

Prólogo Frente al escepticismo

Olivier Mongin

I. UN RECONOCIMIENTO TARDÍO

Relegado de la vida intelectual francesa a finales de los años sesenta y durante los setenta, Paul Ricœur —al igual que Emmanuel Lévinas, con quien no ha dejado de coincidir en ciertos aspectos desde que ambos contribuyeran a introducir en Francia el pensamiento fenomenológico— goza de cierto reconocimiento público desde mediados de los ochenta. Un reconocimiento que contrasta radicalmente con el período precedente¹, pero que no está exento de malentendidos, que, aunque se deben en gran medida a las oscilaciones de la vida intelectual francesa, no siempre han sido ajenos al estilo y al ritmo del trabajo de Ricœur.

Sería inútil insistir en los cambios continuos del «partido de los intelectuales» en Francia, donde modas y pasiones pueden pasar sin previo aviso de una postura a otra, o deslizarse sin esfuerzo alguno de una toma de posición a su contraria. En este contexto, elogios y consagraciones no son la mejor garantía frente a la incomprensión y la arbitrariedad del juicio. A diferencia de Lévinas, Ricœur no siempre estuvo prevenido contra algunas lecturas apresuradas, y fue vulnerable a las acusaciones procedentes de la sensibilidad «antihumanista».

Ésa es la paradoja: Ricœur se presenta hoy en día como uno de los principales beneficiarios de la renovación contemporánea del humanismo y, sin embargo, nunca ha concedido el menor crédito a ese ambiguo término². Si su vuelta a la escena pública viene acompañada únicamente por la recuperación del consenso humanista o por

¹ Un ejemplo entre otros: con motivo de la publicación de *Lectures 2* en otoño de 1992 [París, Seuil], Robert Maggiori dedicó a la obra de Ricœur dos bellas páginas en *Libération* (19 de diciembre de 1991).

² En numerosas entrevistas, Ricœur se asombra de que se le acuse de humanismo cuando casi nunca ha empleado dicho término en el plano especulativo. Sin embargo, podría traerse a colación «Que signifie 'humanisme?'», en *Comprendre. Revue de la société européenne de culture*, n.º 15, 1956. Con todo, este texto precede históricamente a las dos últimas manifestaciones de una «querrela del humanismo» que ya es recurrente en Francia: 1) la polémica sobre «la muerte del hombre» decretada por el estructuralismo a finales de los años sesenta y principios de los setenta; 2) la oposición entre un nuevo kantismo y la corriente nietzscheana a finales de los ochenta (véase *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?*, París, Grasset, 1991).

el resurgimiento de la ética o de la moral (términos alegremente confundidos), dicho regreso puede prestarse a confusión.

Su obra presenta, asimismo, dificultades internas que no favorecen una interpretación coherente, ni siquiera una visión de conjunto, como sí sucede en el caso de la obra de Lévinas, que ha dado lugar a trabajos que la aclaran a fondo³. En efecto, la trayectoria de Ricoeur ha sufrido cambios de ritmo inesperados, desplazamientos geográficos difíciles de seguir, y su filosofía se presenta, en las obras que siguen al período «hermenéutico»⁴, como una confrontación entre el pensamiento continental francés y germánico, por una parte, y la filosofía analítica anglosajona, por otra. Dicha confrontación no ha dejado de sorprender a buena parte de sus fieles lectores.

Después de *La metáfora viva*, la trilogía *Tiempo y relato* y *Si mismo como otro*, las publicaciones de Ricoeur han sido acogidas con timidez por parte de aquellos que apreciaban con anterioridad los textos recogidos en *Historia y verdad* o en *El conflicto de las interpretaciones*⁵. Se tiene la impresión, compartida por muchos, de que los escritos de Ricoeur se han vuelto más profesoriales, más universitarios, y de que, por ello, reclaman ahora de su lector un conocimiento previo de la producción filosófica contemporánea.

