

# Fenomenología y hermenéutica

Paul Ricœur

Este estudio no pretende ser una contribución a la historia de la fenomenología, a su arqueología, sino una interrogación sobre el destino de la fenomenología hoy en día. Y el que haya escogido como piedra de toque, y como instrumento de lo que someto a discusión, la teoría general de la interpretación o hermenéutica, no quiere decir tampoco que vaya a sustituir una monografía histórica por un capítulo de historia comparada de la filosofía contemporánea. Pues tampoco con la hermenéutica pretendo hacer de historiador, ni siquiera del presente: al margen de la dependencia que tenga la siguiente meditación respecto a Heidegger, y sobre todo a Gadamer, lo que está en juego es la posibilidad de seguir haciendo filosofía con ellos y después de ellos –sin olvidar a Husserl–. Mi ensayo será, pues, un debate con lo más vivo de ambas posibilidades de filosofar y de continuar filosofando<sup>1</sup>.

Propongo discutir las dos tesis siguientes:

*Primera tesis:* Lo que la hermenéutica ha arruinado no ha sido la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, a saber, la interpretación *idealista* que hizo de la fenomenología el propio Husserl; por ello, hablaré de ahora en adelante del idealismo husserliano. Tomaré como orientación y guía el *Nachwort* de *Ideen*<sup>2</sup> y someteré las tesis principales a la crítica de la hermenéutica. Esta primera parte será, pues, pura y simplemente *antitética*.

*Segunda tesis:* Más que una simple oposición, lo que se da entre la fenomenología y la hermenéutica es una dependencia mutua que es importante explicar. Esta

<sup>1</sup> Este ensayo hace balance de los cambios de método implicados por mi propia evolución, desde una fenomenología eidética, en *Le volontaire et l'involontaire* (1950) [París, Aubier/Montaigne (N. del T.)], hasta *De l'interprétation: Essai sur Freud* (1965) [París, Seuil; trad. cast.: *Freud una interpretación de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970] y *Le conflit des interprétations* (1970) [París, Seuil].

<sup>2</sup> Este texto, publicado por vez primera en *Jahrbuch für Phil. u. Phän. Forschung* (1930), ha sido editado por Walter Biemel y publicado por el hoy difunto H. L. van Breda, director de los *Archives Husserl* en Lovaina, en *Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke*, La Haya, Nijhoff, 1952, vol. V, pp. 138-162; trad. fr.: «Post-face à mes Idées Directrices», por L. Kelkel, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, n.º 4, pp. 369-398; [trad. cast.: «Epílogo», en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1962, 2.ª ed., pp. 372-395 (N. del T.)].

dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y, de este modo, conserva aquello de lo que, sin embargo, se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*.

Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*. Esta posición hermenéutica de la fenomenología ocupa el mismo lugar que la *Auslegung* en la puesta en marcha de su proyecto filosófico.

## I. LA CRÍTICA HERMENÉUTICA DEL IDEALISMO HUSSERLIANO

La primera parte de este ensayo pretende cobrar conciencia, no ya de la separación, sino del abismo que separa el proyecto de una hermenéutica de toda expresión idealista de la fenomenología. Sólo encontraremos aquí, por tanto, el desarrollo de la posición antitética de dos proyectos filosóficos opuestos. Sin embargo, entendemos que cabe la posibilidad de que la fenomenología como tal no se reduzca por entero a los límites de una de sus interpretaciones, aunque sea la del propio Husserl. Quien no resiste, a mi juicio, la crítica de la filosofía hermenéutica es el idealismo husserliano.

### 1. *Las tesis esquemáticas del idealismo husserliano*

Debido a la necesidad de una exposición esquemática, he considerado como documento característico del idealismo husserliano el *Nachwort* de *Ideen*. Constituye, con las *Meditaciones cartesianas*, la expresión más avanzada de este idealismo. Algunas de las siguientes tesis, que someteré a continuación a la crítica de la hermenéutica, las he extraído de este texto.

a) *El ideal de científicidad que reivindica la fenomenología no guarda continuidad con las ciencias, con su axiomática o con su empresa fundacional: la «justificación última» que la constituye es de otro orden*<sup>3</sup>. Esta tesis, que expresa la reivindicación de radicalismo de la fenomenología, se afirma en un estilo polémico; es la tesis de una filosofía combativa que siempre tiene un enemigo a la vista, ya sea el objetivismo, el naturalismo, la filosofía de la vida o la antropología. Esta filosofía combativa arranca de un punto que no puede inscribirse en una demostración, pues, ¿de dónde la deduciríamos? De aquí el estilo autoafirmativo de la reivindicación de radicalismo que sólo se atestigua en el rechazo de lo que podría negarla. La expresión *aus letzter Begründung* es la más típica al respecto. Recuerda tanto la tradición platónica de la ausencia de hipótesis como la tradición kantiana de la autonomía del acto crítico; muestra también, como *Rückfrage*<sup>4</sup>, una cierta continuidad con las preguntas principales que las ciencias plantean sobre sí mismas. Y, sin embargo, el proceso de ascenso al fundamento es absolutamente heterogéneo en comparación con toda funda-

<sup>3</sup> *Nachwort*, «Preliminar» y § 7 [«Epílogo», *ibid.*, pp. 372-374 y 393-395 (N. del T.)].

<sup>4</sup> *Husserliana*, *op. cit.*, vol. V, p. 139, ln. 27; trad. fr.: p. 373; [trad. cast.: p. 373].

mentación interna de una ciencia: en una ciencia de los fundamentos «ya no puede haber, entonces, conceptos oscuros, problemáticos, ni paradojas»<sup>5</sup>. Esto no quiere decir que no haya *otras* «vías» que respondan a esta única Idea; la idea de fundamentación es, más bien, lo que asegura la equivalencia y la convergencia de las vías (lógica, cartesiana, psicológica, histórico-teleológica, etc.). Hay «inicios reales» o, más bien, «caminos hacia el inicio», suscitados por «la ausencia total de presupuestos». Por consiguiente, es inútil interrogarse acerca de la motivación de este comienzo radical; dentro de un ámbito, no hay razón alguna para que salgamos de él y planteemos el problema de origen. En este sentido, la justificación es una *Selbst-Begründung*.

b) *La fundamentación principal es del orden de la intuición; fundar es ver.* De este modo, el *Nachwort* confirma la prioridad, afirmada por la sexta *Investigación lógica*, del papel exclusivo que desempeña la intuición respecto a toda filosofía de la deducción o de la construcción<sup>6</sup>.

El concepto clave, a este respecto, es el de *Erfahrungsfeld*. La singularidad de la fenomenología se reduce a esto: el principio es, sin más, un «ámbito», y la primera verdad es, sin más, una «experiencia». En contra de toda «construcción especulativa», cualquier cuestión principal se resuelve con la visión. Acabo de hablar de singularidad: no es de extrañar, en efecto, que a pesar de (y gracias a) la crítica del empirismo, la experiencia, en sentido empírico precisamente, sólo se supere mediante una «experiencia». Esta sinonimia de la *Erfahrung* significa que la fenomenología no se dirige a un más allá, a otro mundo, sino al lugar mismo de la experiencia natural, en la medida en que ésta ignora su sentido. Consiguientemente, por mucho que pongamos el acento en el carácter *a priori*, en la reducción al *eidos*, en el papel de las variaciones imaginativas e incluso en la noción de «posibilidad», estaremos subrayando una y otra vez el carácter de experiencia (que se considera la única expresión de las «posibilidades intuitivas»)<sup>7</sup>.

c) *El lugar de la intuición plenaria es la subjetividad. Toda trascendencia es dudosa, sólo la inmanencia es indudable.*

Es la tesis misma del idealismo husserliano. Cualquier trascendencia es dudosa porque al proceder mediante *Abschattungen*, mediante «esbozos» o «perfiles», se da siempre por sentada la convergencia de esas *Abschattungen*, y esa presunción puede verse frustrada por la discordancia; en última instancia, porque la conciencia puede formular la hipótesis hiperbólica de una radical discordancia de las apariencias, lo que constituye la hipótesis misma de la «destrucción del mundo». La inmanencia no es dudosa porque no se da a través de «perfiles», a través de «esbozos», luego no presume nada, sino que sólo permite la coincidencia de la reflexión con lo que «acaba» de vivirse.

d) *La subjetividad, ascendida de este modo al rango de lo trascendental, no es la conciencia empírica, objeto de la psicología.* No obstante, fenomenología y psicología

<sup>5</sup> *Husserliana*, op. cit., vol. V, p. 160, ln. 25; trad. fr.: p. 396; [trad. cast.: p. 393].

<sup>6</sup> *Ibid.*, §§ 1 y 2; [trad. cast.: pp. 374-377].

