

Como citar en MLA:
Moratalla, TD. "¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica".
Escritos 26.57 (2018): 251-282.

¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenéutica

Is Paul Ricoeur a Phenomenologist?
Between Phenomenology and Hermeneutics

É Paul Ricœur um fenomenólogo?
Entre fenomenologia e hermenêutica

*Tomás Domingo Moratalla**

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar en qué sentido la filosofía de Ricœur puede considerarse, de principio a fin, una fenomenología. La tesis que defiende es que la fenomenología no es una etapa en su pensamiento que quede superada por posteriores encuentros filosóficos. No me parece del todo acertada la imagen con la que hemos trazado su itinerario filosófico, que él mismo asumió, diciendo que parte "de" la fenomenología y se encamina "a" la hermenéutica. Frente a esta imagen, defiende con fuerza la imagen del "entre" como posición filosófica; "entre" fenomenología y hermenéutica. Ricœur es fenomenólogo y hermeneuta. Su

* Es profesor de UNED (Madrid), Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y política.
Correo electrónico: :tdmoratalla@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3237-9540

Artículo recibido el 01 junio 2018 y aprobado para su publicación el 31 julio 2018.



compromiso fenomenológico lo lleva a la hermenéutica y su forma de practicar la hermenéutica solo puede ser entendida desde la fenomenología. Ricoeur es un *fenomenólogo por vocación* y un *hermeneuta por destino*. Para interpretar adecuadamente la relación de Ricoeur con la fenomenología se atiende a la gran variedad de textos que escribió sobre fenomenología y hermenéutica, sopesando su talante fenomenológico y hermenéutico no solo en sus textos más emblemáticos, sino en sus pequeñas introducciones, reflexiones, etc., sobre fenomenología. Considero que la recopilación de textos de *En la escuela de la fenomenología* es fundamental al respecto. Así se concluye que la filosofía de Ricoeur tiene una triple contextura: reflexiva, descriptiva e interpretativa. La filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica son tres formas de hacer filosofía. En el filósofo francés se aúnan, se complementan y se potencian. Podemos decir que para él la propia fenomenología es reflexiva, descriptiva e interpretativa. Estar “con Ricoeur” en *la escuela de la fenomenología* es estar en el camino mismo de la filosofía, de la que cada uno tenemos que hacer a la altura de nuestra época y de cara a nuestras circunstancias.

Palabras clave:

Sí-mismo, Sentido, Interpretación, Fenomenología, Hermenéutica.

ABSTRACT

The article aims to show in what sense Paul Ricoeur's philosophy might be considered, from beginning to end, a phenomenology. Therefore, I argue that phenomenology is not only a stage in his thought that is overcome by his following philosophical encounters. I do not find satisfactory the picture that has been presented of his philosophical itinerary, which he himself agreed with, by saying that he starts “from” phenomenology and goes “to” hermeneutics. Regarding such picture, I strongly support the idea of “between” as a philosophical position: “between” phenomenology and hermeneutics. Ricoeur is both a phenomenologist and a hermeneutist. His phenomenological commitment leads him to hermeneutics and his way of practicing hermeneutics can only be understood from the standpoint of phenomenology. Ricoeur is a *phenomenologist by choice* and a *hermeneutist by fate*. For a correct understanding of Ricoeur's relation to phenomenology, the great variety of his writings on phenomenology and hermeneutics is considered, bearing in mind his phenomenological and hermeneutical attitude not only in his major works, but also in his short introductions and dissertations concerning phenomenology. I argue that the collection of writings *A l'école de la phenomenologie* turns out to be crucial for this issue. It is concluded that Ricoeur's philosophy has a triple composition: reflexive, descriptive and interpretative. Reflexive philosophy, phenomenology and hermeneutics are three ways of doing philosophy. In the thought of Ricoeur they are joined, complemented and strengthened. It is possible to argue that for him phenomenology is reflexive, descriptive and interpretative. Being with Ricoeur *in the school of phenomenology* means being in the own path of philosophy, of which each one of us should practice up to the expectations of the time and according to our own circumstances.

Key Words:

Oneself, Sense, Interpretation, Phenomenology, Hermeneutics.

RESUMO

Este artigo pretende mostrar em que sentido a filosofia de Ricœur pode ser considerada de princípio a fim, uma fenomenologia. A tese que defendo é que a fenomenologia não é uma etapa de seu pensamento superada por encontros filosóficos posteriores. Não me parece por completo adequada a imagem com que temos traçado seu itinerário filosófico, que ele mesmo assumiu, dizendo que parte “da” fenomenologia e encaminha-se “para” a hermenêutica. Diante dessa imagem, defendo com força a imagem do “entre” como posição filosófica; “entre” fenomenologia e hermenêutica. Ricœur é fenomenólogo e hermeneuta. Seu compromisso fenomenológico leva-o para a hermenêutica e sua forma de praticar a hermenêutica só pode ser entendida desde a fenomenologia. Ricœur é um *fenomenólogo por vocação* e um *hermeneuta por destino*. Para interpretar adequadamente a relação de Ricœur com a fenomenologia atende-se à grande variedade de textos que escreveu sobre fenomenologia e hermenêutica, considerando seu caráter fenomenológico e hermenêutico não só em seus textos mais emblemáticos, mas em suas pequenas introduções, reflexões, etc., sobre a fenomenologia. Considero fundamental, a propósito, a compilação de textos *Na escola da fenomenologia*. Assim, conclui-se que a filosofia de Ricœur tem uma contextura triplíce: reflexiva, descritiva e interpretativa. A filosofia reflexiva, a fenomenologia e a hermenêutica são três formas de fazer filosofia. No filósofo francês tais formas se unem, complementam e potenciam. Podemos dizer que pare ele a própria fenomenologia é reflexiva, descritiva e interpretativa. Estar “com Ricœur” *na escola da fenomenologia* é estar no caminho mesmo da filosofia, que temos que fazer à altura da nossa época e de cara às nossas circunstâncias.

Palavras-chave:

Si mesmo, Sentido, Interpretação, Fenomenologia, Hermenêutica.

En estas páginas retomo un trabajo antiguo, y actualizo la pregunta que lo motivaba: ¿Es la filosofía de Ricœur fenomenología en todos sus momentos, o solo en una etapa inicial?¹ Después de haber frecuentado esta filosofía durante más de veinte años me atrevo a dar una nueva respuesta. La filosofía de Ricœur es fenomenología, desde sus comienzos hasta su final. No puede ser (no debe ser) entendida como un venir de la fenomenología a la hermenéutica; permanece en la fenomenología, y me atrevería a decir que permanece en la hermenéutica. La filosofía de Ricœur no describe un movimiento de superación (de.../a....) sino que permanece en tensión entre una y otra. Considero que es más acorde con su espíritu y talante la preposición «entre», moviéndose entre ambas, con una y con otra; entre fenomenología y hermenéutica; *fenomenólogo por vocación, hermeneuta por destino*.

Es el compromiso fenomenológico el que lo lleva a la hermenéutica, y es su forma de practicar la hermenéutica lo que hace que solo pueda ser entendida desde la fenomenología. Se sitúa entre ambas por una sencilla cuestión de *honestidad intelectual*. No tiene sentido plantear un primer Ricœur fenomenólogo que se supera a sí mismo en una perspectiva hermenéutica. Es fenomenólogo y hermeneuta, las dos cosas, simultáneamente; «entre» una y otra. Lo mismo podríamos decir de la tradición reflexiva. Reflexión, fenomenología y hermenéutica representan formas de hacer filosofía, caminos de hacer filosofía. Son, más allá de sus sentidos precisos y acotados, formas de decir simplemente: *filosofía*.

Para esta defensa que hago de un Ricœur fenomenólogo en toda su obra, en toda su trayectoria, puede ser interesante leer una de sus primeras intervenciones en el debate que mantiene con J.-P. Changeux, en la que va a designar su posición filosófica como «fenomenológica», aunque es un término que designa, dice explícitamente, «una triple contextura»: reflexiva, descriptiva e interpretativa.² Se trata de una fenomenología que es reflexiva, descriptiva e interpretativa. Una larga cita de este diálogo es un magnífico y expresivo ejemplo al respecto:

1 cf. San Martín, 137-156. Aquí retomo este artículo del que existe solo una versión en alemán. Ofrezco en este momento una traducción, y una actualización, de su pregunta y de su motivación.

2 Véase: Changeux & Ricœur, 13.

Deseo exponer cuál es mi posición inicial. Reivindico una de las corrientes de la filosofía europea que puede caracterizarse por una cierta diversidad de epítetos: filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica, filosofía hermenéutica. La primera acepción –reflexividad–, se refiere al movimiento por el cual el espíritu humano trata de recuperar su poder de actuar, de pensar, de sentir, poder de algún modo asfixiado y disperso entre los saberes, las prácticas [...]. La segunda acepción –fenomenológica– designa la ambición de ir “a las cosas mismas”, es decir, a la manifestación de cuanto aparece en la experiencia [...]. La tercera acepción –hermenéutica– heredera del método interpretativo [...], hace hincapié en la pluralidad de interpretaciones relacionadas con lo que podemos denominar la lectura de la experiencia humana (Changeux & Ricœur 12).