Ese sentimiento, por legítimo que sea, ha de ser matizado: los artículos acompañaron siempre la elaboración de los volúmenes. El rigor y la densidad de los textos publicados en *El conflicto de las interpretaciones* no tienen nada que envidiar, por ejemplo, a la seriedad de *Tiempo y relato*. Además, esa impresión de que existe una densidad creciente es tremendamente paradójica, pues simultáneamente se reconoce —ese fue uno de los *leitmotive* que celebraron la publicación de *Lectures 1* en 1991— que el Ricoeur «universitario» no ha renunciado —pese a lo que él mismo diga— a intervenir en el espacio público, ni a inquietarse tanto por la evolución de las democracias contemporáneas o de los países del Sur como por la ecología. Dicha impresión es tanto más sorprendente, si cabe, cuanto que numerosos profesionales de la filosofía continúan, por su parte, reprochando implícitamente a Ricoeur ser un lec-

³ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Silvio Petrosino, Jacques Rolland, Étienne Feron, Guy Petitdemange, Stéphane Mosès, Catherine Chalié...

⁴ Sin ignorar el papel central que desempeña la reflexión hermenéutica en Ricoeur, subrayado recientemente por una obra colectiva (*Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, dirigida por Jean Greisch y Richard Kearney, París, Cerf, 1992), hay que evitar, sin embargo, reducir toda su obra únicamente a su dimensión hermenéutica, que, por otra parte, es la más evidente. En cualquier caso, uno de los objetivos de dicha obra consiste en obtener lo que la etapa explícitamente hermenéutica —simbolizada por *El conflicto de las interpretaciones*— hizo posible, a saber, una «hermenéutica del sí mismo» que parte de los recursos de la tradición reflexiva y de la filosofía analítica. Hay que señalar, asimismo, que se estudia mucho más a Ricoeur en Italia que en Francia (véase, por ejemplo, el libro de Domenico Jervolino *La questione del soggetto in Ricoeur*, Nápoles, Procaccini, 1984) y que los exegetas del mismo a menudo son extranjeros (Richard Kearney es irlandés; Peter Kemp, danés; Villaverde, español; Charles E. Reagan, americano; D. Jervolino, italiano; Páll Skúlagon, islandés). Es decir, Ricoeur tiene más discípulos (en el sentido de discípulos que hacen escuela) en el extranjero que en Francia... Podemos referirnos, sin embargo, a Jean Greisch —*L'Âge herméneutique de la raison*, París, Cerf, 1985— de quien esperamos *Le cogito blessé*, una introducción a la filosofía de Ricoeur. Asimismo, hay que señalar el papel desempeñado por Jean Ladrrière y los belgas de Lovaina y de la Universidad Libre de Bruselas a la hora de sensibilizar a la gente frente al trabajo de Ricoeur.

⁵ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975; trad. cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980. *Temps et récit*, París, Seuil, 1983-1985; trad. cast.: *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987 (vol. I y II). *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990; trad. cast.: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996. *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1967; trad. cast.: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990. *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969; trad. cast.: *Hermenéutica y estructuralismo. Hermenéutica y psicoanálisis e Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires, Megápolis, 1975-1976) (N. del T.).

tor más que un creador de conceptos originales, o ven insidiosamente en su obra una teología encubierta.

Objeto, tras la polémica provocada por su obra sobre Freud⁶, de una cuádruple sospecha, que pone por delante la figura del pedagogo, del universitario, del humanista o del creyente, Ricœur —cuya discreción biográfica es tan antigua como tenaz—⁷ no siempre ha ocultado su decepción. Tiene la impresión, no sin motivo, de que los acontecimientos del 68 y la controversia del humanismo —doblemente enconada por la ideología estructuralista y el pensamiento radical— fueron el principio de una sospecha ritual y obsesiva que lastra desde entonces la recepción de sus escritos. Piensa que fue apartado de la escena filosófica francesa, y, a pesar de ello, se le reprocha, paradójicamente, el haberse «desviado» hacia el pensamiento norteamericano; relación iniciada, no obstante, a partir de 1952.