<sup>7</sup> *Husserliana*, op. cit., vol. V, p. 142, ln. 7; trad. fr.: p. 378; [trad. cast.: p. 375].

fenomenológica son paralelas y constituyen un «doblete» que, sin cesar, suscita confusión entre ambas disciplinas, una trascendental y otra empírica. *Sólo la reducción las distingue y las separa.*

La fenomenología debe enfrentarse aquí a un malentendido que siempre reaparece y que ella misma provoca. En efecto, el «ámbito de la experiencia» de la fenomenología tiene una analogía estructural con la experiencia no reducida; la razón de este isomorfismo reside en la propia intencionalidad (Brentano había descubierto la intencionalidad sin conocer la reducción y la quinta *Investigación lógica* seguía definiéndola en términos que cabe aplicar tanto a la fenomenología propiamente dicha como a la psicología intencional). Además, la reducción opera «a partir de la actitud natural»: la fenomenología trascendental presupone, pues, en cierto modo, lo que supera y reitera como *lo mismo*, aunque *con otra actitud*. La diferencia no está, consiguientemente, en los rasgos descriptivos, sino en el valor ontológico, en la *Seinsgeltung*; hay que «perder»<sup>8</sup> la validez *als Reales*, en resumen, abatir el realismo psicológico. Ahora bien, esto no se logra sin dificultades, a no ser que debamos entender que hay que perder el mundo, el cuerpo y la naturaleza, lo que haría de la fenomenología un acosmismo. La paradoja es que, a costa de esa pérdida, el mundo se revela, precisamente, como algo dado previamente, el cuerpo «existe» verdaderamente, y la naturaleza se presenta como «ente». La reducción no tiene lugar, pues, entre el yo y el mundo, entre el alma y el cuerpo, entre el espíritu y la naturaleza, sino a través de lo previamente dado, lo existente y lo ente, los cuales dejan de ser evidentes, de considerarse en la *Seinsglaube* opaca y ciega, para convertirse en *Sentido*: *sentido* de lo dado previamente, *sentido* de lo existente, *sentido* de lo ente. De este modo, el radicalismo fenomenológico, que duplica la subjetividad trascendental y el yo empírico, es el mismo que trasmuta la *Seinsglaube* en correlato noemático de la noesis. Una noética, una noología, se distingue, de este modo, de una psicología. Su «contenido» (*Gehalt*) es el mismo: lo fenomenológico es lo psicológico «reducido». Aquí reside el principio del «paralelismo» o, mejor, de la «correspondencia» entre ambas disciplinas. Aquí reside también el principio de su diferencia, pues una «conversión» —la conversión filosófica— las separa.

e) *La toma de conciencia que sustenta la tarea de reflexión tiene implicaciones éticas propias: la reflexión es, por ello, el acto inmediatamente responsable de sí.*

Este matiz ético que la expresión *aus letzter Selbstverantwortung*<sup>9</sup> parece introducir en la temática fundacional no es el complemento práctico de una empresa que, en cuanto tal, sería puramente epistemológica: la inversión por la que la reflexión se aleja de la actitud natural es, al mismo tiempo —con un mismo aliento, por así decirlo—, epistemológica y ética. La conversión filosófica es el acto supremamente autónomo. Lo que llamamos matiz ético está, pues, inmediatamente implicado en el acto fundacional, en la medida en que éste sólo puede ser autoposicional. En este sentido, es, en última instancia, responsable de sí.

<sup>8</sup> La palabra *verliert* se repite tres veces: *Husserliana*, *op. cit.*, vol. V, p. 145, ln. 4, 6 y 9; trad. fr.: p. 379; [trad. cast.: p. 378].

<sup>9</sup> *Husserliana*, *op. cit.*, vol. V, p. 139, ln. 7; trad. fr.: p. 372; [trad. cast.: p. 372].

El carácter autoafirmativo de la fundamentación convierte al sujeto filosófico en sujeto responsable. Este sujeto es el sujeto que filosofa en cuanto tal.

## 2. *La hermenéutica contra el idealismo husserliano*

Es posible oponer la hermenéutica, tesis a tesis, no a la fenomenología en su conjunto y en cuanto tal, claro está, sino al idealismo husserliano. Esta «antitética» es el camino necesario de una verdadera relación «dialéctica» entre ambas.

a) *El ideal de cientificidad, que el idealismo husserliano entiende como justificación última, encuentra su límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión.*

Esta condición ontológica puede expresarse como finitud. Sin embargo, no es éste el concepto que consideraré primero, pues designa, en términos negativos, una condición enteramente positiva, que se expresaría mejor mediante el concepto de pertenencia. Éste designa directamente la condición insuperable de toda empresa de justificación y de fundamentación, a saber, que dicha empresa está siempre precedida por una relación que la incluye. ¿Hablamos de una relación con el objeto? No precisamente. Lo que la hermenéutica cuestiona en primer lugar del idealismo husserliano es que haya inscrito el descubrimiento inmenso e insuperable de la intencionalidad en una conceptualización que reduce su alcance, a saber, la relación sujeto-objeto. La exigencia de buscar lo que da unidad al sentido del objeto y la de fundar esta unidad en una subjetividad constituyente resultan de esa conceptualización. La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o abarcante es lo que llamo aquí pertenencia. Esta preeminencia ontológica de la pertenencia implica que la cuestión de la fundamentación no puede ya coincidir simplemente con la de la justificación última. Ciertamente, Husserl es el primero en subrayar la discontinuidad, instituida por la *epoché*, entre la empresa trascendental de fundamentación y el trabajo interno propio de cada ciencia con objeto de elaborar sus propios fundamentos. Más aún, no deja de distinguir entre la exigencia de justificación planteada por la fenomenología trascendental y el modelo preestablecido de la *mathesis universalis*. Como diremos más tarde, con esto plantea las condiciones fenomenológicas de la hermenéutica. Pero la hermenéutica quiere radicalizar, precisamente, la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental y fundamento epistemológico.

Para ella, mientras que no se cuestione el ideal de cientificidad en cuanto tal, la cuestión de la fundamentación última continuará perteneciendo a la misma esfera del pensamiento objetivador. Este radicalismo de la cuestión es el que nos eleva de la idea de cientificidad a la condición ontológica de pertenencia, por la que quien pregunta forma parte de la cosa misma por la que pregunta.

Esta pertenencia es aprehendida a continuación como finitud del conocer. Sin embargo, el matiz negativo que connota el término mismo de finitud sólo se introduce en la relación totalmente positiva de pertenencia –*que es la experiencia hermenéutica misma*– porque la subjetividad ha elevado ya su pretensión de ser el funda-

mento último. Esta pretensión, esta desmesura, esta *hybris*, hace aparecer entonces, por contraste, la relación de pertenencia como finitud.

Heidegger ha expresado esta pertenencia en el lenguaje del ser-en-el-mundo. Ambas nociones son equivalentes. La expresión ser-en-el-mundo expresa mejor la primacía del cuidado sobre la mirada y el carácter de horizonte de aquello a lo que estamos ligados. El ser-en-el-mundo es el que precede a la reflexión. Al mismo tiempo, se constata la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se establece. A pesar de la densidad de sentido de la expresión ser-en-el-mundo, he preferido, siguiendo a Gadamer, la noción de pertenencia, que plantea de inmediato el conflicto con la relación sujeto-objeto y prepara la introducción ulterior del concepto de distanciamiento, que es dialécticamente solidario con dicho conflicto.

b) *A la exigencia husserliana del retorno a la intuición se opone la necesidad, para toda comprensión, de estar mediatizada por una interpretación.*

No hay duda de que este principio está tomado de la epistemología de las ciencias históricas. Por esta razón, pertenece al campo epistemológico delimitado por Schleiermacher y Dilthey. Sin embargo, si la interpretación sólo fuera un concepto histórico-hermenéutico, éste seguiría siendo tan regional como las propias «ciencias del espíritu». Pero el uso de la interpretación en las ciencias histórico-hermenéuticas es sólo el punto de anclaje de un concepto universal de interpretación que tiene la misma extensión que el de comprensión y, finalmente, que el de pertenencia. Por esta razón, supera la simple metodología de la exégesis y de la filología, y designa la tarea de explicitación vinculada a toda experiencia hermenéutica. Según la observación de Heidegger en *Sein und Zeit*, la *Auslegung* es el «desarrollo de la comprensión» según la estructura del «como» (*Als*)<sup>10</sup>. Pero, al operar de este modo la mediación del «como», «la explicitación no transforma la comprensión en otra cosa, sino que la hace ser ella misma»<sup>11</sup>.

Esta dependencia de la interpretación respecto a la comprensión explica que la explicitación también preceda siempre a la reflexión y adelante toda constitución del objeto mediante un sujeto soberano. Este antecedente se expresa en el nivel de la explicitación mediante la «estructura de anticipación» que impide siempre que la explicitación sea una captación sin supuestos de un ente simplemente dado con anterioridad; adelanta su objeto con la forma del *Vorhabe*, de la *Vor-sicht*, del *Vor-Griff*, de la *Vor-Meinung*<sup>12</sup>. No comentaré aquí estas expresiones de Heidegger sobradamente conocidas. Lo importante es subrayar que no es posible poner en juego la estructura del «como» sin poner también en juego la de la anticipación. La noción de «sentido» obedece a esta doble condición del *Als* y del *Vor-*: «El sentido, estructurado por lo adquirido, la impresión previa y la anticipación, forma para todo proyecto el horizonte a partir del cual cada cosa será comprendida en cuanto tal»<sup>13</sup>. De

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, p. 149 [Tübingen, Niemeyer, 1927]; trad. fr.: p. 185 [París, Gallimard, 1964]; [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1971, 2.ª ed., p. 167].

<sup>11</sup> *Ibid.*, *id.*; [trad. cast.: p. 166].

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 150; trad. fr.: p. 187; [trad. cast.: pp. 168-169].

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 151; trad. fr.: p. 188; [trad. cast.: pp. 169-170].

este modo, el campo de la interpretación es tan amplio como el de la comprensión, que abarca toda proyección de sentido en una situación.

La universalidad de la interpretación se constata de varias maneras. La más común de estas aplicaciones es el uso mismo de las «lenguas naturales» en la conversación. A diferencia de las «lenguas bien hechas», construidas según las exigencias de la lógica matemática, y cuyos términos básicos se definen en su totalidad de modo axiomático, el uso de las lenguas naturales se basa en el valor polisémico de las palabras. Las palabras de las lenguas naturales contienen en su campo semántico un potencial de sentido que no se agota mediante ningún uso actual, pero que requiere cribarse y determinarse constantemente por el contexto. A esta función selectiva del contexto va unida la interpretación, en el sentido más primitivo de la palabra. La interpretación es el proceso mediante el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes, pues, de toda *Kunstlehre*, la cual erigiría en disciplina autónoma a la exégesis y a la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que pertenece al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada.