La filosofía de Paul Ricœur puede ser caracterizada por su voluntad de sentido y realidad. Dicho empeño es una realización particular del motivo fenomenológico, del gesto fenomenológico básico. Defino, en primer lugar y con brevedad, la filosofía de Ricœur como fenomenología hermenéutica –de una filosofía de la voluntad a una hermenéutica del texto y de la acción–, para después mostrar su despliegue *en y por* la matriz fenomenológica que la constituye.

El método husserliano de análisis intencional le ha permitido a Paul Ricœur la elaboración de una filosofía de la acción con sentido (*action sensée*) y de la libertad; por otro lado, la cuestión del lenguaje se despliega en Ricœur bajo indicaciones de la teoría husserliana de la significación; y, en tercer lugar, profundizando y minando el discutido idealismo de Husserl, ha pasado del fundamento egológico al ámbito hermenéutico.³ Son, pues, tres maneras de acceder a la fenomenología, de apropiarse de la fenomenología, las cuales proceden de tres maneras posibles de ser interpretada: como un *método*, de análisis intencional; como una *teoría*, de la constitución del sentido y de la reducción; y como una *doctrina filosófica*, en concreto, el idealismo trascendental.⁴ Los accesos de Ricœur a la fenomenología son, por ello,

3 Lo cual no supone acabar con la idea de «fundamento», sino acceder a una nueva comprensión de su lugar y función en la “edad hermenéutica de la razón” (J. Greisch).

4 cf. Stevens, “L'apprentissage des signes» 106-119; también, en parte recogido en esta obra : Stevens, «L'évolution de la pensée de Ricœur» 9-27.

diferentes según la época y según sus intereses, pero si bien esto es así, ciertas ganancias progresivas y presupuestos se mantienen,⁵ pues la fenomenología discierne, para Ricœur, los contornos de los verdaderos problemas y por ello, entre otras cosas, rechazará siempre romper con la herencia husserliana,⁶ aunque también huirá de su absolutización.⁷

Teniendo presentes esas tres maneras de acceder a la fenomenología (método, teoría y doctrina), Ricœur elabora, en un primer momento, una eidética de la conciencia práctica; una fenomenología marcadamente reflexiva donde la categoría central es la de «acción». Entendiéndola como teoría, ve en ella la posibilidad de una recuperación del sujeto y de la realidad frente a posiciones que los negaban, tanto filosóficas, como en ciencias humanas y sociales, sobre todo, el estructuralismo y psicoanálisis. Es la etapa álgida de su fenomenología hermenéutica y del conflicto de interpretaciones. Las categorías centrales de esta época –años sesenta y setenta– serán las de «sentido» y «realidad». Por último, la fenomenología trascendental pone de relieve el carácter temporal de la existencia humana en su fondo más aporético, cuyos análisis se remontan a San Agustín. Las distintas fenomenologías del tiempo acentúan la aporética de la temporalidad a la que la poética de la narratividad va a intentar responder o al menos corresponder; es el lugar de lo que podríamos llamar *fenomenología poética*, profundización de la fenomenología hermenéutica en cuanto que lo

5 Ricœur nunca ha visto la necesidad de tomar distancias con la fenomenología, como sí otros de su generación; siempre ha reconocido una deuda hacia ella, de hecho el término «fenomenología» está presente, y con fuerza, en su gran obra *Soi-même comme un autre*. Para una presentación de los temas fundamentales de esta obra, de impronta fenomenológica, puede consultarse la recensión de Richir, “Compte rendu, Paul Ricœur” 41-63.

6 Así lo ve también Mongin, “Paul Ricœur” 25 y ss. Para las obras de Ricœur y sobre Ricœur puede consultarse: Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*; y además: Vansina, «Bibliographie de Paul Ricœur» 244-288.

7 En esta interpretación que hago de la fenomenología en Ricœur sintonizo con el planteamiento de J. Grondin. cf. Grondin, *Le tournant herméneutique de la Phénoménologie*.

fenomenológico y lo poético se corresponden (la monumental obra *Temps et récit*⁸ da buena muestra de esta correspondencia).⁹

La fenomenología es para Ricœur, por todo esto que acabo de mencionar, el lugar de una *elaboración* (filosofía de la acción; progresivamente enriquecida), de una *posibilidad* (la de hablar con sentido del sujeto-persona y, al mismo tiempo, mostrar su inserción en la realidad) y de una *apelación*, una respuesta de la poética al análisis fenomenológico del tiempo. La pluralidad de accesos –por el conflicto de interpretaciones y perspectivas– en un mismo camino (el camino fenomenológico del «sentido»), constituye la «vía hermenéutica» de la fenomenología de Paul Ricœur.

Paso a presentarla con el siguiente orden: primero, refiero el encuentro con la fenomenología (1), después señalo lo que supuso la fenomenología de la voluntad (2), para luego centrarnos, en la parte más importante de este trabajo, en el giro hermenéutico operado en la fenomenología, el cual nos conduce a una fenomenología del discurso (hermenéutica del texto) y a una fenomenología ontológica (ser como acción), con el horizonte de una ética (3).

1. Ricœur y su encuentro con la fenomenología

La fenomenología para nuestro autor no es una escuela filosófica más o un planteamiento epistemológico u ontológico con el que hubiera, simplemente, que medirse.¹⁰ Es, al contrario, un eje vertebrador de los múltiples desarrollos

8 cf. Ricœur, *Temps et récit. Tome I. L'histoire et le récit; Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction; Temps et récit. Tome III. Le temps raconté.*

9 Un discípulo de Husserl nos presenta de forma precisa los temas claves de esta correlación: Strasser, "Zeit und Erzählung bei Paul Ricœur" 1-14.

10 A propósito de Ricœur y la fenomenología merecen destacarse, como complemento de lo que aquí presento: Kelkel, "L'herméneutique de Paul Ricœur, -une autre phénoménologie?" 108-142; Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, "Paul Ricœur: Umwege der Deutung", 226-335; Pintor-Ramos, "Paul Ricœur y la fenomenología" 73-106; Dastur, «De la phénoménologie transcendente à la phénoménologie herméneutique»; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 37-50.

de su filosofía. Su filosofía es «fenomenología», pero para decir algo más, pues esto es muy poco, necesitamos adjetivarla, determinarla, es decir, marcar su forma de acercarse a ella, los «injertos» de ella y en ella, los accesos posibles a la fenomenología, tal y como lo acabo de exponer, o su interpretación práctica de la intención fenomenológica, entre otras cosas. Esta es una difícil tarea, pues ni la filosofía de Ricœur presenta una sola cara (corresponde más bien a una estructura de «concordancia discordante» o «discordancia concordante»),¹¹ ni la fenomenología es una escuela con contornos fijos y adquiridos, sino que es un movimiento, una orientación. El propio Ricœur ha caracterizado acertadamente la fenomenología como la obra husserliana y sus herejías.¹² Ella le ha permitido no solo un desarrollo temático, sino adoptar un espíritu metodológico de arbitraje, característico de toda su obra, entre posturas diferentes y tendencias rivales. La fenomenología le ha posibilitado aceptar críticas y correcciones venidas de otros sitios, así como, gracias a estas últimas, profundizarla en un sentido práctico-ético y ontológico. Lo que más le atrae de Husserl es la clarificación racional, en la medida en que la fenomenología muestra la discursividad de lo real, el afán de claridad.

El gran proyecto del joven Ricœur –anterior a su contacto con la fenomenología– era la elaboración de una filosofía de la voluntad. La fenomenología es utilizada en este proyecto, en un primer momento, para establecer una eidética de la voluntad. Muchas veces se ha pensado que tal eidética es la dimensión fenomenológica de su obra, y luego su filosofía se desarrolla como un continuo abandono de este primer momento. Pero, ni la filosofía de Ricœur se puede comprender con esquemas de desarrollo «progresista» o evolucionista, ni la fenomenología es solo eidética, o dicho de manera precisa, refiriéndonos a

11 Esta es la forma que adquiere la trama narrativa, una síntesis de elementos heterogéneos, tal y como Ricœur la analiza en *Temps et récit*. La filosofía de Ricœur es un conjunto de diferentes elementos que pueden organizarse narrativamente de distintas maneras, aquí presentamos la *trama fenomenológica* de su filosofía, no es la trama más importante, pero sí la más significativa, la más productiva. Además, al analizar la relación entre Husserl y Ricœur obtenemos una visión precisa del conjunto de su obra.