Pero esta retirada no es fruto de la casualidad. Más nómada, curioso y viajero que muchos de los pensadores que teorizan sobre el nomadismo y la «diferencia», Ricœur veía con desazón su puesto en la universidad después del 68 y en un ámbito intelectual cada vez más sometido al ritmo de los medios de comunicación. Al rechazar cualquier demagogia o situación acomodaticia, ha ocupado siempre con naturalidad un lugar intermedio entre el pensamiento crítico y el discurso académico de la universidad.

II. DOBLEMENTE CONTEMPORÁNEO

Pero le concederíamos demasiada importancia a la psicología o a la sociología de la clase intelectual si nos contentáramos con esto. Si queremos conocer la verdadera dimensión del pensamiento de Ricœur, hay que poner por delante su originalidad filosófica. Consiste en considerar a la inversa las dos tendencias principales del pensamiento francés: por una parte, apuesta por el hecho de que la crítica a Hegel no ha de desembocar inevitablemente en un escepticismo sobre la posibilidad misma de la acción histórica, y desarrolla una «ética»⁸ sin la que la historia perdería todo sig-

⁶ Véase *De l'interprétation* [París, Seuil, 1965. Trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970]. Esta obra, dedicada a Freud, fue acogida violentamente por el entorno de Lacan y de Althusser, y fue ignorada por el primero, con quien Ricœur, sin embargo, había tenido relaciones con anterioridad. Afectado por ese rechazo inesperado que prefiguraba el falso debate entre humanismo y estructuralismo —y sorprendido igualmente por la respuesta de Derrida tras la aparición de *La metáfora viva* (véase «Le retrait de la métaphore», en *Poétique*, n.º 7, 1978)—, Ricœur nunca intentará reanudar la discusión en el ámbito intelectual francés.

⁷ En una entrevista reciente con Gwendolyne Jarczyk (en *Rue Descartes*, n.º 1, París, Albin Michel, 1991), Ricœur expresa su desconfianza ante los intentos de comprender la obra de alguien a través de su vida. «En primer lugar, cuando se trata de otros autores, dudo mucho que este modo de llevar a cabo el análisis literario o el análisis filosófico dé buenos frutos. Creo que las obras hablan por sí mismas. La fuerza de una obra reside en que sobrevive a su autor. Y, por ello, en cierto modo, el autor es borrado por su propia obra» (p. 229). Con el objeto de evitar malentendidos, Ricœur ha escrito una «autobiografía intelectual» que ha sido publicada en Estados Unidos en la célebre colección «The library of living philosophers» [trad. fr.: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995]. Charles E. Reagan elabora en la actualidad una biografía sobre Ricœur, y el historiador François Dosse prepara para la editorial «La Découverte» una biografía intelectual del mismo.

⁸ Por «ética» entiende Ricœur, precisamente, «la orientación hacia una vida vivida bajo la influencia de las acciones que se estiman buenas». Esta acepción aristotélica (teleológica) se distancia tanto de la moral kantiana de la obligación (deontológica) como de la interpretación de Lévinas, que pone el acento en la dimensión «pasiva» de la ética.

nificado. Por otra parte, su negativa a romper tanto con la fenomenología como con la tradición reflexiva procedente de Fichte, y sus excesivas concesiones a la «sección estructuralista», le han permitido bosquejar paulatinamente la «fenomenología hermenéutica del sí mismo» que encuentra su cumplimiento en *Sí mismo como otro*. Ricoeur reflexiona sobre las condiciones de la acción en un contexto histórico y especulativo posthegeliano, lo cual le distancia, paradójicamente, del enfoque ético contemporáneo (Emmanuel Lévinas) –así como de los pensamientos del afuera (Gilles Deleuze) o de la corriente postmoderna (Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo)– y le aproxima simultáneamente a la tradición merleau-pontiana que, desde la posguerra, es uno de los principales fermentos de la crítica del totalitarismo y del desarrollo de un pensamiento histórico⁹.