Pero la conversación descansa en una relación demasiado limitada como para abarcar por completo el campo de la explicitación. La conversación, es decir, la relación dialogal, en última instancia, está contenida en los límites de una relación directa, de un cara a cara. La conexión histórica que la engloba es singularmente más compleja. La relación intersubjetiva *corta* se encuentra coordinada, en el interior de la conexión histórica, con diversas relaciones intersubjetivas *largas*, mediatizadas por instituciones diversas, papeles sociales e instancias colectivas (grupos, clases, naciones, tradiciones culturales, etc.). Lo que sostiene esas relaciones intersubjetivas largas es una transmisión, una tradición histórica, de la que el diálogo constituye sólo un segmento. De ese modo, la explicitación va singularmente más lejos que el diálogo para equipararse a la conexión histórica más amplia<sup>14</sup>.

A este uso de la explicitación en el nivel de la transmisión de una tradición histórica está vinculada la mediación a través del texto, es decir, a través de expresiones fijadas mediante la escritura, y también a través de todos los documentos y monumentos que tienen con la escritura un rasgo fundamental en común. Este rasgo común, que constituye el texto en cuanto texto, consiste en que el sentido incluido en el texto se vuelve *autónomo* respecto a la intención del autor, respecto a la situación inicial del discurso y respecto a su primer destinatario. Intención, situación y destinatario original constituyen el *Sitz-im-Leben* del texto. Entonces se abre la posibilidad de interpretar de múltiples formas un texto que, de este modo, se ha liberado de su *Sitz-im-Leben*. Más allá de la polisemia de las palabras en la conversación se descubre una polisemia del texto que invita a una lectura plural. Es el momento de la interpretación en el sentido técnico de *exégesis de textos*. Es también el momento del círculo hermenéutico entre la comprensión que pone en juego al lector y las propuestas de sentido que abre el propio texto. La condición fundamental del círculo

<sup>14</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 250 y ss. [Tübingen, Mohr, 1975; trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 331 y ss.].

hermenéutico se encuentra en la estructura precomprensiva que pone en relación toda explicitación con la comprensión que la antecede e incluye.

¿En qué sentido este desarrollo de toda comprensión en interpretación se opone al proyecto husserliano de fundamentación *última*? Esencialmente en que toda interpretación sitúa al intérprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto sentido, exactamente a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que intentamos orientarnos para poder aportar, cuando nos llegue el turno, nuestra contribución. Ahora bien, el ideal de una fundamentación intuitiva es el de una interpretación que, en un determinado momento, tendría lugar en la visión. Esta hipótesis es lo que Gadamer llama «mediación total». Sólo una mediación total sería equivalente a una intuición a la vez primera y última. La fenomenología idealista no puede mantener desde ese momento su pretensión de una fundamentación última más que haciendo suya la reivindicación hegeliana del saber absoluto, no ya de un modo especulativo sino intuitivo. Ahora bien, la hipótesis misma de la hermenéutica filosófica es que la interpretación constituye un proceso abierto que ninguna visión concluye.

c) *Que el lugar de la fundamentación última sea la subjetividad, que toda trascendencia sea dudosa y sólo la inmanencia indudable, resulta a su vez eminentemente dudoso, desde el momento en que también puede someterse al Cogito a la crítica radical que la fenomenología aplica a su vez a todo aparecer.* La astucia de la conciencia de sí es más retorcida que la de la cosa. Recuérdese la duda que, en Heidegger, acompaña a la pregunta «¿Quién es el ser-ahí?» (*Ser y tiempo*, § 25): «¿Parece 'evidente' a priori que el acceso al ser-ahí deba consistir en una reflexión puramente especulativa del yo como polo de los actos que establece? ¿Y si resultara que esta forma de 'darse a sí mismo' el ser-ahí fuese para la analítica existencial un engaño, e incluso un engaño que encuentra su fundamento en el ser del ser-ahí? Tal vez sea cierto que el ser-ahí responde a las interpelaciones más comunes que se dirige a sí mismo afirmándose sin descanso: 'yo lo soy', y sin duda más ruidosamente cuando 'no es' ese ente. ¿Y si el rasgo constitutivo del ser-ahí, el ser siempre mío, fuese el fundamento de que el ser-ahí, de buenas a primeras y la mayoría de las veces, *no sea él mismo*? ¿Y si la analítica existencial, al partir del yo como algo dado, cayese en la trampa que le tiende el propio ser-ahí con la forma de una interpretación falsamente evidente y falsamente inmediata de sí mismo? ¿No podría comprobarse que el horizonte ontológico necesario para la determinación de lo que se nos ofrece como un mero dato estuviese, a su vez, fundamentalmente indeterminado?»<sup>15</sup>.

Tampoco seguiré aquí al pie de la letra la filosofía de Heidegger, sino que la prolongaré por mi cuenta. Buscaré en la crítica de las ideologías, tanto y quizás más que en el psicoanálisis, la documentación de la duda que refleja la pregunta de Heidegger «¿Quién es el ser-ahí?». La crítica de las ideologías y el psicoanálisis nos proporcionan hoy en día los medios de completar la crítica del objeto con una crítica del sujeto. La crítica del objeto, en Husserl, es coextensiva a la *Dingkonstitution*; se basa, como hemos dicho, en el carácter supuesto de la síntesis de los esbozos. Pero Hus-

<sup>15</sup> *Sein und Zeit*, pp. 115-116; trad. fr.: pp. 146-147; [trad. cast.: pp. 131-132].



serl creyó que el conocimiento de sí podía no ser un presunto conocimiento, porque no procede mediante «esbozos» o «perfiles». Ahora bien, el conocimiento de sí puede ser un presunto conocimiento por otras razones. En la medida en que el conocimiento de sí es un diálogo del alma consigo misma y en que el diálogo puede verse sistemáticamente distorsionado mediante la violencia y mediante todas las intrusiones de las estructuras de la dominación en las de la comunicación, el conocimiento de sí, como comunicación interiorizada, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque sea por razones diferentes y específicas.

¿Se dirá que el *ego meditans* de la fenomenología escapa, merced a la reducción, a las distorsiones del conocimiento empírico de uno mismo? Esto supondría olvidar que el *ego* husserliano no es el *yo pienso* kantiano, cuya individualidad es, cuando menos, problemática, por no decir desprovista de sentido. Hay que fundar la objetividad de la naturaleza y la objetividad de las comunidades históricas en la intersubjetividad y no en un sujeto impersonal porque el *ego* puede y debe ser reducido a la «esfera de pertenencia» —en un sentido diferente, claro está, de la palabra *pertenencia*, que no significa ya pertenencia al mundo sino pertenencia a uno mismo—. Desde ese momento, las distorsiones de la comunicación afectan inmediatamente a la constitución de la red intersubjetiva en la que pueden constituirse una naturaleza común y unas entidades históricas comunes, como las «personalidades de tipo elevado» que se tratan en el párrafo 58 de las *Meditaciones cartesianas*. Las distorsiones fundamentales de la comunicación deben ser consideradas por la egología del mismo tipo que las ilusiones de la percepción en la constitución de la cosa.

Creo que sólo una hermenéutica de la comunicación puede asumir la tarea de incorporar la crítica de las ideologías a la comprensión de sí<sup>16</sup>. Y ello de dos modos complementarios. Por una parte, puede mostrar el carácter insuperable del fenómeno ideológico a partir de su meditación sobre el papel de la «precomprensión» en la captación de un objeto cultural en general. Le bastaría con elevar esta noción de comprensión, que se aplica en primer lugar a la exégesis de textos, al rango de una teoría general de los prejuicios, que sería coextensiva a la propia conexión histórica. Del mismo modo que la comprensión equivocada es una estructura fundamental de la exégesis (Schleiermacher), el prejuicio es una estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales. Por otra parte, la hermenéutica puede mostrar la necesidad de una crítica de las ideologías, aunque esta crítica no pueda ser nunca total, debido a la estructura de la precomprensión. Esta crítica se basa en el elemento del *distanciamiento*, del que no hemos hablado todavía, que pertenece a la conexión histórica en cuanto tal.

Este concepto de distanciamiento es el correctivo dialéctico del de pertenencia, de modo que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es de suyo pertenecer a ella, a condición de mantener una relación de distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural y espiritual). La mediación a través del texto es, en este aspecto, el

<sup>16</sup> P. Ricœur, «Herméneutique et critique des idéologies», en E. Castelli (ed.), *Démystification et idéologie*, París, Aubier, 1973, pp. 25-61. [Previamente en *Archivio di filosofia* (Demitizzazione e ideologia). Atti del Colloquio internazionale, Roma, 1973, vol. 43, 1973, nº 2-4, pp. 25-61. Hay edición castellana en *Teoría*, Santiago de Chile, 1974, nº 2, pp. 5-43.]

modelo de un distanciamiento que no sería simplemente alienante, como la *Verfremdung* que combate Gadamer en toda su obra<sup>17</sup>, sino auténticamente creador. El texto es, por excelencia, el soporte de una comunicación en y merced a la distancia.