12 Ricœur, «Husserl (1859-1938)» 183-196 (cf. 185). Recogido en Ricœur, «*A l'école de la phénoménologie*» 7-20 (cf. 9). Ya unos años antes (1953) abogando por el buen uso de la fenomenología había acudido a la misma imagen, Ricœur, “Sur la phénoménologie” 821-839 (cf. 836). Recogido también en: *A l'école de la phénoménologie*.

Ricœur, la fenomenología en su obra no se reduce únicamente a la eidética. Si esto no fuera así, no hablaríamos de *transformación* hermenéutica de la fenomenología (en el juego de identidad y diferencia en el cambio), sino de una simple superación, no hegeliana, solo eliminativa.

El primer estudio filosófico publicado por Ricœur¹³ ya se desarrolló en el contexto fenomenológico, en la línea de los primeros trabajos de Sartre. Los años que pasó en el campo de concentración para oficiales franceses en Alemania fueron filosóficamente productivos; no solo se acrecentó su interés y dedicación por Jaspers o Marcel, sino también por Husserl. De hecho, la traducción de *Ideen* de Husserl tuvo lugar en estos momentos (entre 1943-1945) en la edición de 1928, utilizando el escaso espacio de los márgenes del texto.¹⁴ Ya en sus años de formación tuvo la ocasión de conocer la fenomenología de Husserl a través de un buen maestro, más tarde amigo, Lévinas y, en concreto, de la lectura de su libro *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Este es para Ricœur el libro fundador de los estudios fenomenológicos en Francia. Ricœur es, sin lugar a dudas, uno de los grandes conocedores de Husserl, Spiegelberg lo considera el historiador francés de la fenomenología mejor informado,¹⁵ aunque Ricœur nunca se ha limitado a ser un expositor de la fenomenología, pues en él conviven, hermenéuticamente, lo histórico y lo sistemático.¹⁶ Ricœur encuentra en la fenomenología, básicamente, un método y una actitud, no tanto unos contenidos. Las exposiciones que elaboró de la fenomenología fueron numerosas. Es lógico si pensamos que Ricœur está reaccionando contra muchas de las utilizaciones, a veces excesivas, de la filosofía de Husserl, sobre todo por parte de cierta fenomenología existencial francesa. Frente a ello está interesado en ofrecer una imagen de un Husserl serio,

13 Sobre la atención, cf. «L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques» 1-28.

14 Esta traducción ha sido paradigmática de los trabajos franceses sobre fenomenología, se ha llegado a ver como insuperable. Sin embargo, también tiene sus limitaciones, casi 70 años después de su publicación ha aparecido una nueva traducción de *Ideen*, renovadora y, no obstante, deudora del trabajo de Ricœur (cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*).

15 Spiegelberg, "Paul Ricœur" 563-579 (cf. 563).

16 Para centrarse en el Ricœur más expositor de la fenomenología puede consultarse: Stewart, "Paul Ricœur and the Phenomenological Movement" 227-235.

riguroso, rico, y en ocasiones, por qué no, vacilante. Es interesante detenerse en las «vacilaciones» que Ricœur ve en Husserl, pues es en ellas donde se va a «injertar» lo hermenéutico en la fenomenología. Los temas son más bien los de Jaspers y Marcel, el rigor metodológico es el de la fenomenología de Husserl.¹⁷

Ricœur se mueve, por todo esto, entre Husserl y el existencialismo. Es una posición ocupada también por Merleau-Ponty, para Ricœur “le plus grand des phénoménologues français” (“Le conflit” 243). El propio Ricœur ve su obra, *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l’Involontaire* –en concreto su introducción, “Cuestiones de método”–, como una respuesta a la *Phénoménologie de la perception* –explícitamente a su “Introducción”–. Este trabajo pretendía ser audaz y, un poco ilusoriamente,¹⁸ su réplica. Lo que está en juego en ambos es la mejor manera de recuperar a Husserl en una versión no idealista, es decir, evitar el idealismo dando prioridad a la percepción o a la voluntad. Son dos opciones diferentes, como se puso de manifiesto en el Primer Simposio Internacional de Fenomenología (1951) en el que la ponencia presentada por Ricœur, “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”,¹⁹ sorprendió a Merleau-Ponty por la briosa defensa de la metodología rigurosa de Husserl frente a ciertas recuperaciones de la fenomenología existencial.²⁰

Ricœur se aleja de la fenomenología de Husserl por ser básicamente una fenomenología de la percepción, por eso también de Merleau-Ponty. A pesar del alejamiento la deuda y admiración por Merleau-Ponty son continuas en Ricœur, por ejemplo en una entrevista a comienzos de los años ochenta, llega a decir sobre Merleau-Ponty a propósito de Sartre: “Je lui dois peu, ce qui ne comporte pas de jugement. Peut-être parce que Merleau-Ponty a été

17 Para valorar la presencia de Ricœur en la fenomenología es fundamental la lectura atenta de los trabajos recogidos en: Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*. Para la versión castellana de estos trabajos véase: P. Ricœur, *En la escuela de la fenomenología*, T. Domingo Moratalla (Trad.).

18 Ricœur, “Respuesta a A. Pintor-Ramos” 112.

19 En : Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie* 113-140. Recogido en el ya citado *A l'école de la phénoménologie* 59-86.

20 cf. el comentario en: Pintor-Ramos, “P. Ricœur y la fenomenología” 106, nota 44.

philosophiquement plus important pour moi; *même si je le cite peu, il est passé dans mon sang et dans mes veines*” («Un entretien avec Paul Ricœur» 106)²¹

2. La amplitud y consistencia de la fenomenología: una fenomenología de la voluntad

Si la filosofía de Ricœur ha de ser leída como contribución al movimiento fenomenológico, la mejor manera de nombrarla sería considerarla como un análisis de la conciencia práctica, de la voluntad.²² Husserl se había centrado en la conciencia teórica. La crítica y corrección a Husserl es solo de perspectiva. Le interesa desarrollar la dimensión práctica de la fenomenología, y no en dirección a una fenomenología de los valores, al estilo de Scheler, sino hacia una antropología de la acción, donde lo nuclear y vertebrador es, a la manera kantiana, la dimensión práctica de la razón.²³ Tratar la problemática de la voluntad mediante el análisis intencional es la tarea que se asigna Ricœur, tarea que estaba, no obstante, ya presente en Husserl, al menos implícitamente, y que Ricœur pone en obra.²⁴

En el fondo lo que quiere Ricœur es poner a prueba la eidética fenomenológica con un tema no muy desarrollado por Husserl como lo es el de la voluntad. Triple es el objetivo que Ricœur se propone con su fenomenología de la voluntad: mostrar (en descripción), cuestionar (crítica) y *proponer* (transformación de la fenomenología en ontología). *Mostrar* la universalidad del análisis intencional, la universalidad de la correlación nóesis-nóema, aplicándolo al ámbito de la

21 Llega a situar a Merleau-Ponty en situación privilegiada con respecto a sus maestros Husserl y Heidegger en el artículo: “Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger”.

22 Ricœur quiere «rescatar» a la fenomenología de la línea platónica de la visión y de la línea kantiana de la objetividad (cf. Ricœur, “De la volonté à l’acte” 17).

23 Debe valorarse también en la caracterización fenomenológica del proyecto ricœuriano la relevancia que tiene esta, la antropología, en la constitución de una antropología filosófica. Actualmente contamos con la magnífica recopilación de artículos *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3. Paris : Seuil, 2013 (versión castellana *Antropología filosófica*. T. Domingo Moratalla (Trad.). Madrid: BAC, 2019).

24 cf. Ricœur, «A l’école» 59.

conciencia afectiva y práctica; *questionar* la doctrina trascendental edificada: “sur la base étroite de l’analyse de la ‘représentation” (Ricoeur, «A l’école» 60) y así criticar el idealismo de Husserl; y, *propone* pasar de una fenomenología descriptiva y constitutiva a una ontología de la conciencia.

Es un prejuicio, según Ricoeur, intentar fundar la voluntad en la representación. Si analizamos la voluntad buscando las representaciones en las que se funda no nos atenemos a «la cosa misma», pues: “el querer tiene una manera propia de dar sentido al mundo” (Ricoeur, «A l’école» 70). Pero es una crítica que no conduce al «abandono» de Husserl, todo lo contrario. Es necesario el análisis intencional, un método de descripción paciente, riguroso, que Ricoeur defenderá continuamente. Sus palabras en defensa del análisis intencional no dejan de ser certeras contra aquellos que olvidan el rigor fenomenológico y hacen de la fenomenología un género de confusión:

La fécondité de l’analyse noético-noématique de la période des *Ideen* a san doute été sous-estimée par la génération phénoménologique qui est allée tout de suite aux écrits de la période de la *Krisis*; cette école de phénoménologues a cherché dans la théorie du *Lebenswelt* l’inspiration d’une description trop vite synthétique à mon gré: si en tout problème on va droit au ‘projet existentiel’, au ‘mouvement d’existence’ qui entraîne toute conduite authentiquement humaine, on risquer de manquer la spécificité des problèmes, de noyer les contours des fonctions diverses dans une sorte de monisme existentiel indistinct qui, à la limite, conduit à répéter la même exégèse de l’existence’ à propos de l’imagination, de l’émotion, du rire, du geste, de la sexualité, de la parole, etc... (...) La phénoménologie doit être, dans un primer temps au moins, structurale (Ricoeur, «A l’école» 61-62)

Partir del «yo quiero» aleja el análisis del intelectualismo husserliano y del «emotivismo» existencialista que concibe el querer desde el poder y no, como hace Ricoeur, desde la correlación poder-no poder (voluntario e involuntario).²⁵

25 La correlación entre dominio y no-dominio, poder y no-poder es, en la obra posterior de Ricoeur y según sus palabras “le fil conducteur de mes analyses”, cfr. «De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira», en C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (eds.), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 18.