Actor privilegiado de una escena filosófica en la que interviene «al margen» entre 1975 y 1985, Ricoeur es un valioso exponente de la misma. En primer lugar, por el modo original en que instruye el proceso de Hegel y del sentido de la historia¹⁰. Sin duda alguna, los «crímenes del siglo XX» (Jan Patočka) han trastornado el sentido y los sentidos, los han desorientado hasta perturbar la relación con el mundo y con la historia. Una vez sacrificado en aras de la historia, el sentido se ha convertido de nuevo en una apuesta. Pero, ¿en qué tipo de apuesta?, ¿existencial, teológica, ética? Por sensible o crítico que se sea frente a los argumentos desarrollados por el pensamiento mesiánico, que simbolizan las figuras de Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Emmanuel Lévinas, por la réplica de la escuela kantiana a Hegel o por el nietzscheanismo antihegeliano de un Gilles Deleuze, se ha de reconocer forzosamente que estos pensamientos heterogéneos tienen un punto en común. Al invocar la Ley o el Afuera, al volverse hacia un universal, hacia el Otro o hacia lo Singular, apartan la vista –a pesar de sus profundas divergencias– de la historia presente, es decir, de una descripción crítica o de una fenomenología de la historia. Ésta queda rebajada a lo negativo, pues representa la guerra, lo falso o el simulacro; términos que indican además que la historia ha de volver a sus raíces profundas, que su energía le es «ajena» y que proviene de «más allá del mundo» (en un sentido religioso o no)¹¹.

En resumen, cuando la «desincorporación» (Tocqueville) de las sociedades democráticas crea interrogantes, estas corrientes de pensamiento –muy polémicas entre sí, e incluso contradictorias– confiesan generalmente que la historia no tiene ni

⁹ Sólo puedo referirme aquí a los trabajos de Claude Lefort, Miguel Abensour y Marcel Gauchet, y a las dos revistas que ellos mismos han animado junto a otros: *Textures* y *Libre*. En la primera, los artículos dedicados a Merleau-Ponty van unidos a menudo al análisis del fenómeno totalitario.

¹⁰ Véase en *Temps et récit* (vol. 3) el capítulo titulado «Renoncer à Hegel», París, Seuil, 1985, pp. 280 y ss.

¹¹ Ésa es la lección principal de los «pensamientos del afuera» –cuya temática viene dada por la obra de Maurice Blanchot–, que coinciden entre sí a pesar de sus numerosas variantes. «Existe, pues, un devenir de las fuerzas –escribe Deleuze a propósito de Foucault– que no se confunde con la historia de las formas, pues actúa en otra dimensión. Un afuera más lejano que cualquier mundo exterior e incluso que cualquier forma de exterioridad, y, por ello, infinitamente más próximo. [...] Si el afuera, más lejano que cualquier mundo exterior, se encuentra también más próximo que cualquier mundo interior, ¿no es ése el signo de que el pensamiento se dirige a sí mismo al descubrir el afuera como su propio impensado?», en *Foucault*, París, Minuit, 1986, pp. 92 y 126. [Hay traducción castellana: Barcelona, Paidós, 1987, pp. 116 y 153.] En un artículo dedicado a Merleau-Ponty («Merleau-Ponty et la pensée du dedans», en *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, dirigido por Marc Richir y Étienne Tassin, Grenoble, Jérôme Millon, 1992), Françoise Dastur propone como contrapunto la expresión «pensamiento del adentro», que puede aplicarse fácilmente a Ricoeur: «El pensamiento del 'adentro' es, por excelencia, un pensamiento del horizonte y de lo lejano, un pensamiento de la proximidad como distancia [...] y, sobre todo, un pensamiento de la profundidad, a la que nunca podremos acceder desde 'fuera'» (p. 54).

cuerpo ni sentido o, al menos, defienden que no tiene otro sentido que el que le confieren —exteriormente— la Ley o la ética. Requerido en sumo grado, considerado siempre insuficiente o excesivamente expuesto, el sentido se ha retirado de la historia. Aunque los enfoques kantiano o ético son legítimos, el hecho de regresar a la Ley no puede disipar la niebla del nihilismo, el relativismo de los valores o la indeterminación del sentido de la que se alimenta la democracia. Éste es el clima paradójico en el que se desarrolla el importante trabajo de Ricœur: contrariamente a los que trazan con seguridad una frontera entre el nihilismo y la Razón, toma nota del nihilismo contemporáneo, del politeísmo de los valores (Max Weber) y de la indeterminación democrática (Claude Lefort). Cuando «la voluntad se presenta como el origen de los valores y el mundo retrocede a un segundo plano como simple hecho, desprovisto de valor, el nihilismo no se encuentra lejos»¹².