De ser así, la hermenéutica tiene que informar, a partir de sí misma, del carácter insalvable del fenómeno ideológico y, a la vez, de la posibilidad de comenzar una crítica de las ideologías sin poder acabarla nunca; la hermenéutica puede hacer tal cosa porque, a diferencia del idealismo fenomenológico, el sujeto del que habla se ofrece desde siempre a la eficacia de la historia (por hacer alusión a la famosa noción de Gadamer: *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)<sup>18</sup>. La crítica de las ideologías puede ser incorporada, como un segmento objetivo y explicativo, al proyecto de ampliar y restaurar la comunicación y la comprensión de uno mismo porque el distanciamiento es un momento de la pertenencia. La extensión de la comprensión mediante la exégesis de textos y su constante rectificación mediante la crítica de las ideologías pertenecen, por derecho propio, al proceso de la *Auslegung*. La exégesis de los textos y la crítica de las ideologías son las dos vías privilegiadas en las que la comprensión se convierte en interpretación y, de este modo, llegan a ser ellas mismas.

d) *Un modo radical de cuestionar el primado de la subjetividad es tomar como eje hermenéutico la teoría del texto. En la medida en que el sentido de un texto se vuelve autónomo respecto a la intención subjetiva de su autor, la cuestión esencial no es reencontrar, tras el texto, la intención perdida, sino desplegar, ante el texto, el «mundo» que abre y descubre.* Dicho de otro modo, la tarea hermenéutica consiste en discernir la «cosa» del texto (Gadamer) y no la psicología del autor. La cosa del texto es a su estructura lo que, en la proposición, es la referencia al sentido (Frege). Del mismo modo que en la proposición no nos contentamos con el sentido, que es su objeto ideal, sino que nos preguntamos además acerca de su referencia, es decir, acerca de su pretensión y de su valor de verdad, en el texto no podemos detenernos en la estructura inmanente, en el sistema interno de dependencias surgidas del entrecruzamiento de los «códigos» que el texto pone en marcha; queremos, además, explicitar el mundo que el texto proyecta. No ignoro, al decir esto, que una importante clase de textos, que llamamos *literatura* —a saber, la ficción narrativa, el drama y la poesía—, parece abolir toda referencia a la realidad cotidiana, hasta el punto de que el lenguaje mismo parece atesorar la dignidad suprema, como para glorificarse a sí mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario. Pero, precisamente, en la medida en que el discurso de la ficción «suspende» esta función esencial de primer grado, libera una referencia de segundo grado en la que el mundo ya no se manifiesta como un conjunto de objetos manipulables, sino como un horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, en resumen, como *Lebenswelt*, como ser-en-el-mundo. Esta dimensión referencial, que sólo alcanza su desarrollo pleno con las obras de ficción y de poesía, plantea el problema hermenéutico fundamental. La cuestión no es ya definir la hermenéutica como una investigación acerca de las intenciones psicológicas que se ocultarían bajo el texto, sino como la explicitación del ser-

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 11, 80, 156, 159, 364 y ss.: [trad. cast.: pp. 43, 124, 216, 220, 464 y ss.].

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 284; [trad. cast.: p. 370].

en-el-mundo mostrado por el texto. Lo que se ha de interpretar, en un texto, es la propuesta de un mundo, el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias. Retomando el principio del distanciamiento al que antes me refería, se podría decir que el texto ficticio o poético no se limita a *distanciar* el sentido del texto de la intención del autor, sino que *distancia*, además, la referencia del texto del mundo expresado por el lenguaje cotidiano. La realidad es, de este modo, metamorfoseada por medio de lo que llamaré las «variaciones imaginativas» que la literatura opera en lo real.

¿Qué efecto tiene en el idealismo husserliano esta hermenéutica centrada en la cosa del texto?

Esencialmente éste: que la fenomenología, a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, a saber, que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma. La teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia ha desembocado, así, en la hipóstasis de la subjetividad. Las dificultades, a las que antes aludía, que plantea el «paralelismo» entre fenomenología y psicología se deben a esta hipóstasis. Estas dificultades muestran que la fenomenología corre siempre el peligro de quedar reducida a un subjetivismo trascendental. El modo radical de poner término a esta confusión, en la que se incurre una y otra vez, consiste en desplazar el eje de la interpretación de la cuestión de la subjetividad a la del mundo. Es lo que obliga a hacer la teoría del texto al subordinar la cuestión de la intención del autor a la de la cosa del texto.

e) *Al oponerse a la tesis idealista de la última responsabilidad de sí del sujeto que medita, la hermenéutica invita a hacer de la subjetividad no la primera sino la última categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad ha de perderse como origen para que pueda recuperarse en un papel más modesto que el del origen radical.*

También aquí la teoría del texto es una buena guía. Muestra, en efecto, que el acto de la subjetividad no es tanto lo que inaugura la comprensión como lo que la acaba. Este acto terminal puede ser enunciado como apropiación (*Zueignung*)<sup>19</sup>. No pretende, como en la hermenéutica romántica, recuperar la subjetividad original que daría sentido al texto. *Responde*, más bien, a la cosa del texto y, consiguientemente, a las propuestas de sentido desplegadas por el texto. Es, pues, la contrapartida del distanciamiento la que establece el texto en su autonomía respecto al autor, respecto a su situación y a su destino original. Es también la contrapartida del otro distanciamiento por el que un nuevo ser-en-el-mundo, proyectado por el texto, se sustrae a las falsas evidencias de la realidad cotidiana. La apropiación es la *respuesta* a este doble distanciamiento unido a la cosa del texto, en cuanto a su sentido y en cuanto a su referencia. De este modo, la apropiación es un momento de la teoría de la interpretación, sin reintroducir nunca por ello fraudulentamente el primado de la subjetividad, que es abolido por las cuatro tesis anteriores.

El hecho de que la apropiación no implique el regreso subrepticio de la subjetividad soberana puede constatarse del siguiente modo: aunque es cierto que la her-

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150; trad. fr.: p. 187; [trad. cast.: p. 199].

menéutica acaba en la comprensión de sí, hay que rectificar el subjetivismo de esta propuesta diciendo que *comprenderse* es comprenderse *ante* el texto. Desde ese momento, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es hacer que lo que era extraño se convierta en propio. Lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero la cosa del texto sólo se convierte en algo propio si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo, dueño* de sí mismo, por el *sí, discípulo* del texto.

Podemos además expresar este proceso en los términos del distanciamiento y hablar de un *distanciamiento de sí respecto de uno mismo*, inherente a la apropiación misma. Este distanciamiento pone en práctica todas las estrategias de la sospecha, entre las que la crítica de las ideologías, ya aludida, constituye una de las principales modalidades. El distanciamiento, bajo todas sus formas y en todos sus aspectos, representa el momento crítico por excelencia de la comprensión.

Esta forma última y radical de distanciamiento echa por tierra la pretensión del *ego* de constituirse en origen último. El *ego* debe asumir para sí las «variaciones imaginativas» mediante las que podría *responder* a las «variaciones imaginativas» acerca de lo real que generan la literatura de ficción y la poesía, más que ninguna otra forma de discurso. La hermenéutica opone al idealismo de *la última responsabilidad de sí* este estilo de «*respuesta* ω».

## II. PARA UNA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

La crítica hermenéutica del idealismo husserliano no es, a mi juicio, el reverso negativo de una investigación orientada en un sentido positivo y que situó aquí bajo el título, programático y exploratorio, de «*Fenomenología hermenéutica*». El presente ensayo no pretende poner en práctica —«llevar a cabo»— esta fenomenología hermenéutica; se limita a mostrar su posibilidad, estableciendo, por una parte, que, más allá de la crítica del idealismo husserliano, la fenomenología es siempre el supuesto insalvable de la hermenéutica, y, por otra parte, que la fenomenología no puede llevar a cabo su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*.

### 1. *El supuesto fenomenológico de la hermenéutica*

a) El supuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que *toda pregunta sobre un «ente» cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese «ente»*.

De este modo, desde las primeras páginas de *Sein und Zeit*, leemos que la pregunta olvidada es la pregunta por el *sentido* del ser. La pregunta ontológica es aquí una pregunta fenomenológica. Sólo es una pregunta hermenéutica en la medida en que ese sentido está encubierto, no ciertamente en sí mismo, sino en todo lo que nos impide acceder a él. Pero para que se convierta en una pregunta hermenéutica —en una pregunta sobre el sentido encubierto— es preciso que se reconozca que la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido.

De este modo, se presupone ya la elección de la actitud fenomenológica en lugar de la elección de la actitud naturalista-objetivista. *Optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica.*

Cabe objetar que la hermenéutica es más antigua que la fenomenología; antes incluso de que la palabra *hermenéutica* volviera a ocupar un lugar de honor en el siglo XVIII, existían una exégesis bíblica y una filología clásica, y tanto una como otra ya habían tomado partido «por el sentido». Esto es cierto; pero la hermenéutica sólo se convierte en una filosofía de la interpretación —y no simplemente en una metodología de la exégesis y de la filología— cuando, superando las condiciones de posibilidad de la exégesis y de la filología, más allá incluso de una teoría del texto en general, se dirige a la *condición lingüística* —es decir, a la *Sprachlichkeit*— de toda experiencia<sup>20</sup>.

Ahora bien, esta condición lingüística presupone una teoría general del «sentido». Hay que presuponer que la experiencia en toda su amplitud (según la concepción de Hegel que encontramos en el famoso texto de Heidegger sobre «El concepto de experiencia en Hegel») <sup>21</sup> no es por principio inefable. La experiencia puede ser dicha, requiere ser dicha. Plasmarla en el lenguaje no es convertirla en otra cosa, sino hacer que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma.

Este es el supuesto del «sentido» que exégesis y filología ponen en práctica en el plano de una determinada categoría de textos: los que han contribuido a formar nuestra tradición histórica. La exégesis y la filología pueden preceder históricamente a la toma de conciencia fenomenológica, pero ésta las precede en el orden de la fundamentación.