La acción es una vía de acceso más rica que la percepción a la cual integra como un momento suyo, y, además, evita con mayor facilidad el idealismo.

¿Qué aporta la fenomenología de la voluntad? No un rechazo del trascendentalismo de Husserl, sino dotarle de un sentido más existencial. Su fenomenología de la voluntad acaba con la pretensión de interpretar la conciencia «donadora» como «creadora» (Ricoeur, «A l'école» 79). El carácter constituyente de la conciencia es una conquista crítica de la fenomenología sobre la *ingenuidad naturalista*; pero hay que evitar que el nivel trascendental que ganamos se convierta en una ingenuidad de segundo grado, *ingenuidad trascendental*, que consiste en defender que lo trascendental (lo constituyente) es lo primero. La reflexión segunda que desenmascara ese peligro marca el paso, en la obra de Ricoeur, de una fenomenología trascendental a una fenomenología ontológica.

La fenomenología de la voluntad descubre en el fenómeno del «yo puedo» una deficiencia ontológica, un no-poder inscrito en nuestro poder; se descubre un «cogito desgarrado internamente». Este momento negativo es el objeto «difícil» de una fenomenología de las pasiones. Ahora bien, la fenomenología no puede, intrínsecamente, tematizar un principio de desorden,²⁶ de ello solo da cuenta, indirectamente, el mito. Damos cuenta del elemento empírico de la fenomenología de la voluntad mediante la literatura, los mitos, los cuales se convierten en guía heurística.

La fenomenología husserliana ha de poner entre paréntesis esta mítica y esta ontología que también posee el fenómeno «voluntad», y es positivo que así lo haga. Supone una pérdida, pero también una ganancia: la conquista del poder constituyente del hombre. Conquistar la subjetividad constituyente es una ganancia, pero no tan constituyente como para dicha conquista se quiera o se interprete sin raíces ontológicas. Este paso de la fenomenología a la ontología es el paso mismo, en la obra de Ricoeur, a la hermenéutica.

La fenomenología de la voluntad encuentra un límite; un límite que es el sufrimiento, lo que me disminuye, lo que me niega. El hombre quiere la totalidad

26 cf. Ricoeur, «A l'école» 82

y no puede (perspectiva finita del «carácter»); el hombre quiere conocerse en transparencia absoluta (y evitar el obstáculo, por ejemplo, del inconsciente); quiere ser autónomo (y dejar de lado la heteronomía constitutiva de la misma autonomía).

Una vez que hemos descubierto, gracias a la fenomenología, el poder de la subjetividad, no podemos perder lo ganado. La fenomenología hermenéutica de Ricœur quiere trascender el Cogito, lo que significará mantenerlo, pero sin considerarlo instancia suprema. El método de análisis intencional descubre el carácter donador de sentido de la subjetividad, pero al encontrar en el análisis elementos que exigen «levantar» el paréntesis que requería el método se produce el descubrimiento del enraizamiento de la conciencia, y, únicamente entonces, es posible ya una *poética de la voluntad humana*,²⁷ que no es solo eidética, ni solo empírica.²⁸

3. Desde la fenomenología a la hermenéutica

Presento dos elementos que apuntan al giro hermenéutico desde la lectura de la fenomenología que hace Ricœur. El primer elemento es crítico: rechazo de la interpretación idealista del método efectivamente practicado. El segundo elemento es de apropiación: el círculo hermenéutico es una versión de la correlación noésis-noéma. Después de esto pasará, en el siguiente apartado, a comentar el giro hermenéutico propiamente dicho.

27 cf. Ricœur, «A l'école» 86.

28 El gran programa que Ricœur había esbozado en la introducción de su *Philosophie de la volonté* dividía ésta en tres fases: eidética (descripción fenomenológica gracias al análisis intencional), empírica (la descripción una vez levantado el paréntesis de la culpa) y poética (relación de la trascendencia y la libertad). Esta presentación ha tenido el inconveniente de hacer creer que la fenomenología es solo la primera parte; esto no es cierto. *Finitude et culpabilité* (empírica) es también descripción de estructuras esenciales. Ricœur no tiene más remedio que lamentar su terminología en la exposición de su programa, tanto por el infeliz empleo del término «empírico» como por equiparar «poética» con trascendencia (Ricœur, “Respuesta” 116). Esta corrección posibilita que podamos hablar de una antropología fenomenológica (la desarrollada en *Finitude et culpabilité*) y de fenomenología poética (ampliamente desarrollada en *La métaphore vive* y *Temps et récit*; centrado en el tema central de la «creatividad»).

a) ¿Proyecto descriptivo o constitutivo? La crítica del idealismo como única posibilidad para la hermenéutica

Lo que cuestiona la aplicación de los instrumentos husserlianos a un tema distinto de los habitualmente tratados por Husserl, no es el método de éste, sino sus resultados filosóficos, los presupuestos de la fenomenología.²⁹ Ricœur repite constantemente la disociación entre los conceptos operativos de Husserl y su tematización filosófica.

Criticará, como toda la corriente fenomenológica, el idealismo trascendental,³⁰ pero no el necesario idealismo metodológico. La reconciliación del *Cogito* consigo mismo no es tan rápida como para que pueda venir dada en claridad intelectual. El mismo Husserl reconoce en las *Cartesianische Meditationen* que adecuación y apodicticidad no van necesariamente juntas. El idealismo de Husserl encuentra su «límite», concepto kantiano querido de Ricœur, en la finitud humana, ésta es la dificultad que provoca la torsión hermenéutica de la fenomenología.

Por otro lado, un problema distinto que ve Ricœur en Husserl es el énfasis que pone –en muchos momentos– en interpretar la fenomenología «científicamente»; al reducir la fenomenología a la teoría del conocimiento, ésta corre el peligro de perder su estatuto de «tarea», en una dimensión histórica y ética.³¹

Las correcciones de Ricœur a Husserl vienen, muchas veces, por la lectura de Kant. Es habitual en toda la obra de Ricœur leer un autor por medio de otro, descubriendo en el entrecruzamiento posibilidades de ambos no presentes en el estudio aislado. En Kant hay una fenomenología implícita, oculta por la problemática crítica de la objetividad, pero una ontología expresa (el carácter de ser de los fenómenos). La fenomenología de Husserl puede conducir a acabar con el problema del ser; la desontologización del objeto lleva a Husserl

29 cf. Ricœur, “Respuesta” 113.

30 Su hermenéutica de textos puede ser leída como corrección del idealismo trascendental husserliano.

31 cf. Ricœur, «Husserl et le sens de l’histoire» 309-310. También en: Ricœur, «A l’école» 22-56.

al solipsismo trascendental. La manera de subsanarlo es mediante el acceso a la intersubjetividad, aunque mejor que el camino husserliano puede ser la filosofía práctica kantiana, en interpretación de Ricoeur.

El aparecer del otro es una posición de ser que excede el método descriptivo y pide una función práctica de la conciencia, un postulado de la libertad. La posición absoluta del otro, emplazado por el respeto, es fundamento siempre previo a un discernimiento del aparecer del otro, esta es la superioridad de Kant (de Lévinas también podría decirse) sobre Husserl, e incluso de Scheler. No se puede querer constituir al otro como cosa, hay que evitar la: “invitation subtile qui procède de la phénoménologie de la ‘chose’, de la *Dingkonstitution*” (Ricoeur, «Sympathie et respect» 381. También en: Ricoeur, «A l'école» 267).

El problema del otro en la fenomenología pone de relieve, además, las dos tendencias presentes en la fenomenología de Husserl, lo que se mencionó anteriormente: la tendencia descriptiva y la tendencia metafísica.³² Esto mismo vuelve a argumentarlo Ricoeur en el artículo, ya clásico, “Fenomenología y hermenéutica”. El mundo objetivo extrae de (*aus*) mí su sentido y validez. Toda validez de sentido se encuentra en el ego, y se expresa por la reducción del *für mich* al *aus mir*. Si todo objeto extrae de mí su sentido, la alteridad del otro y del mundo, se hace problemática. La fenomenología coincide, pues, con la fenomenología de la constitución de sí, entendida como explicitación del mundo en mí.