Pero, ¿cómo evitar, entonces, conceder un crédito demasiado sustancial al escepticismo contemporáneo frente a la posibilidad de actuar en el seno de la historia? No dejando a un lado *a priori* la dimensión histórica de la dialéctica hegeliana. Hay que «recuperar, nuevamente, la tarea asumida en el siglo pasado por Hegel cuando se proponía desarrollar una filosofía dialéctica que agruparía la diversidad de los planos de la experiencia y de la realidad en una unidad sistemática»¹³. Al conservar el significado profundo de la filosofía hegeliana, Ricœur sienta las bases de una construcción ética, cuya discreta ambición consiste en tejer nuevos vínculos entre «teleología» y «deontología», así como en reflexionar sobre las condiciones de la experiencia histórica. Lo cual le lleva a leer a Hegel a través de Kierkegaard¹⁴. Le toma la medida al nihilismo con el propósito de ir a contracorriente, de abrir indefinidamente el abanico de los significados. En ese sentido, Ricœur renuncia más al Saber Absoluto que al espíritu hegeliano de la dialéctica.

La ética no se confunde aquí con la figura kantiana de la ley moral, ni se asume pasivamente como en Lévinas, sino que remite, en un sentido aristotélico, al «*éthos*» previo al «momento terminal de la ley». «La razón es práctica. Sólo en la medida en que podamos aplicar a nuestros deseos, a nuestros valores o a nuestras normas el sello de la universalidad, se pondrá de manifiesto el aire de familia que existe entre el ser histórico y el ser natural... Pero reconocer la legitimidad de esta regla de universalización no impide volverse en contra de toda pretensión de hacer de la *legislación* el primer paso ético»¹⁵. Este paso ético nunca desmentido, que no puede separarse de la idea de *conatus* (Spinoza) o de «apetición» (Leibniz), adopta en los últimos escritos la forma de una estructura triádica, de una terna (cuidado de

¹² P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais sur l'herméneutique I*, op. cit., p. 453.

¹³ *Ibid.*, p. 486.

¹⁴ «Creo que la oposición entre Hegel y Kierkegaard ha de introducirse como tal en la filosofía. Por un lado, la distancia entre lo totalmente otro y el hombre no puede pensarse sin la idea de una relación inclusiva que ponga fin a la idea de la pura trascendencia. Desde el momento en que se habla de trascendencia, se piensa en una totalidad que abarca la relación entre lo otro y yo mismo. En ese sentido, la idea de trascendencia se niega a sí misma. Hegel siempre tendrá razón frente a cualquier pretensión de pensar la distancia infinita entre lo absolutamente otro y el hombre [...]. Por otro lado, ese punto de vista sin punto de vista, desde el que se vería la identidad profunda de lo real y de lo racional, de lo existente y del significante o del individuo y del discurso, no se da en ninguna parte. Hay que reconocer siempre, con Kierkegaard, lo siguiente: no soy el discurso absoluto; existir consiste en no saber en el sentido fuerte de la palabra; la singularidad renace siempre al margen del discurso» (*Lectures 2*, París, Seuil, 1992, p. 43).

¹⁵ Véase «Avant la loi morale: l'éthique», en *Encyclopaedia Universalis*, Symposium. Les enjeux, 1988.

sí/autoestima, cuidado del otro/solicitud, cuidado de la institución/instituciones justas) que va madurando al desarrollarse sucesivamente en los registros del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética. En esas condiciones, la ética no es un «don» que venga generosamente desde fuera a «dar sentido» a una historia mortal: se inscribe y se desarrolla dentro de una historia, posee una «corporeidad» individual, social e histórica¹⁶.