Es ciertamente difícil formular este supuesto en un lenguaje no-idealista. El corte que se da entre la actitud fenomenológica y la actitud naturalista —o, como hemos dicho, la elección del sentido— parece en efecto identificarse sin más con la elección de la conciencia «en» la que aparece el sentido. ¿No se accede a la dimensión del sentido «suspendiendo» toda *Seinsglaube*? ¿No se presupone la *epoché* del ser-en-sí cuando optamos por el sentido? ¿No es idealista toda filosofía del sentido?

Creo que estas implicaciones no son, en modo alguno, embarazosas. Ni de hecho ni de derecho. No lo son de hecho —es decir, desde un punto de vista meramente histórico—. Efectivamente, si pasamos de las *Ideas* y de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl a las *Investigaciones lógicas*, encontramos la fenomenología en un estado donde se elaboran las nociones de expresión y de significado, de conciencia y de intencionalidad, de intuición intelectual, sin que se introduzca la «reducción» en su sentido idealista. Por el contrario, la tesis de la intencionalidad establece explícitamente que si todo sentido es para una conciencia, ninguna conciencia es conciencia de sí antes de ser conciencia *de algo hacia lo cual* se desborda, o, como decía Sartre en un artículo notable de 1937<sup>22</sup>, de algo hacia lo cual «estalla». ¿No constituye

<sup>20</sup> H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 367 y ss.; [trad. cast.: 468 y ss.].

<sup>21</sup> M. Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, pp. 105-192 [Frankfurt, Klostermann, 1950. Reeditado en *Gesamtausgabe. Band 5*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1984, pp. 115-208]; trad. fr.: «Hegel et son concept d'expérience», en *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 101 y ss. [París, Gallimard, 1962]; [trad. cast.: «El concepto de experiencia en Hegel», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 110-189].

<sup>22</sup> J. P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*, 1947 [París, Gallimard. El ensayo había aparecido previamente en enero de 1939 en *La nouvelle revue française*, n.º 304, pp. 129-131, y no en 1937 como señala Ricoeur en el texto. La redacción de este artículo de Sartre data de su estancia en Berlín hacia 1933-1934. Trad. cast.: «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl», en *Situaciones I. El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 25-27].

la aportación básica de la fenomenología descubrir que la conciencia está fuera de sí misma, que está *hacia el sentido*, antes de que el sentido sea para ella, y sobre todo antes de que la conciencia sea *para sí misma*? De este modo, remontarse al sentido no-idealista de la reducción es ser fiel al mayor hallazgo de las *Investigaciones lógicas*, a saber, que la noción lógica de significado –como Frege, por ejemplo, la introdujera– deriva de una noción más amplia de significado que se extiende tan lejos como la de intencionalidad. De este modo, se conquista el derecho a hablar del «sentido» de la percepción, del «sentido» de la imaginación, del de la voluntad, etc. Esta subordinación de la noción lógica de significado a la noción universal de sentido, guiada por el concepto de intencionalidad, no implica en modo alguno que una subjetividad trascendental tenga el dominio soberano de ese sentido hacia el que se dirige. Al contrario, la fenomenología podía encaminarse en la dirección opuesta, es decir, tomar partido por la tesis de la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí.

b) La hermenéutica remite de otro modo a la fenomenología, a saber, *mediante su recurso al distanciamiento* en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia. En efecto, el distanciamiento, según la hermenéutica, no guarda relación con la *epoché* según la fenomenología, sino con una *epoché* interpretada en un sentido no idealista, como un aspecto del movimiento intencional de la conciencia hacia el sentido. A toda conciencia de sentido pertenece, en efecto, un momento de distanciamiento, de poner a distancia lo «vivid», en la medida en que nos adherimos a ello pura y simplemente. La fenomenología comienza cuando, no contentos con «vivir» –o «revivir»–, interrumpimos la vivencia para significarla. Por ello, *epoché* y orientación de sentido están estrechamente ligadas.

Esta relación es fácil de discernir en el caso del lenguaje. El signo lingüístico, en efecto, sólo puede *valer para* algo si *no* es la cosa. El signo, de este modo, comporta una negatividad específica. Todo sucede como si, para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un «compartimento vacío» a partir del cual pudiese comenzar a usar los signos. La *epoché* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el que cambiamos signos por cosas, signos por otros signos, la emisión de signos por su recepción. La fenomenología es como la recuperación explícita de este acontecimiento virtual que ella eleva a la dignidad del acto, del gesto filosófico. Hace temático lo que sólo era operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido.

Este es el gesto filosófico que la hermenéutica prolonga en el ámbito que le es propio: el de las ciencias históricas y, de modo más general, el de las ciencias del espíritu. La «vivencia», que la hermenéutica se esfuerza por llevar al lenguaje y por elevar al sentido, es la conexión histórica, mediatizada por la transmisión de los documentos escritos, de las obras, de las instituciones y de los monumentos que hacen presente, para nosotros, el pasado histórico. Lo que hemos llamado «pertenencia» no es sino la adhesión a esa historia vivida, a lo que Hegel llamaba la «sustancia» de las costumbres. A la «vivencia» del fenomenólogo corresponde, por parte de la hermenéutica, la conciencia expuesta a la eficacia histórica. De ahí que el distanciamiento hermenéutico sea a la pertenencia lo que, en la fenomenología, la *epoché* es a la vivencia. La hermenéutica comienza también cuando, no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla.

Este paralelismo tiene una importancia considerable, de ser cierto que la hermenéutica deba asumir en sí misma el momento crítico, el momento de la sospecha, a partir del que se constituyen una crítica de las ideologías, un psicoanálisis, etc. Este momento crítico sólo puede ser incorporado a la relación de pertenencia si el distanciamiento es consustancial a la pertenencia misma. La fenomenología muestra que esto es posible, cuando eleva al rango de decisión filosófica el acontecimiento virtual de la instauración del «compartmento vacío» que da a un sujeto la posibilidad de significar su vivencia, su pertenencia a una tradición histórica y, en general, su experiencia.

c) La hermenéutica comparte también con la fenomenología la tesis del *carácter derivado de los significados del orden lingüístico*.

Es fácil, al respecto, remitir las tesis más conocidas de la hermenéutica a su raíz fenomenológica. Partiendo de las tesis más recientes, las de Gadamer, podemos ver que hasta la composición de *Wahrheit und Methode* refleja esta constatación del carácter secundario de la problemática del lenguaje. Si bien es cierto que toda experiencia tiene una «dimensión lingüística», y que esta *Sprachlichkeit* imprime y recorre toda experiencia, una filosofía hermenéutica, sin embargo, no debe comenzar por la *Sprachlichkeit*. En primer lugar, ha de decir lo que llega al lenguaje. Por ello, la filosofía comienza por la experiencia del arte, que no es necesariamente lingüística. Más aún, en esta experiencia, la filosofía privilegia los aspectos más ontológicos de la experiencia del *juego*—tanto en el sentido lúdico como en el sentido teatral de la palabra<sup>23</sup>. Efectivamente, la filosofía ve en la participación de los jugadores en el juego la primera experiencia de pertenencia susceptible de ser interrogada por el filósofo. Y en el juego ve constituirse la función de exhibición o presentación (*Darstellung*) a la que, sin duda, apela el medio lingüístico, pero que en justicia precede y conduce al discurso. Tampoco el discurso es lo primero en el segundo grupo de experiencias interpretadas en *Wahrheit und Methode*. La conciencia de estar expuesto a los efectos de la historia<sup>24</sup>, que hace imposible la reflexión total sobre los prejuicios y precede a toda objetivación del pasado por parte del historiador, no es reductible a los aspectos propiamente lingüísticos de la transmisión del pasado. Textos, documentos y monumentos sólo representan una mediación entre otras, por muy arquetípica que sea en función de las razones que antes aludíamos. El juego de la distancia y de la proximidad, que constituye la conexión histórica, es algo que llega al lenguaje y no algo que éste produce.

Este modo de subordinar la *Sprachlichkeit* a la experiencia que llega al lenguaje es perfectamente fiel a la postura de Heidegger en *Sein und Zeit*. Recordemos que la analítica del *Dasein* subordina el plano del enunciado (*Aussage*), que es también el de los significados lógicos, es decir, el de los significados propiamente dichos (*Bedeutungen*), al plano del discurso (*Rede*) que es—dice—«co-originario» con el orden de la

<sup>23</sup> H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 97 y ss.; [trad. cast.: 143 y ss. En francés, *jouer* posee una serie compleja de asociaciones semánticas que no tiene correlato en castellano. Significa tanto *jugar* como *representar* o *interpretar* un papel en una obra de teatro. Ricœur, siguiendo a Gadamer en este punto, conserva la riqueza de significado que *das Spiel* (juego) tiene en *Wahrheit und Methode*, aprovechando la ambigüedad de dicho concepto para relacionar el juego con la interpretación (N. del T.).

<sup>24</sup> Con esta expresión propongo un equivalente en castellano [en francés: *les effets de l'histoire*] para el concepto *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* mencionado *supra*, nota 18; [trad. cast.: p. 370].

situación (*Befindlichkeit*) y el de la *comprensión* (*Verstehen*), que constituye también el del proyecto<sup>25</sup>. De este modo, el orden lógico se halla precedido por un «decir» que es inherente a un «encontrarse» y a un «comprender». El orden de los enunciados no puede pretender, pues, ninguna autonomía. Éste remite a las estructuras existenciales constitutivas del ser-en-el-mundo.

Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi modo de ver, el supuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica.