El otro se constituye en mí, bien, pero también debemos dar cuenta del *otro como otro*. Estamos en la tensión de las dos exigencias: constituir al *otro en mí* y constituirlo *como otro* (exigencia «reductora» y exigencia descriptiva). Si describimos, rompemos el idealismo; si rompemos con el idealismo, no constituimos. Es una paradoja, un conflicto latente entre dos proyectos: un *proyecto de descripción de trascendencia*, y un *proyecto de constitución en la inmanencia*; esto aparece muy claramente en la quinta *Meditación Cartesiana*. Por un lado, el respeto a la alteridad del otro; por otro, el enraizamiento de esta experiencia de trascendencia en la experiencia primordial.

32 Ricoeur, «A l'école» 268.

La decisión fenomenológica de reducir el en-sí al fenómeno es liberadora; cuando se trata de cosas, es positiva: hace surgir la dimensión trascendental del sujeto; pero negativa cuando se trata de personas. La persona es reconocida en el movimiento inverso que emplaza el aparecer en el ser. “[...] le désir de ‘voir’, de connaître spéculativement l’existence d’autrui est déjà indiscretion, irrespect” (Ricoeur, «A l’école» 283)

b) La correlación noético-noemática y el círculo hermenéutico (una cuestión común: el sentido)

Lo que unirá siempre la fenomenología de Husserl con la filosofía de Ricoeur es que ambas son filosofías del sujeto y, sobre todo, son filosofías del sentido. La fenomenología no es una filosofía de la libertad como afirmara Lévinas,³³ hacer esto es inclinarse por la tendencia fichteana presente en algunos textos de Husserl, y no, como hace Ricoeur, por la tendencia neokantiana.

Es una preocupación común por el sentido, al que se puede acceder, no sentimentalmente (confusamente), sino mediante claridad racional, y una preocupación humanista; el camino husserliano es una buena vía para evitar la pérdida de la subjetividad.³⁴ Pero el sumergir al sujeto en la existencia hace que no accedamos a él de manera directa. Ricoeur rechaza la autofundación del *cogito*; al no ser punto de partida, es un punto de llegada desde el largo rodeo de las expresiones; la filosofía del sujeto en Ricoeur, en su origen fenomenológico, es una *hermenéutica del sí mismo*. Mas en esta hermenéutica del sí mismo se aprecia la huella husserliana, pues es, en el fondo, heredera de la correlación fenomenológica yo-mundo;³⁵ las dimensiones del mundo son dimensiones del yo; pasando por lo otro me reconozco. La manera de abordar la conciencia, y de elaborar una filosofía del sujeto, será siempre mediante *la guía trascendental*

33 cf. Lévinas 49.

34 La lectura humanista y personalista no debe ser extraña, pues ya el propio Mounier incluía en su árbol existencialista la fenomenología como tronco en el que se injertaba el personalismo (cf. Mounier 71).

35 Podemos afirmar que buena parte de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur procede de desarrollar los presupuestos hermenéuticos ya presentes en el mismo Husserl. Véase: Grondin, *Le tournant hermenéutique de la Phénoménologie*.

del «objeto» (un sentido constituido «frente-a»). Se precisa, pues, el «*détour*» por el mundo, por el sentido. Es prioritario en Ricœur, en su transformación hermenéutica de la fenomenología, el análisis noemático, en el que se basará el análisis noético.³⁶ Le interesa a la hora de acercarse a Husserl, destacar la *razón lógica* (movida por la unidad del sentido) sobre la *razón perceptiva* (centrada en la vivencia actual).³⁷

Lo que Ricœur retiene de Husserl anuncia ya, como vemos, su modelo hermenéutico, al menos lo esencial.³⁸ La fenomenología enseña que no hay forma de apropiación del yo sino bajo la condición de un «**détour**» por los signos en el mundo; solo por el nóema la vivencia se torna accesible, legible. La fenomenología no es una búsqueda de un «no sé qué» inefable interior al hombre, su tema de estudio es la objetividad de la vivencia, el nóema. No ser el origen absoluto del sentido, no constituirlo absolutamente, no nos condena a la desesperanza, sino que nos impone el largo «aprendizaje de los signos». Retiene de Husserl la legibilidad de la vivencia en el nóema, presentado en la intencionalidad, es ésta la que nos sumerge en el mundo, y por eso dice Ricœur: “La gran découverte de la phénoménologie, sous la condition même de la réduction phénoménologique, reste l’intentionnalité, c’est-à-dire, dans son sens le moins technique, le primat de la conscience de quelque chose sur la conscience de soi” (Ricœur, «De l’interprétation» 26).

36 Tan importante que Ricœur llega a darle un contenido social y político. No hay reconocimiento, vida en común, sin instituciones, sin reglas, es decir, sin mediaciones objetiva; dice Ricœur: “I believe that phenomenology here is very enlightening, because it shows that all modes of relationship that one may have to another -and, after all, writing is a communicative relationship- pass through the mediation of the theory of objectifying acts, which Husserl develops in connection with an entirely different question, either the theory of perception or the theory of consciousness” (Ricœur, “Phenomenology and Theory of Literature” 445-446).

37 cf. Ricœur, «Kant et Husserl» 61. Recogido en *A l'école de la phénoménologie*. Habría que considerar en qué sentido la «razón hermenéutica» implícita en los trabajos de Ricœur significa una continuación, superación o revisión de la «razón fenomenológica». cf. sobre esto desde un punto de vista fenomenológico: San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*.

38 cf. en este sentido el artículo de: Gisel, «Paul Ricœur» 32.

El acto de apuntar a algo solo se alcanza mediante la unidad identificable y re-identificable del sentido apuntado (nóema), el cual despliega capas superpuestas de actividades sintéticas (de constitución), cuya explicitación acaba con el ideal de autofundación radical.³⁹ La *Lebenswelt* nunca se da y siempre está presupuesta. Es el paraíso perdido de la fenomenología,⁴⁰ esto dice Ricoeur al respecto: “C’est dans ce sens que la phénoménologie a subverti sa propre idée directrice en essayant de la réaliser. C’est ce qui fait la grandeur tragique de l’oeuvre de Husserl” (cf. Ricoeur, «De l’interprétation» 27)

Con este resultado paradójico de la fenomenología entronca y se injerta la hermenéutica. La cuestión de la hermenéutica y de la fenomenología es en el fondo la misma; es la cuestión de la relación entre el *sentido* y el *sí-mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo.⁴¹ Se dibuja, pues, la imagen del círculo hermenéutico –círculo que Ricoeur centra, en su hermenéutica de textos, entre sentido objetivo y la precomprensión del lector–, el cual aparece como un caso particular de correlación noético-noemática husserliana.⁴² Esta es la primera relación entre fenomenología y hermenéutica: parentesco general entre la comprensión de textos y la relación intencional de una conciencia frente a un sentido. Dicha relación presupone una interpretación creadora de Husserl. Así debe ser la relación con Husserl, no repetirlo, sino recrearlo, hacerlo productivo, para adoptar hacia Husserl: “[...] une considération critique qui nous sortirait de l’attitude archéologique et nous orienterait vers un rapport libre et responsable à Husserl” (Ricoeur, “Conclusions” 191).

3. El giro hermenéutico en la fenomenología

La hermenéutica se hace necesaria en esta fenomenología de Ricoeur pues el sujeto se encuentra desbordado por aquello que no es él, por lo otro que

39 cf. Ricoeur, «De l’interprétation» 27.

40 cf. Ricoeur, «De l’interprétation» 27.

41 cf. Ricoeur, «De l’interprétation» 27.

42 cf. Ricoeur, «De l’interprétation» 28.

es sí-mismo; el hombre no coincide consigo mismo, esta no coincidencia es muestra de la fragilidad humana, de su limitación. Para decir esa inserción, ese desbordamiento, esa *pertenencia* en el ser, en la realidad, se precisa la hermenéutica, es decir, el «rodeo», la expresión, la equívocidad de la vida.⁴³

La subjetividad, tema vertebrador de toda la filosofía de Ricœur, se presenta como problemática precisamente por esa inserción, esa pertenencia a lo equívoco, a lo plural. Este carácter problemático ya estaba presente en su primera obra bajo la forma de la correlación difícil entre lo voluntario y lo involuntario. La subjetividad se encuentra desbordada teleológicamente y arqueológicamente. Ricœur es muy claro en señalar que en esto estriba este giro a la hermenéutica. La dificultad de tratar fenomenológicamente el tema de la culpabilidad (la falta, el mal) convoca a la reflexión a una exégesis del mal en su mejor expresión, que no es otra que el lenguaje mítico. Por eso dice que éste fue: “[...] le point de départ de mon glissement, si vous voulez, de la phénoménologie –qui a toujours visé à l’univocité, à la transparence du discours– ver la reconnaissance du rôle, dans la compréhension de soi, de la société et du monde, des expressions *mehrdeutig*–plurivoques. De là est venu mon intérêt pour l’herméneutique” (Ricœur, «De la volonté à l’acte « 19)

Dos son los artículos claves donde Ricœur desarrolla su «deslizamiento» (*glissement*) de la fenomenología a la hermenéutica: «Existence et herméneutique» (1965)⁴⁴ y «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...» (1975)⁴⁵.