Pero, ¿cómo procede dicha filosofía de la acción para responder al escepticismo contemporáneo? Ricœur apenas tiene elección, y, por ello, se pregunta por las condiciones que todavía permiten tener «confianza» en la posibilidad de una acción, es decir, tener confianza en uno mismo, en el otro y en la historia. En resumen, se pregunta por las condiciones que permiten creer, en un sentido no religioso, que la historia aún es posible. Sin esta confianza, la posibilidad de una acción histórica se viene abajo y, con ella, la idea de promesa, sin la que la historia se desvanece. Como huérfanos del Saber Absoluto, no podemos renunciar, hoy menos que nunca, a la historia.

III. EL *DOXÁZEIN*: ENTRE EL CONCEPTO Y LA VIVENCIA

El propósito de Ricœur consiste en fundar una «fenomenología» de la acción que no renuncie al espíritu de la dialéctica. Su negativa a romper con la corriente fenomenológica le permite llevar a término ese proyecto.

Ricœur acompañó y favoreció desde un principio la expansión de la fenomenología en Francia gracias a sus traducciones y a sus artículos, reagrupados ahora en *À l'école de la phénoménologie*¹⁷. Pero, a diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos, no se distanció de esta corriente a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, como sucedió con muchos otros filósofos, que sucumbieron por aquel entonces a los encantos de las ciencias humanas y contribuyeron, a un tiempo, a enterrar la filosofía¹⁸. Y aunque durante algunos períodos ha discutido la evolución de la fenomenología husserliana, Ricœur siempre ha reconocido, incluso recientemente, su deuda con ella: el término «fenomenología» sigue estando aún explícitamente presente en 1990 en *Sí mismo como otro*.

¿Cómo interpretar esta fidelidad? Como se ve inmediatamente en los textos dedicados a Husserl, la fenomenología delimita, para Ricœur, los «contornos del verdadero problema», que él mismo formula del siguiente modo: «¿Cómo eludir el solipsismo de Descartes apreciado por Hume para pasar a tomar en serio el marco histórico de la cultura, su verdadera capacidad de formar al hombre? ¿Y cómo evitar, al mismo tiempo, caer en la trampa hegeliana de la historia absoluta, alabada

¹⁶ Véase, en *Lectures 2*, el artículo sintético «Approches de la personne», pp. 203 y ss. [Hay traducción castellana: «Aproximaciones a la persona», en P. Ricœur, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 105-124.]

¹⁷ Ha traducido, asimismo, *Ideen I* de Husserl (París, Gallimard, 1950) y numerosos artículos de éste último.

¹⁸ Para comprender el contexto intelectual de esa época, la lectura de *Signes* (1960) de Merleau-Pontry [París, Gallimard, 1960. Trad. cast.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964] puede ser ilustrativa. Sus artículos dedicados a Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss muestran claramente que la aportación de las ciencias humanas no dependía exclusivamente de una interrogación de carácter filosófico. Pierre Bourdieu ofrece un testimonio interesante sobre este período en «Aspirant philosophe», en *Les enjeux philosophiques des années 50*, París, Espace international de philosophie, Centre Georges Pompidou, 1989.

como una divinidad desconocida?»¹⁹. Esta inmersión en la historia de la fenomenología tiene lugar en un marco de pensamiento –Ricoeur lo comenta al final de un artículo dedicado a *Fenomenología y materialismo dialéctico* de Tran Duc Thao–²⁰ que sólo puede ser «fundado por lo que lo limita»: «Se puede uno preguntar si la fenomenología no requiere, para fundamentar su propio derecho a reinar en el imperio de lo que aparece, una *crítica* de lo que aparece»²¹. Esta evaluación de las contradicciones de la fenomenología –que oscila entre una vía regresiva, que «des-hace el objeto» al describir el «flujo vivencial» a cambio de una inflación de las temporalidades, y una vía progresiva que pone el acento en el papel del ego trascendental en la constitución del mundo– le permite apreciar, en su justa medida, la crítica del idealismo husserliano y no confundir la denuncia de las filosofías del sujeto con la filosofía misma.