Desde la época de las *Investigaciones lógicas*, efectivamente, es posible captar el movimiento que permite encuadrar el significado lógico y, en consecuencia, contemporáneo de las «expresiones» lógicas de nuestro lenguaje en una teoría general de la intencionalidad. Ese movimiento implicaba que el modelo de la relación intencional pasa del plano lógico al plano perceptivo, donde se forma nuestra primera relación significativa con la cosa. Al mismo tiempo, la fenomenología pasa del plano predicativo y apofántico del significado, donde siguen situándose las *Investigaciones lógicas*, a un plano propiamente antepredicativo, en el que el *análisis* noemático precede al análisis lingüístico. De este modo, en *Ideen I*, Husserl llega a decir que el terreno de la expresión es un terreno esencialmente «improductivo»<sup>26</sup>. Y, en efecto, el análisis de las correlaciones noético-noemáticas puede llevarse muy lejos sin que haya que considerar la articulación lingüística en cuanto tal. El nivel estratégico propio de la fenomenología lo constituye, entonces, el *noema* con sus modificaciones (presencia, acto de traer a presencia, recuerdos, fantasía, etc.), sus modos de creencia (certeza, duda, cálculo, etc.), y sus grados de actualidad y de potencialidad. Esta constitución del *noema completo* precede al plano propiamente lingüístico en el que se articulan las funciones de denominación, de predicación, de conexión sintáctica, etc.

Este modo de subordinar el plano lingüístico al plano prelingüístico del análisis noemático es, a mi juicio, ejemplar para la hermenéutica. Cuando ésta subordina la experiencia lingüística al todo de nuestra experiencia estética e histórica, continúa, en el plano de las Ciencias del Espíritu, el movimiento iniciado por Husserl en el plano de la experiencia perceptiva.

d) El parentesco entre el antepredicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica es tan estrecho que la *fenomenología husserliana comenzó a desarrollar la fenomenología de la percepción en la dirección de una hermenéutica de la experiencia histórica*. Sabemos cómo se produjo dicho desarrollo.

Por una parte, Husserl no cesó de desarrollar las implicaciones propiamente *temporales* de la experiencia perceptiva. De este modo, se situó, mediante sus propios análisis, en la vía de la historicidad de la experiencia humana en su conjunto. En particular, se hizo cada vez más evidente que el carácter presunto, inadecuado e inacabado que resulta, en el caso de la experiencia perceptiva, de su estructura temporal podía caracterizar poco a poco la experiencia histórica en su conjunto. Surgía, así, de la fenomenología de la percepción un nuevo modelo de verdad, que podía ser tras-

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 34; [trad. cast.: pp. 179-185].

<sup>26</sup> E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 124; [trad. cast.: pp. 295-299].



ladado al ámbito de las ciencias histórico-hermenéuticas. Fue la consecuencia que Merleau-Ponty extrajo de la fenomenología husserliana.

Por otra parte, la experiencia perceptiva aparecía cada vez más como un segmento, artificialmente aislado, perteneciente al «mundo de la vida», que comportaba inmediatamente un carácter histórico y cultural. No insistiré aquí en esta filosofía de la *Lebenswelt* de la época de la *Krisis*, contemporánea, por otra parte, de la analítica del *Dasein* de Heidegger. Básteme decir que el retorno de la naturaleza objetivada y matematizada por la ciencia galileana y newtoniana a la *Lebenswelt* es el principio mismo del retorno que la hermenéutica trata de llevar a cabo, por otro lado, al plano de las ciencias del espíritu, cuando se propone pasar de las objetivaciones y de las explicaciones de la ciencia histórica y sociológica a la experiencia artística, histórica y lingüística que lleva y precede a estas objetivaciones y estas explicaciones. El retorno a la *Lebenswelt* puede desempeñar mejor este papel paradigmático para la hermenéutica, siempre que la *Lebenswelt* no se confunda con no sé qué inmediatez inefable o se identifique con la envoltura vital y emocional de la experiencia humana, sino que designe esta reserva de sentido, este excedente de sentido de la experiencia viva, que hace posible la actitud objetivadora y explicativa.

Pero estas últimas observaciones nos han conducido ya al punto donde la fenomenología sólo puede ser el supuesto de la hermenéutica en la medida en que, a su vez, comporta un supuesto hermenéutico.

## 2. El supuesto hermenéutico de la fenomenología

Por «supuesto hermenéutico» entiendo, esencialmente, la necesidad que tiene la fenomenología de concebir su método como una *Auslegung*, como una exégesis, como una explicación, como una interpretación.

La demostración será mucho más sorprendente si nos dirigimos, no a los textos del ciclo de *Krisis* que acabamos de mencionar, sino a los textos del período «lógico» y del período «idealista».

### a) El recurso a la *Auslegung* en las Investigaciones lógicas.

El momento de la *Auslegung* en la primera *Investigación lógica* es contemporáneo del esfuerzo por llevar a la intuición los «actos que confieren significado»<sup>27</sup>. Esta investigación comienza con una declaración muy firme dirigida contra la intrusión de las imágenes en la comprensión de una expresión (en el sentido lógico de esta palabra). Comprender una expresión, dice Husserl, es distinto a recuperar las imágenes que están relacionadas con ella. Las imágenes pueden «acompañar» e «ilustrar» la intelección, pero no la constituyen y son siempre inadecuadas para ella.

Este radicalismo de la intelección sin imágenes es muy conocido: es mucho más interesante señalar sus fallos.

Dejaremos a un lado el caso de los significados fluctuantes que Husserl examinó mucho después<sup>28</sup>, aunque supondría una contribución importante a nuestra

<sup>27</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen I*, cap. II, §§ 17 y ss. [Halle, Niemeyer, 1900. También en *Husserliana*, op. cit., 1975, vol. XVIII; trad. fr.: París, P.U.F., 1962; trad. cast.: *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 259 y ss.].

<sup>28</sup> *Ibid.*, cap. III, §§ 24 y ss.; [trad. cast.: pp. 271 y ss.].

investigación sobre los comienzos hermenéuticos de la fenomenología. Husserl sitúa en el primer puesto de estos significados fluctuantes los significados ocasionales, los de los pronombres personales, los demostrativos, las descripciones introducidas por el artículo determinado, etc. Estos significados sólo pueden determinarse y actualizarse a la luz de un contexto. Es esencial para comprender una expresión de este género «orientar en cada momento su significado actual según el caso, según la persona que habla o su situación. Sólo atendiendo a las circunstancias fácticas del enunciado puede, en general, constituirse aquí para el oyente un significado determinado entre los significados afines» (81, 95, 274)<sup>29</sup>. Es cierto que Husserl no habla entonces de interpretación, sino que concibe la determinación actual de los significados ocasionales como un caso en que se mezclan la función indicativa (83, 97, 276) y la función significativa. Pero el funcionamiento de tales significados coincide, excepto en la palabra, con lo que se nos ofreció antes como la primera intervención de la interpretación en el nivel del lenguaje ordinario, en relación con la polisemia de las palabras y con el uso de los contextos en la conversación. Sin embargo, será mucho más demostrativo para nuestro propósito señalar el lugar de la interpretación en el tratamiento de los significados no ocasionales a los que Husserl pretende reducir todas las formas de significado.

En efecto, la aclaración de los significados no ocasionales es lo que apela de forma más sorprendente a la *Auslegung*. En efecto, estos significados, susceptibles en principio de univocidad, no la muestran a primera vista. Hay que someterlos, según una expresión de Husserl, a una labor de aclaración (*Aufklärung*). Ahora bien, esta aclaración no puede llevarse a cabo si no se basa en un contenido mínimo y, en consecuencia, si no se da alguna intuición «correspondiente» (71, 83, 266). Es el caso de los significados que se superponen entre sí. Husserl se asombra de ello. Introduce el análisis con una interrogación: «Podría plantearse la pregunta siguiente: si el significado de la expresión que actúa de modo puramente simbólico reside en el carácter de acto que distingue la captación comprensiva del signo verbal de la captación de un signo carente de sentido, ¿cómo es que, para establecer diferencias de significado, para destacar con evidencia las ambigüedades o eliminar las fluctuaciones de la intención de significado, regresamos a la intuición?» (70, 82, 265). Aquí está, pues, planteado el problema de una expresión «aclarada por la intuición» (71, 83, 266). De repente, se difumina la frontera entre las expresiones fluctuantes y las expresiones fijas: «Para reconocer las diferencias de significado, como la diferencia entre *mosca* y *elefante*, no se necesitan dispositivos especiales. Pero cuando los significados, como captados en una corriente continua, se interpenetran, y cuando sus fluctuaciones imperceptibles borran los límites que la seguridad del juicio exige mantener, el recurso a la intuición constituye el procedimiento normal de aclaración. En tal caso, la intención de significado de la expresión que se llena de contenido merced a intuiciones diversas que no dependen de un mismo concepto resurge con nitidez, junto con la orientación claramente diferente de esa recepción de contenido, es decir, junto con una diferencia en la intención de significado» (71-72, 84, 266). De este modo, la aclaración (o la ilustración) requiere una verdadera labor sobre el significado en

<sup>29</sup> La primera cifra remite a la edición original alemana; la segunda, a la trad. fr.; [la tercera, a la trad. cast. citada en nota 27].

donde lo que se hace presente desempeña un papel mucho menos contingente que el del simple «acompañamiento», que, en principio, es el único que admite la teoría del significado.