43 cf. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (versión castellana *Antropología filosófica*. T. Domingo Moratalla (Trad.). Madrid: BAC, 2019 -en prensa-).

44 Véase: Kuhn, Kahlefeld & Forster, „Interpretation der Welt“ 32-51. Recogido en: Ricœur «Le conflit» 7-28.

45 Publicado en: Orth (Ed.), *Phänomenologie heute, Phänomenologische Forschungen* (31-71). Recogido en Ricœur, «Du texte à l’action» 39-73. Creo que estos dos artículos deben ser leídos con mucha cautela pues la presentación que hace Ricœur de la fenomenología es, quizás, demasiado escolar, menos rigurosa que la que encontramos en los artículos de *En la escuela de la fenomenología*, y, sobre todo, una presentación de la fenomenología instrumental más pensada como recurso para mostrar la irrupción de la hermenéutica que para hacer justicia a la propia fenomenología. La misma estrategia nos la encontramos en autores como Ortega y Heidegger.

Me gustaría recoger aquí una idea importante del primer artículo, importante por el propio posicionamiento de Ricœur ante otras vías hermenéuticas de raíces fenomenológicas. Para él hay dos maneras de *fundar* la hermenéutica en la fenomenología: la «vía corta» y la «vía larga». La primera es la propia de Heidegger en su «ontología de la comprensión»; la segunda, la del propio Ricœur; aunque bien es cierto que no son dos vías incompatibles, ¿cómo caracterizar la *vía corta*?: “J’appelle ‘voie courte’ une telle ontologie de la compréhension, parce que, rompant avec les débats de *méthode*, elle se porte d’emblée au plan d’une ontologie de l’être fini, pour y retrouver le *comprendre*, non plus comme un mode de connaissance, mais comme un mode d’être” (Ricœur, «Le conflit» 10).

La vía larga ricœuriana no es una solución adversa, sino que, teniendo como mira esa ontología, no evita los reclamos sucesivos de los niveles metódicos y reflexivos. Es una manera distinta de articular el problema hermenéutico con la fenomenología conservando muchas de las aportaciones heideggerianas.⁴⁶ Heidegger “reduca nuestro ojo y reorienta nuestra mirada” pero no da formas de arbitrar nuestro gran problema: el conflicto de interpretaciones. Sumergirse en la «comprensión originaria» no es suficiente, es preferible la solución de Ricœur, y mostrar cómo de esa comprensión originaria se derivan formas elaboradas de comprensión –por ejemplo, la ciencia histórica–, es decir: no temer, ni evitar el debate metodológico; para eso Ricœur opta por mantenerse en el nivel mismo en el que se ejerce la comprensión, en el nivel lingüístico.

La hermenéutica ha de implantarse en la fenomenología, así adquiere seguridad, nada mejor que hacerlo en el nivel de la *teoría de la significación*, tal y como es elaborada por Husserl en las *Logische Untersuchungen*, y esto eliminando una «pequeña» salvedad: Husserl no habría hablado de significación irreductible no unívoca, la excluye. La fenomenología de esta obra no puede ser, por ello, una hermenéutica. Es desde Husserl, desde su teoría de la significación, ampliada y potenciada, desde donde Ricœur explora la posibilidad de una hermenéutica

46 Es una posición próxima, en muchos puntos, a la de H.-G. Gadamer, aunque la presencia de Heidegger es mucho mayor en él que en Ricœur. Para la fenomenología hermenéutica de H.-G. Gadamer véase: Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón*.

general como filosofía del lenguaje, una que aborde su problema básico: la re-articulación del discurso humano.⁴⁷

El significado objetivado es hito de «sentido» en el que un sujeto puede reconocerse y ampliar su visión del mundo. La hermenéutica persigue, en la comprensión del mundo y del otro, el ensanchamiento de la comprensión de sí; comprensión de sí-mismo por el «*détour*» de la comprensión del «otro». La hermenéutica se «injerta» en la fenomenología, no solo en el nivel de la teoría de la significación, sino también en el nivel de la problemática del *Cogito*, aunque se corra el riesgo de transformar la planta original: al romper el ideal de univocidad ya no es posible el planteamiento cartesiano de autoposición en claridad intelectual, la filosofía reflexiva se transforma, se enriquece y se profundiza hermenéuticamente en el reconocimiento de lo multívoco y polimorfo. La reflexión es una intuición ciega si no se mediatiza por medio de las expresiones en que la vida se objetiva; la reflexión es para Ricœur, siguiendo a su maestro Nabert, apropiación de nuestro esfuerzo de existir. La hermenéutica adopta pues, una forma trascendental, al señalar las condiciones de posibilidad de la apropiación de nuestro deseo y esfuerzo de ser.⁴⁸ En esta imbricación de tradiciones, la fenomenología subordina la reflexión desnuda al acto intencional y lo trata como un acto segundo de vuelta sobre un primer acto de salida de sí. Ricœur se sitúa en esta línea de fractura, entre una filosofía en la que la reflexión es primera y otra en que es segunda, en relación a la intencionalidad en su estructura pre-reflexiva, y por eso señala que: “C’est la nécessité d’articuler l’une sur l’autre, la phénoménologie et la pensée réflexive, qui m’a certainement déterminé philosophiquement” (Ricœur, «Entretien avec Paul Ricœur. Questions de Jean-Michel Le Lannou» 88)

47 A una filosofía del lenguaje desde planteamientos fenomenológicos no es ajena la filosofía analítica, en concreto la filosofía de Wittgenstein. Tanto Husserl como Wittgenstein tienen en común el paso del lenguaje concebido según el formalismo lógico (Husserl, *Logische Untersuchungen*; Wittgenstein, *Tractatus*) a un lenguaje impregnado de mundo. Para la relación entre Husserl y Wittgenstein en torno al lenguaje puede verse el artículo de Ricœur, “Husserl and Wittgenstein on Language”.

48 La filosofía de Ricœur es básicamente filosofía reflexiva –en la línea de la filosofía reflexiva, permanece en el movimiento fenomenológico, queriendo ser una variante hermenéutica de esta fenomenología– (cf. Ricœur, «De l’interprétation» 25).

El «injerto» de la hermenéutica en la fenomenología es posible gracias a la presuposición mutua de fenomenología y hermenéutica, la cual constituye la razón de ser de la *fenomenología hermenéutica*. La hermenéutica, a ojos de Ricœur, no arruina la fenomenología, ni supone una crítica radical, solo lo es con respecto a la interpretación idealista de la fenomenología (el idealismo subjetivo: “est la pente maléfique de la phénoménologie” (Ricœur, «Du texte à l’action» 288); solo si el idealismo husserliano es criticado y superado es posible el mutuo injerto de fenomenología y hermenéutica. Y Ricœur manifiesta, claramente, que el propio Husserl presenta en su filosofía recursos más que suficientes para superar el citado idealismo (el hilo trascendental del objeto, la constitución del otro –la filosofía trascendental descansando sobre la actitud natural–, la propia constitución es interpretación, explicitación, etc.)⁴⁹. Así pues, frente al ideal de cientificidad y justificación última, Ricœur opone la idea hermenéutica de finitud; frente a la intuición husserliana, el concepto de interpretación; frente a la subjetividad indubitable como fundamento, la idea de diálogo; frente a la subjetividad trascendental, la única trascendentalidad, la del mundo.

El primer *presupuesto fenomenológico de la hermenéutica*, el más claro, es: “la elección por el *sentido*” (Ricœur, «Du texte à l’action» 56). El segundo es el que representa la *epojé*; la fenomenología comienza cuando, no contentos con vivir, interrumpimos la vivencia para significarla, este gesto filosófico lo prolonga la hermenéutica: la *epojé* es a la vivencia lo que la «distanciación» a la «pertenencia»; la hermenéutica comienza cuando no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos esa relación para significarla. El tercer presupuesto lo representa el *carácter derivado y segundo del lenguaje* (otras hermenéuticas no lo aceptarían), éste es el presupuesto más importante. Y cuarto, la temporalidad de la percepción conduce en la hermenéutica a la *temporalidad* de las ciencias histórico-hermenéuticas.