Además, su negativa a romper con la herencia husserliana es una invitación a no ceder a las seducciones del concepto o, al menos, a lo que conviene llamar la supremacía del concepto y de los pensamientos del afuera en Francia: desde finales de los años cincuenta, éstos se han distanciado violentamente de la fenomenología, polarizada entonces por una reflexión sobre lo sensible y lo vivido más que por la constitución trascendental. En Francia, esta insistencia en la separación epistemológica entre el concepto y lo sensible es proteiforme y difícil de interpretar: el concepto tiene la pretensión de delimitar rigurosamente el discurso especulativo frente a los posibles enmascaramientos de la fenomenología, pero en este ámbito contribuye a aproximar entre sí los trabajos filosóficos de la historia de las ciencias, de la lógica y de la epistemología procedente de Jean Cavallès, y cuyos herederos son Jean Tousseint Desanti y Suzanne Bachelard. En cierto modo, la doble crítica de Hegel y de Husserl desemboca en una epistemología que concuerda, paradójicamente, con configuraciones de pensamiento muy heterogéneas.

Pero esta valoración excesiva del concepto es el principio de su derrumbe posterior: aunque la oposición entre el concepto y la vivencia es legítima y condiciona la posibilidad del discurso científico o especulativo, se revela discutible cuando se impone como una regla absoluta y se extiende a los campos más diversos. Esta generalización favoreció el surgimiento de una ideología estructuralista que, al reducirse a menudo a una metodología, no se preguntó suficientemente por la triple muerte del sentido, de la historia y del sujeto que ésta constataba²². La voluntad de distanciarse del idealismo de la conciencia husserliana, e incluso de todos los pensamientos entendidos como *ismos*, no dejó de tener consecuencias. En el contexto del «extraño trípode francés», formado por tres hermanos enfrentados entre sí (marxismo, personalismo y existencialismo), «el estructuralismo conllevaba un modo de pensar conforme a la idea de sistema y no a la de historia, el establecimiento de conjuntos de diferencias articuladas y, sobre todo,

¹⁹ «Husserl et le sens de l'Histoire», en *À l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986, p. 57.

²⁰ «Sur la phénoménologie», en *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 141-159. La obra de Tran Duc Thao se publicó en 1951 [*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París, Minh-Tan. Hay edición castellana: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971 (N. del T)].

²¹ *Ibid.*, p. 158.

²² Véase F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vol., París, La Découverte, 1991-1992.

un pensamiento operativo que pretendía no recurrir a sujeto alguno para dar sentido a cualquier cosa»²³.

Aunque Ricœur insiste en la autonomía del discurso filosófico respecto al discurso metafórico, se niega a batirse en retirada y a replegarse, ya sea hacia una ontología fundamental (Heidegger) o hacia el discurso epistemológico a secas. De ahí su voluntad de poner en escena lo que llama «mediaciones imperfectas», lo cual se traduce en un esfuerzo dialéctico, en una tensión sin la que la divergencia existente entre la vivencia y el concepto se estabiliza en detrimento de un análisis antropológico de los diversos planos de la experiencia. Mientras que el pensamiento contemporáneo (kantiano, hegeliano o nietzscheano) esgrime el concepto (o la norma universal) contra lo sensible o la historicidad, y concede valor a la oposición entre la *dóxa*, la opinión, por una parte, y la *epistème*, el saber, por otra, Ricœur elabora los términos de una «dialéctica inacabada» que aprecia el espacio intermedio entre la *dóxa* y la *epistème*, entre «la sensación fugitiva y contingente y la ciencia estable y necesaria», es decir, el ámbito del *doxázein*, que corresponde en Aristóteles, precisamente, a la «dialéctica» y que expresa la esfera de la recta opinión, que no se confunde ni con la *dóxa* ni con la *epistème*, sino con lo probable y lo verosímil. En efecto, «lo probable presenta grados de certeza, de estabilidad y, por ello, de semejanza con lo verdadero; se trata de lo verosímil. Es el caso de las opiniones que se forman la mayoría de los hombres o los más sabios. Dichas opiniones se encuentran a medio camino de lo necesariamente verdadero y de lo evidentemente falso»²⁴.

