarse y transigir. «Interpretar es nuestra manera moderna de creer y de ser piadosos»: así escriben Deleuze y Guattari, por ejemplo, en un texto célebre. Y es que lo suyo, aseguran, y también lo filosófico, es otra cosa: no «hacer exégesis», sino *experimental*. La filosofía no es discusión, ni conversación de sobremesa en casa del señor Rorty<sup>26</sup>; la filosofía no es glosa ni comentario: es invención, creación de esas entidades irreductibles que son los conceptos. La filosofía, o es constructivista, o no es. ¿Diremos pues algo así como que de aquí, precisamente de aquí, nacen las raíces del innegable desencuentro producido entre Ricœur y otros representantes de la filosofía francesa contemporánea, sin ir más lejos entre Ricœur y Michel Foucault? Puede que sea así. Y hasta puede que esas raíces de las que hablamos lleguen aún más hondo de lo que estas indicaciones aciertan a traslucir. A una filosofía de la experiencia extrema, desde antiguo, siempre le habría resultado opuesta, en efecto, una filosofía de la mediación, conciliadora y pacifista... Esta misma fidelidad que aquí hemos expuesto a la lección husserliana no puede por menos de chocar, se diría, con una proclamada fidelidad a la decisión de Spinoza, el revolucionario, el ateo. Tal es la polémica. Ahora bien —concluamos con esto—, se opine lo que se opine de semejante discusión, tengamos siempre presente que, para Ricœur, la anterior caracterización de la labor hermenéutica no responde en modo alguno a su propia auto-interpretación. Y es que, para él, situarse «en el medio» no significa otra cosa, en realidad, que situarse «en el extremo». Le creeremos o no; pero su declaración es tajante<sup>27</sup>. No menos que otros, pues, aunque sin duda en otro sentido, su pensar ha buscado colocarse «en el límite de la mediación». Una nueva paradoja, y muy de fondo, para quien tantas ha explorado.

<sup>26</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 138: «C'est la conception populaire démocratique occidentale de la philosophie, où celle-ci se propose de fournir d'agréables ou agressives conversations de diner chez M. Rorty». Hay traducción castellana: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 146-147.

<sup>27</sup> P. Ricœur, *À l'école de la Phénoménologie*, op. cit., p. 251: «Je voudrais explorer une voie intermédiaire, entre la hargne d'une philosophie d'entendement et les complaisances d'une philosophie du sentiment; une voie qui ne soit pas celle d'un facile éclectisme, mais un vrai milieu, c'est-à-dire, un extrême. Cette voie intermédiaire [...]».