El *presupuesto hermenéutico de la fenomenología* es la concepción del método fenomenológico como *interpretación* (*Auslegung*); incluso la intuición

49 Queda perfectamente presentado en : Ricœur, «Du texte à l’action» 281-302.

fenomenológica puede entenderse como explicitación, interpretación.⁵⁰ Toda fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación.⁵¹ Por ello, *la fenomenología sólo se puede efectuar como hermenéutica*.⁵²

a) Fenomenología del discurso

Ricœur reformula la fenomenología a la altura de las filosofías que la cuestionan. Si ésta ha sido criticada en el ámbito del lenguaje (véase el Estructuralismo), lo que hace Ricœur es una fenomenología del lenguaje, en concreto una fenomenología del discurso.⁵³ Así, por ejemplo, a la hora de explicar la creatividad humana se puede intentar hacer desde naturalismos y objetivismos del sentido, lo que supone tendencias reductoras –idéntico afán polémico anti-positivista al de Husserl–. El tratamiento fenomenológico del lenguaje obliga a atender no solo a la estructura, sino también a *lo dicho* y a *alguien que dice*. Un gran peligro de las filosofías del lenguaje actuales es quedarse en lo anecdótico, en las particularidades de las lenguas, para ello la fenomenología supone un gran correctivo, pues presume remisión y enraizamiento en la experiencia.⁵⁴ Se trata, pues, de no perder de vista la función del lenguaje como mediador: entre los conceptos puros y su origen trascendental en la actividad

50 cf. Ricœur, «Du texte à l'action» 72. La fenomenología de Husserl como interpretación tiene lugar para Ricœur en sus obras fundamentales de diferentes épocas, desde las *Logische Untersuchungen*, hasta la *Krisis*, pasando por las *Cartesianische Meditationen*.

51 cf. Ricœur, «Du texte à l'action» 72.

52 Aunque supone también, en cierta medida, su subversión, pues la hermenéutica implica un vuelco a la relación sujeto-objeto de la que todavía Husserl es deudor. La hermenéutica descubre el vínculo ontológico más primordial, el que viene marcado por la idea de *pertenencia*, por ello aun siendo heredera es: “le renversement, dans la mesure même où elle en est la réalisation” (cf. Ricœur, «Du texte à l'action» 28). Si bien es cierto que la evolución misma de la fenomenología de Husserl conduce al mismo punto: apuntar a un lugar más originario, al «mundo de la vida».

53 cf. Pintor-Ramos 100.

54 Para la relación entre fenomenología y análisis lingüístico puede verse el texto de Ricœur, *Le discours de l'action*, sobre todo el último capítulo titulado “Fenomenología y análisis lingüístico”, donde se ponen las bases de una *fenomenología lingüística* todavía por explorar.

intencional de la conciencia. Tres tesis de la filosofía del lenguaje implícita en Husserl se encuentran presentes en la hermenéutica de Ricoeur: la significación como categoría más englobante del proceder fenomenológico; el sujeto como portador de la significación; y la reducción como acto filosófico que hace posible el nacimiento de un ser para la significación. La reducción trascendental media entre lo semiológico (formal) y la semántica, referida al sujeto que habla y a propósito de lo que se habla⁵⁵: «sujeto» y «mundo»; los cuales se convierten en condiciones de posibilidad del discurso mismo.⁵⁶ Dicha reducción no es únicamente distancia, diferencia, sino que posee una dimensión positiva: facilitar la apertura al mundo (aprehenderlo, considerarlo), y abrir la posibilidad para un ego de designarse a sí mismo en la instancia del discurso.⁵⁷

Al aplicar esta fenomenología del discurso a los momentos más creativos de éste (la metáfora y la narración) nos orientamos a lo que sería una *fenomenología poética*⁵⁸. La cuestión fundamental sería preguntarse en qué sentido el desvelamiento de la cosa misma solicita o reclama una fenomenología poética. El término «fenomenología poética» ha sido utilizado por Henri Maldiney, en particular en su obra *Le legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge*; se transcribe aquí el texto que define la fenomenología poética como tal:

La chose surgit en apparaissant. Elle est *phainomenon* et tout *phainomenon* est rencontre; celle-ci étant constitutive et seule constitutive de la dimension de réalité. La dire en la nommant, c'est la faire apparaître dans un autre

55 cf. Ricoeur, «Le conflit» 242.

56 Es necesario pasar del planteamiento dicotómico que separa completamente lo semiótico (sistema de signos) de lo semántico (la relación al mundo), a una relación dialéctica y de implicación. El objetivo de Ricoeur es ofrecer una teoría completa de la significación que dé cuenta de ambas dimensiones, para ello la inspiración husserliana es fundamental. La dialéctica entre semiótica (con su pretensión de reducir el sentido a las diferencias del sistema) y semántica es articulada mediante la fenomenología de la significación y la reducción fenomenológica. El sentido, el significado, está, en las *Logische Untersuchungen*, a igual distancia de un término lógico ideal que de un origen trascendental. La fenomenología del discurso permite tender un puente entre semiótica y semántica. Ricoeur, no solo lo ha expuesto teóricamente, sino que lo ha mostrado en el análisis paciente de la metáfora (*La métaphore vive*) y de la narración (*Temps et récit*).

57 cf. Ricoeur, «Le conflit» 256.

58 Para esto véase : Greisch, «La différence ontologique et la diachronie du poème».

phainesthai, dans *l'apophainesthai* de la parole, qui la dévoile à partir d'elle-même. Le dévoilement de la chose, sa *production* au jour de la parole, ne peut être l'objet que d'une phénoménologie *poétique* (81).

Lo poético ofrece *palabras para decir la temporalidad originaria*: ¿cómo decir, por ejemplo, la *Welteingang*, el surgimiento del mundo? Hay que tener presente que: “une phénoménologie de la poésie ne peut être qu'une phénoménologie du langage poétique” (Maldiney, “Une phénoménologie” 6); y una fenomenología de la literatura comenzaría por una fenomenología del texto y del discurso.⁵⁹ Ricœur busca con ello el *espesor* fenomenológico del lenguaje.⁶⁰

b) El giro hermenéutico de la fenomenología es ontológico

La filosofía de Ricœur entendida como fenomenología hermenéutica se encamina a la ontología. La «realidad» es la categoría «última», fundamental, en la obra de Ricœur. No puede ser una ontología imposible, a la manera kantiana; ni una ontología de la totalidad, a la manera hegeliana; ni la eliminación de la ontología, como ciertas interpretaciones de Husserl. La línea adecuada es la heideggeriana, pero no en vía corta, sino en vía larga, como anteriormente se

59 Así afirma Ricœur: “*The first task of a phenomenological approach to the problem of literature would be to define the boundaries of the idea of text*” (“Phenomenology and Theory of Literature: An Interview with Paul Ricœur” 441).

60 La experiencia literaria nos ofrece construcciones que pueden servir de ámbito de exploración del mundo. Asumiendo *lo posible* podemos dar entrada a todos los otros hombres y circunstancias posibles. Lo poético es una vía de exploración en la «realidad» para un fin diferente del de la evasión. Para esta exploración, la fenomenología nos ofrece su cuidado instrumental. En esta fenomenología poética se sobrepasa –no se supera o se deja de lado– el binomio yo-mundo *percibido*, para dar el paso al mundo posible, más amplio que el perceptible. La fenomenología poética de Ricœur nos ofrece un buen intento para trazar la cartografía de la *constitución* del mundo de la vida. Sobre este punto puede consultarse con provecho: C. Moreno Márquez, “Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida”. en J. San Martín (ed.), *Sobre el concepto de “mundo de la vida”* (Actas de la II Semana Española de Fenomenología). Madrid: UNED, 1993. 108-202.

dijo. El problema de Husserl no es el problema ontológico, su problema ya no es el de la fundación ontológica, sino el de la autenticidad de la vivencia.⁶¹

Muchas son las maneras como se puede presentar la ontología de Ricœur. Se puede hacer desde una ontología del discurso,⁶² tanto de la metáfora, como de la narración; también se puede hacer –como en su última gran obra– desde una fenomenología de la acción y epistemología de la atestación para llegar a una ontología del acto;⁶³ o, también, desde el concepto kantiano de «límite»⁶⁴. Lo haré, de manera poco usual, con una breve referencia a Descartes, fundamental en Husserl,⁶⁵ así como en Ricœur (momento crucial el cartesiano en las filosofías reflexivas).⁶⁶ Husserl, para Ricœur, hace una interpretación «tendenciosa» de Descartes. Para Husserl, Descartes es el que ha proyectado en la época moderna una filosofía como ciencia y como fundamento de todas las ciencias, y todo ello en el ámbito del *Cogito*; esta lectura cartesiana *desconoce* totalmente la polaridad que soporta toda la filosofía de Descartes: por un lado, entre un *Cogito* que absorbe en sí mismo toda la objetividad como sentido; y por otro, Dios, del que todo –también el *Cogito*– es dependiente. Dos exigencias

61 Pues confunde el problema del ser con el de los entes en actitud natural (cf. Ricœur, “Kant et Husserl” 58-59).

62 Lingüística y fenomenología apuntan a una ontología, dice Ricœur: «*Un nouvel accès à l'ontologie est ouvert par la phénoménologie, science descriptive des traits essentiels de l'expérience prise dans son intégralité [...] la possibilité que le langage se réfère à la réalité suppose que nous soyons déjà tournés vers la réalité et reliés à elle par divers liens que le discours vient seulement porter au langage, c'est en appeler de la linguistique à la phénoménologie*» (Ricœur, «Ontologie» 100).