Esa es la principal originalidad de este periplo filosófico: de la crítica a Hegel, Ricœur conserva el proyecto de una dialéctica inacabada que se hace eco de la dialéctica aristotélica; de Husserl, conserva la paciencia fenomenológica; de ambos, aprecia el cuidado con que describen la complejidad de la experiencia. Al imaginar vínculos inéditos entre la fenomenología y la dialéctica, al no sacrificar a Aristóteles, Husserl o Hegel en aras de la historia de la filosofía, se aparta del pensamiento contemporáneo más iconoclasta, pero obtiene, al mismo tiempo, los medios para fundar una filosofía de la acción. Frente a aquellos pensamientos que valoran excesivamente el concepto o la norma para acabar ignorando la *dóxa* y el mundo sensible, desarrolla una dialéctica quebrada que explora las dimensiones más inconfesables e invisibles de la intención ética.

La muerte del Sentido de la Historia y del Sujeto no le lleva, pues, a renunciar a ninguno de ambos. Si la verdad no es algo seguro, tampoco tiene por qué serlo el sinsentido: falta por llevar a cabo una recuperación del sentido que exija respetar el *doxázein*, las convicciones, y no contentarse con el antagonismo existente entre el concepto y la vivencia. Pero si el Sistema no puede ser «cerrado» por el saber absoluto, la fenomenología no puede, por su parte, quedar reducida a una antropología. Por ello, Ricœur no deja de relacionar la antropología con la ontología, o la Fenomenología con la Lógica, por emplear los términos de Jean Hyppolite²⁵.

²³ Véase «Meurt le personnalisme, revient la personne...», en *Lectures 2, op. cit.*, p. 196. [Hay traducción en castellano: «Muere el personalismo, vuelve la persona...», en P. Ricœur, *Amor y justicia, op. cit.*, p. 96.]

²⁴ Artículo «Croyance», en *Encyclopaedia Universalis*.

²⁵ Véase el artículo dedicado a Jean Hyppolite «Retour à Hegel», en *Lectures 2*, pp. 173-187.

Pero, al mismo tiempo, las consecuencias negativas para la comunidad filosófica de su ruptura con la fenomenología se ponen de relieve con toda crudeza: al romper con ella, el pensamiento francés prescinde de un «método» que descansa en el doble postulado de una sensibilidad –de una corporeidad previa– y de una subjetividad, es decir, de lo que mantiene y sostiene una historia individual o colectiva. Sin un cuerpo sensible que nos sostenga como alguien digno de estima (de su propia estima y de la estima de los demás) no se puede imaginar una acción justa. Esta posición, que parece sobrevolar su objeto, ya había sido denunciada por Merleau-Ponty en un texto que abordaba el racionalismo moral del período anterior a la guerra²⁶.

En el caso de Ricœur, hay una profunda diferencia –y un malentendido potencial– entre un pensamiento que se siente, con razón o sin ella, «exiliado» y lo que él mismo trata de pensar. Se presenta como un pensamiento desplazado, desorbitado y exorbitante, en un país en el que el pensamiento no deja de enunciar, a excepción de la filosofía política procedente de la fenomenología, la incapacidad de actuar por uno mismo. No responde directamente al escepticismo contemporáneo, sino que se enfrenta a él mediante una ética que trata de apartarse de los senderos agitados y brumosos de la historia. De ahí esa voluntad, tan esquiva como discreta, de mantenerse al margen de las variantes de la reflexión que entierran al sujeto con la historia, así como la elección paradójica y sorprendente de discutir preferentemente con pensadores extranjeros. Por ello, el recorrido de su filosofía desorienta: desde finales de los años sesenta, contesta a interrogantes de origen francés, discutiendo con pensadores procedentes de la tradición analítica anglosajona, así como con autores alemanes que, de Rosenzweig a Habermas, piensan entre las ruinas del hegelianismo.

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

²⁶ Véase «La guerre a eu lieu», en *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948. [Hay traducción castellana: *Sentido y sin-sentido*, Barcelona, Península, 1977.]