Se dirá que esta aclaración está muy lejos de lo que la hermenéutica llama interpretación. Sin duda, los ejemplos de Husserl están tomados, en efecto, de ámbitos muy alejados de las ciencias histórico-hermenéuticas. Pero la aproximación es mucho más sorprendente, cuando, tras un análisis de las *Investigaciones lógicas*, aparece el concepto de *Deutung*, que es claramente una interpretación. Ahora bien, esta expresión aparece precisamente para caracterizar una fase de la labor de aclaración o de clarificación de los significados lógicos, cuyo atractivo acabamos de mostrar. El párrafo 23 de la primera *Investigación lógica*, titulado «La apercepción (*Auffassung*) en la expresión y la apercepción en la representación intuitiva», comienza haciendo la siguiente observación: «La apercepción comprensiva en donde se realiza la operación de significar está emparentada, en cierto sentido, en la medida precisamente en que lo está toda apercepción, con un acto de comprensión o de interpretación (*Deutung*), con las apercepciones objetivadoras (que se llevan a cabo de diversas formas), en las que se forma para nosotros la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto (por ejemplo, de una cosa 'exterior') en medio de un conjunto de sensaciones vividas» (74, 87, 268). De este modo, se habla de parentesco donde habíamos observado una diferencia radical. Ahora bien, el parentesco se refiere, precisamente, a la interpretación que ya está actuando en la simple percepción y que la distingue de los simples *data* de la sensación. El parentesco reside en la actividad significativa que permite llamar *Auffassung* a la operación lógica y a la operación perceptiva. Se puede pensar que la tarea de aclaración sólo puede recurrir a la intuición «correspondiente» (aludida en el § 21) gracias a este parentesco entre las dos variedades de *Auffassung*.

Un parentesco del mismo orden es el que explica que Husserl conserve el término *Vorstellung*—«representación»— para abarcar la conciencia de la generalidad y la conciencia de la singularidad que la segunda *Investigación lógica* se esfuerza en distinguir; ambas conciencias se refieren, respectivamente, a «representaciones específicas» y a «representaciones singulares» (131, 157, 313). En ambos casos, en efecto, se trata de un *meinen* mediante el cual algo es «situado-delante» («es cierto que siempre que hablamos de lo general nos estamos refiriendo a algo pensado por nosotros») (124, 150, 308-309). Por ello, Husserl no se declara a favor de Frege, que cortó los vínculos entre *Sinn* y *Vorstellung*, y reserva la primera denominación para la lógica y la segunda para la psicología. Husserl continúa usando el término *Vorstellung* para referirse tanto a la mención de lo específico como a la mención de lo individual.

Pero, sobre todo, la captación de lo genérico y la captación de lo individual parten de ese núcleo común que es la sensación interpretada: «Las sensaciones representan, en las percepciones correspondientes de las cosas, en virtud de las interpretaciones que las animan, las determinaciones objetivas, pero nunca son esas mismas determinaciones. El objeto fenomenal, tal como aparece, trasciende la aparición en tanto que fenómeno» (129, 155-156, 312). Lejos, pues, de poder sostener sin matices una brecha entre la mención de lo específico y la mención de lo individual, Husserl coloca en el origen de esta bifurcación lo que llama «un aspecto fenomenal común». «Hay también, seguramente, en ambos lados, un determinado aspecto

fenomenal común. Tanto en un caso como en otro, lo que aparece es la misma realidad concreta, y, mientras que aparece, son los mismos contenidos sensibles los que nos son dados de una y otra parte, en el mismo modo de aprehensión, es decir, que es la misma suma de contenidos sensoriales e imaginativos actualmente dados la que es sometida a la misma 'aprehensión' o 'interpretación', en la que se constituye para nosotros el fenómeno del *objeto* con las *propiedades* que presentan esos contenidos. Pero el mismo fenómeno comporta de una y otra parte actos diferentes» (108-109, 132, 297). Esto explica que el mismo dato intuitivo pueda ser «mentado unas veces como este *dato de aquí* y otras como soporte de algo general» (131, 157, 313). «En todos estos modos de aprehensión, la base puede ser una sola y misma intuición sensible, si las circunstancias se prestan a ello» (131, 158, 313). Este núcleo interpretativo es el que asegura la comunidad «representativa» de ambas menciones y el tránsito de una «aprehensión» a otra. Consiguientemente, como la percepción es ya la sede de la labor de interpretación que ella «representa» y como, a pesar de su singularidad, representa, puede servir de «apoyo» a la representación específica.

Ésta es la primera manera en que la fenomenología recupera el concepto de interpretación. Lo encuentra inscrito en el proceso mediante el cual mantiene el ideal de logicidad, de univocidad, que preside la teoría del significado en las *Investigaciones lógicas*. Husserl enuncia este ideal en los términos siguientes en la época de las *Investigaciones lógicas*: «Está claro que, cuando afirmamos que toda expresión subjetiva puede ser reemplazada por una expresión objetiva, lo único que hacemos, en el fondo, es enunciar así la *falta de límites de la razón objetiva*. Todo lo que es, es conocimiento 'en sí' y su ser es un ser determinado en cuanto a su contenido, un ser que se apoya en tales o cuales 'verdades en sí'. Lo que es claramente determinado en sí debe poder ser determinado *objetivamente* y lo que puede ser determinado objetivamente puede, idealmente hablando, ser expresado con significados claramente determinados. Al ser en sí le corresponden verdades en sí, y a éstas, a su vez, les corresponden enunciados fijos y unívocos» (90, 105, 280). Ésta es la razón de que haya que sustituir las unidades de significados fijos, los contenidos de expresiones estables, por significados fluctuantes, por expresiones subjetivas. Esta tarea la impone el ideal de univocidad y está dominada por el axioma de la *falta de límites de la razón objetiva*. Ahora bien, es precisamente la ejecución de la tarea de aclaración la que revela sucesivamente la separación entre significados esencialmente *ocasionales* y significados unívocos, después, la función de *acompañamiento* de las intuiciones ilustrativas, y, por último, el papel de *apoyo* de las interpretaciones perceptivas. Poco a poco, se va produciendo la inversión de la teoría de la intuición en teoría de la interpretación.

b) *El recurso a la Auslegung en las Meditaciones cartesianas.*

Las *Investigaciones lógicas* no podían desarrollar más estos inicios hermenéuticos, debido al proyecto lógico de la fenomenología en esa época. Por este motivo, sólo hemos podido hablar de ello como de un residuo que revela la exigencia misma de univocidad que preside estos análisis.

Ocurre de modo completamente distinto en las *Meditaciones cartesianas*, donde la fenomenología ya no pretende sólo dar cuenta del sentido ideal de las expresiones bien formadas, sino del sentido de la experiencia *en su conjunto*. Si la *Auslegung*, pues, debe ocupar aquí un lugar, ya no será en una medida limitada (en la medida en la que

la experiencia sensible debe ser interpretada para que sirva de base a la aprehensión de lo «genérico»), sino a la medida de los problemas de constitución *en su conjunto*.

Está bien así. El concepto de *Auslegung*—quizá no lo hemos subrayado suficientemente— interviene de forma decisiva en el momento en el que la problemática alcanza su punto crítico álgido. Este punto crítico es aquel en el que la egología se erige en tribunal supremo del sentido: «el mundo objetivo que existe para mí (*für mich*), que ha existido y existirá para mí, ese mundo objetivo con todos sus objetos en mí, extrae de mí mismo (*aus mir selbst*) todo su sentido y toda la validez de ser que tiene para mí» (*Meditaciones cartesianas*, 130, 82, 160)<sup>30</sup>. Esta inclusión de toda *Seinsgeltung* «en» el *ego*, que se expresa en la reducción del *für mich* al *aus mir*, halla su realización en la cuarta *Meditación cartesiana*. Su realización, es decir, su acabamiento y, a la vez, su crisis.

Su acabamiento: en este sentido, sólo la identificación entre fenomenología y egología asegura la reducción completa del sentido-mundo a mi *ego*. Sólo una egología satisface la exigencia de que los objetos sólo son *para* mí si extraen *de* mí todo su sentido y toda su validez de ser.

Su crisis: en el sentido de que la posición de *otro ego* y, a través de él, la posición de la propia alteridad del mundo se vuelven completamente problemáticas.

En este momento preciso de acabamiento y de crisis, es cuando la *Auslegung* interviene. Leo en el párrafo 33: «Puesto que el *ego* monádico concreto contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, está claro que el *problema de la explicitación (Auslegung) fenomenológica de ese ego monádico* (el problema de su autoconstitución) *debe abarcar todos los problemas constitutivos en general*. Y, a fin de cuentas, la fenomenología de esta constitución de sí por uno mismo coincide *con la fenomenología en general*» (102-103, 58, 123).

¿Qué entiende Husserl aquí por *Auslegung*? ¿Y qué espera de ella?

Para comprenderlo, dejemos atrás la cuarta *Meditación* y situémonos en el corazón de la quinta y de la paradoja que, sin recurrir a la *Auslegung*, quedaría sin solución. Después, volviendo sobre nuestros pasos, intentaremos comprender el papel estratégico de la *Auslegung* en el punto de inflexión de la cuarta a la quinta *Meditación cartesiana*.

La paradoja en apariencia insoluble es ésta: por un lado, la reducción de todo sentido a la vida intencional del *ego* concreto implica que el otro se constituye «en mí» y «a partir de mí»; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro, precisamente en tanto que es la experiencia de alguien distinto a mí. La quinta *Meditación* está dominada, enteramente, por la tensión que se produce entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirle como *otro*. Esta formidable paradoja estaba latente en las otras cuatro *Meditaciones*: ya la «cosa» se alejaba dramáticamente de mi vida como algo distinto a mí, como algo frente a mí, aunque sólo fuese una síntesis intencional, una unidad presumida; pero el conflicto latente entre la exigencia reductora y la exigencia descriptiva se convierte en un conflicto abierto desde el momento en que el otro ya no es una cosa, sino

<sup>30</sup> La primera cifra remite a *Husserliana*, *op. cit.*, vol. I, 1963; la segunda, a la trad. fr.: París, Vrin, 1947; [la tercera, a la trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, México, F.C.E., 1985].

otro yo, otro distinto a mí. Cuando –hablando en términos absolutos– sólo uno es sujeto –yo– el otro no se da simplemente como un objeto psicofísico, situado en la naturaleza; es también un sujeto de experiencia con el mismo título que yo; en cuanto tal, me percibe como perteneciente al mundo de su experiencia. Más aún, sobre la base de esta intersubjetividad se constituyen una naturaleza y un mundo cultural «comunes». Con respecto a esto, la reducción a la esfera de pertenencia –verdadera reducción en la reducción–, puede ser comprendida como la conquista de la paradoja como paradoja: «En esta particularísima intencionalidad se constituye un sentido existencial nuevo que rebasa (*überschreitet*) el ser de mi *ego* monádico; se constituye entonces un *ego*, no como ‘yo-mismo’, sino como reflejándose (*spiegelndens*) en mi *ego* propio, en mi *mónada*» (125, 78, 154). Ésta es la paradoja de la dramática separación de mi existencia de otra existencia en el momento mismo en que establezco que la mía es la única existencia.

Recurrir a las nociones de «captación analógica» y de «emparejamiento» (*Paarung*), no disminuye en modo alguno esta paradoja, por lo menos mientras no se llegue a discernir la función de la *Auslegung*, aludida en la cuarta *Meditación*. Decir que el otro es «apresentado» y nunca propiamente «presentado» parece un modo de aludir a la dificultad en lugar de resolverla. En efecto, decir que la captación analogizante no es un razonamiento por analogía, sino una transferencia inmediata, fundada en un acoplamiento, en un emparejamiento de mi cuerpo con este otro cuerpo que está ahí, es señalar el punto de unión de la exigencia de descripción y de la exigencia de constitución, dando un nombre al conjunto mixto en donde la paradoja debería resolverse. Pero, ¿qué significa esta «transposición aperceptiva», esta «apercepción analogizante»? Si no se da primero la configuración en pareja del *ego* y del *alter ego*, nunca se producirá. Este «acoplamiento», en efecto, hace que el sentido de toda mi experiencia remita al sentido de la experiencia del otro. Pero si el acoplamiento no pertenece de un modo originario a la constitución del *ego* por él mismo, la experiencia del *ego* no comportará referencia alguna a la del otro. Y, de hecho, lo más notable de la quinta *Meditación* son todas las descripciones que hacen que irrumpa el idealismo, ya se trate de las formas concretas de acoplamiento, o del discernimiento de una vida psíquica extraña, sobre la base de la concordancia entre los signos, las expresiones, los gestos, las posturas que vienen a completar la suposición, la anticipación de la vivencia de un extraño, o se trate del papel de la imaginación en la apercepción analogizante: allí es donde podría estar si me trasladase a ese lugar.

Pero hay que reconocer que sigue siendo enigmático, en estas admirables descripciones, que la trascendencia del *alter ego* sea al mismo tiempo una modificación intencional de mi vida monádica: «Gracias a la constitución de su sentido, el otro aparece de un modo necesario en mi ‘mundo’ primordial, en calidad de *modificación intencional* de mi yo, objetivado en primer lugar. [...] Dicho de otro modo, otra *mónada* se constituye, por presentación, en la mía» (144, 97, 178-179).

Recurrir a la *Auslegung* permite vislumbrar la solución de este enigma, de esta paradoja e, incluso, de este conflicto latente entre dos proyectos –un proyecto de descripción de la trascendencia y un proyecto de constitución en la inmanencia–.

Regresemos, pues, al momento en que la cuarta *Meditación* define toda la empresa fenomenológica como *Auslegung*. El párrafo 41, que cierra la cuarta *Meditación*, define expresamente el idealismo trascendental como «la explicitación feno-

menológica de mí mismo llevada a cabo en mi *ego*» (117, 71, 142). Lo que caracteriza al «estilo» de la interpretación es el carácter de «tarea infinita», que está ligado a la ampliación de los horizontes de las experiencias actuales. La fenomenología es una meditación «indefinidamente *continuadø*», pues la reflexión es desbordada por los significados *potenciales* de lo subjetivamente vivido. Este mismo tema se recoge al final de la quinta *Meditación*. El párrafo 59 se titula: «La explicitación ontológica y su lugar en el conjunto de la fenomenología constitutiva trascendental». Lo que Husserl llama explicitación ontológica consiste en el despliegue de los estratos del sentido (naturaleza, animalidad, psiquismo, cultura y personalidad), cuyo escalonamiento constituye el «mundo como sentido constituido». De este modo, la explicitación está a medio camino entre una filosofía de la construcción y una filosofía de la descripción. Frente al hegelianismo y sus secuelas, frente a toda «construcción metafísica», Husserl sostiene que la fenomenología no «crea» nada, sino que «encuentra» (168, 120, 209); se trata del lado hiperempírico de la fenomenología; la explicitación es una explicitación de la experiencia: «La explicitación fenomenológica no hace sino explicitar –y nunca podremos ponerlo de relieve suficientemente– el sentido que el mundo tiene para nosotros, con anterioridad a toda filosofía, y que manifestamente le confiere nuestra experiencia; este sentido puede ser extraído (*enthüllt*) por la filosofía, pero nunca puede ser modificado (*geändert*) por ella. Y, en cada experiencia actual, está rodeado –por razones esenciales y no a causa de nuestra debilidad– de horizontes que es preciso aclarar (*Klären*)» (177, 129, 221). Pero, por otra parte, ligando así la explicitación a la aclaración de los horizontes, la fenomenología pretende superar la descripción estática que haría de ella una simple geografía de los estratos del sentido, una estratigrafía descriptiva de la experiencia; las operaciones de transferencia que hemos descrito del yo hacia el otro, después, hacia la naturaleza objetiva y, por último, hacia la historia realizan una constitución progresiva, una composición gradual y, en última instancia, una «génesis universal» de lo que vivimos ingenuamente como «mundo de la vida».

Esta «explicitación intencional» incluye las dos exigencias que nos ha parecido ver enfrentadas a lo largo de toda la quinta *Meditación*: por un lado, el respeto a la alteridad del otro, por otro, el arraigo de esta experiencia de trascendencia en la experiencia primordial. La *Auslegung*, en efecto, no hace sino manifestar continuamente el aumento de sentido que, en mi experiencia, designa el lugar vacío que corresponde al otro.

Una lectura menos dicotómica de toda la quinta *Meditación* es posible desde este momento. La *Auslegung* está ya en acción en la reducción de la esfera de pertenencia, pues ésta no es un dato a partir del cual yo pueda avanzar hacia ese dato que sería el otro. La experiencia reducida al cuerpo propio es el resultado de una eliminación abstractiva de todo lo que es «extraño»; mediante esta reducción abstractiva, dice Husserl, he «puesto de manifiesto mi cuerpo reducido a mi pertenencia» (128, 81, 158). Esta *Herausstellung* significa, a mi juicio, que lo primordial es siempre el término «cuestionado al revés». Gracias a esta *Rückfrage*, la reflexión percibe, en el espesor de la experiencia y a través de los estratos sucesivos de la constitución, lo que Husserl llama una «fundamentación originaria» –una *Urstiftung*– (141, 93, 174) a la que esos estratos remiten. Lo primordial, consiguientemente, es el término intencional de esa remisión. No hay que buscar, pues, bajo la denominación de esfera de per-

tenencia, una determinada experiencia en bruto que estaría conservada en el corazón de mi experiencia cultural, sino algo anterior nunca dado. Por eso, a pesar de su núcleo intuitivo, esta experiencia sigue siendo una interpretación. «Lo que me es propio se revela, también, mediante la explicitación, y en ella y por obra de ella recibe su sentido original» (132, 85, 163). Lo propio sólo se revela «a través de la experiencia de explicitación» (*ibid.*). No se podría decir mejor: en la *misma interpretación* se constituyen polarmente lo propio y lo ajeno.

En efecto, el otro se constituye a la vez en mí y como otro, como *Auslegung*. Es propio de la experiencia en general, dice el párrafo 46, no determinar su objeto más que «interpretándolo mediante él mismo; dicha experiencia se lleva a cabo, pues, como explicitación pura» (131, 84, 162). Toda determinación es explicitación: «Este contenido esencial y propio sólo está todavía anticipado de un modo general y bajo la forma de un horizonte; sólo se constituye originariamente (con el signo que indica lo interno, lo propio, lo esencial y, muy especialmente, la propiedad) mediante la explicitación» (132, 84-85, 162).

La paradoja de una constitución que sería a un tiempo constitución «en mí» y constitución de «otro» cobra un significado totalmente nuevo si se aclara mediante el papel de la explicitación; el otro está incluido, no en mi existencia como algo dado, sino en la medida en que ésta última comporta un «horizonte abierto e infinito» (132, 85, 163), un potencial de sentido, que no abarco con la mirada. Puedo afirmar, desde ese momento, que la experiencia del otro se limita a «desarrollar» mi propio ser idéntico; pero lo que desarrolla era ya más que yo mismo, puesto que lo que aquí llamo mi propio ser idéntico es un potencial de sentido que desborda el alcance de la reflexión. La posibilidad de la transgresión del yo hacia el otro se encuentra inscrita en esta estructura de horizonte que llamo explicitación, o con palabras del propio Husserl, una «explicitación de los horizontes de mi propio ser» (*ibid.*).

Husserl observó, sin sacar todas las consecuencias, que la intuición y la explicitación coinciden. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia. En este sentido, la fenomenología sólo puede llevarse a cabo como hermenéutica.

Pero la verdad de esta proposición sólo puede captarse si, al mismo tiempo, asumimos enteramente la crítica de la hermenéutica al idealismo husserliano. Aquí es donde la segunda parte de este ensayo remite a la primera: fenomenología y hermenéutica sólo se presuponen mutuamente si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*