63 Sobre la ontología a la que conduce la fenomenología hermenéutica del sí mismo puede consultarse el estudio X de: *Soi-même comme un autre*; o de manera más condensada se puede analizar la relación triple entre: fenomenología del sí mismo, ontología del ser como acto y modo epistémico de la «atestación», en el artículo de Ricœur, “L'attestation: entre phénoménologie et ontologie”; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1-11 de Agosto de 1988.

64 Está ausente en Husserl el entremezclar los dos significados de objetividad encontrados en Kant: “una objetividad constituida ‘dentro’ de nosotros y una objetividad que es la *fundadora* ‘de’ el fenómeno” (Ricœur, “Kant et Husserl” 58).

65 cf. sus *Cartesianische Meditationen*.

66 cf. Greisch, «Descartes selon l'ordre de la raison hermenéutique».

que aparecen confluyentes en la idea de infinito estando en mí y superándome a mí por ser finito. Es una filosofía de dos focos: *Cogito* y Dios; la subjetividad es el centro de todo lo pensable, y el ser referencia de todo lo existente. Es decir, Descartes tiene un interés, tanto epistemológico (trascendental), como ontológico, y desconocer esta polaridad de intenciones es: “faire une *autre* philosophie que Descartes et non point radicaliser le cartésianisme” (Ricœur, «Études sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl» 76)⁶⁷; como pretende Husserl, el cual interpreta a Descartes como un neokantiano. Caer en la cuenta, no de Dios, sino del papel que ocupa en la filosofía cartesiana (su función ontológica) es lo que muestra, a la vez, la insuficiencia de la fenomenología de Husserl. Es, en la interpretación de Ricœur, una filosofía del sentido; la de Ricœur también, pero no exclusivamente, ya que, sin dejar de ser una *filosofía del sentido*, es también una *filosofía de la realidad*.

Resumiendo, la fenomenología de Ricœur es aquella que sin perder el lugar del «yo» quiere dar cuenta del otro polo: el mundo; sin anularlo. Dar todo su peso al mundo, en la correlación fenomenológica ganada «yo-mundo», implica una consideración ontológica que coincide con el despliegue hermenéutico. Yo me apropio de mí mismo en el rodeo hermenéutico por el mundo, el camino más corto de mí a mí mismo es el otro/lo otro. Si esto es así, la hermenéutica y la ontología de Ricœur se transforman éticamente, debido a su carácter reflexivo; una ética definida por la *apropiación del deseo* de ser y el *esfuerzo* por existir, apropiación de posibilidades concretadas histórica y culturalmente. Y si esto es así, la transformación hermenéutica de la fenomenología de Ricœur, es una *transformación ética*, y si la hermenéutica da cumplimiento a la fenomenología, como se viene diciendo, entonces, la intención más profunda y radical de la fenomenología es *ética*. Y no es que la hermenéutica de Ricœur, así interpretada, *descubra* una ética que hasta ahora haya pasado desapercibida o *invente* una ética de acuerdo con la fenomenología, no, sino que *manifiesta* la posibilidad más íntima de la fenomenología, y, al mismo tiempo, también sus propios límites. La ética de Ricœur es, pues, una ética fenomenológica y hermenéutica. Pero esto ya es otra historia que excede a las pretensiones de estas páginas.

67 También de: Ricœur, “La Cinquième Méditation Cartésienne” publicado por primera vez en 1986 en *A l'école de la phénoménologie*, donde el texto anterior también está recogido. Sobre Descartes puede verse igualmente la introducción de Ricœur a *Soi-même comme un autre*.

Quizás, más allá de unas u otras interpretaciones sobre la relación de Ricœur con la fenomenología, se puede aplicar lo que decía Ortega y Gasset sobre su propia relación con la fenomenología; se puede hacer porque en ambos la fenomenología y la hermenéutica se entretajan, ambos son claros representantes de esto que llamamos *fenomenología hermenéutica*. Decía Ortega: “La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable es la ‘fina estructura’ de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte” (Ortega y Gasset 150). Y algo así podríamos decir nosotros, podría decir yo, con respecto a Ricœur: no ha sido para mí una filosofía, solo una filosofía... Ha sido una buena suerte.

Lista de referencias

- Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. 1-11 de Agosto de 1988. 37-50.
- Changeux, J.-P. & Ricœur, P. *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Península: Barcelona, 1999.
- Dastur, F. «De la phénoménologie transcendente à la phénoménologie herméneutique». En *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. J. Greisch, R. Kearney (Dir.). Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- Domingo Moratalla, A. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- Gisel, «P. Paul Ricœur». *Études théologiques et religieuses* 49.1 (1974): 31-50.
- Greisch, J. «La différence ontologique et la diachronie du poème». *Études Phénoménologiques* 56 (1987): 537-4.
- . «Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le moment cartésien chez M. Henry, M. Heidegger et P. Ricœur». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989): 529-548.
- Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la Phénoménologie*. Paris: PUF, 1998.
- Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Jean-François Lavigne (Trad. de l'allemand). Collection Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 2018.
- Kelkel, A. “L'herméneutique de Paul Ricœur, -une autre phénoménologie?”. *Zeitschrift für phänomenologische Forschung*, 17 (1985): 108-142.
- Kuhn, H., H. Kahlefeld & K. Forster. *Interpretation der Welt* (Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag). Würzburg: Echter-Verlag, 1965. 32-51.
- Lévinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin, 1974.

- Maldiney, Henri. *Le legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1974.
- . «Une phénoménologie à l'impossible: la poésie». *Etudes Phénoménologiques* 56 (1987): 5-52.
- Mongin, O. *Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- Moreno Márquez, C. "Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida". En J. San Martín, *Sobre el concepto de "mundo de la vida"* (Actas de la II Semana Española de Fenomenología). Madrid: UNED, 1993. 108-202.
- Mounier, E. "L'arbre existencialiste". *Oeuvres*. Tomo III. Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- Ortega y Gasset, J. "Prólogo para alemanes" [1934]. *Obras Completas*. Tomo IX. Taurus-Fundación Ortega, 2009.
- Pintor-Ramos, A. "Paul Ricœur y la fenomenología". En *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*. T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (Eds.). Barcelona: Anthropos, 1991. 73-106.
- Richir, M. "Compte rendu, Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*". *Annuaire philosophique* 1989-1990. Paris: Éditions du Seuil, 1991. 41-63.
- Ricœur, P. «L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques». *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* 4 (Enero-Marzo 1940): 1-28.
- . *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- . «Études sur les Méditations Cartésiennes de Husserl». *Revue philosophique de Louvain* 92 (1954a) : 75-109.
- . «Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne». *Revue de Métaphysique et de Morale* 59.4 (1954b): 380-397.
- . «Kant et Husserl». *Kant-Studien* 46.1 (1954-55): 44-67.
- . *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1960.
- . «Husserl (1859-1938)». En *Histoire de la philosophie allemande*. 2^a Ed. E. Bréhier (Ed.). Paris: Vrin, 1967a.
- . «Husserl and Wittgenstein on Language». En *Phenomenology and Existentialism*. E.N. Lee y M. Mandelbaum (Eds.). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1967b. 207-217.
- . *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- . «Ontologie». *Encyclopaedia Universalis*. Vol. XII. 1972. 94-102.
- . *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- . *Le discours de l'action*. Paris: CNRS, 1977.
- . *Temps et récit. Tome I. L'histoire et le récit*. Paris : Éditions du Seuil, 1983a.
- . «Un entretien avec Paul Ricœur». *Le Nouvel Observateur*, 11 mar. 1983b: 106.
- . *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- . *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, 1985.
- . *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986a.
- . *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986b.

- . «Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté». En *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986c. 113; 59.
- . «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira». En «*Temps et récit*» de Paul Ricœur en débat. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz (Eds.). Paris: Les Éditions du Cerf, 1990a.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990b.
- . "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie". En *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, J. Greisch, R. Kearney (Dirs.). Paris: Les Éditions du Cerf, 1991a. 381-403.
- . "Phenomenology and Theory of Literature: An Interview with Paul Ricœur". En *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*. M.J. Valdés (Ed.). New York: Harvester Wheatsheaf, 1991b. 441-447.
- . "Respuesta a A. Pintor-Ramos". *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991c.
- . "Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger". En *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992. 165-172.
- . *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Seuil, 2013.
- . *En la escuela de la fenomenología*. T. Domingo Moratalla (Trad.). México-Buenos Aires: FCE, 2019.
- . "Sur la phénoménologie". *Esprit* 21.12: 821-839.
- . «Husserl et le sens de l'histoire». *Revue de Métaphysique et de Morale* 3-4: 280-316. San Martín, J. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED, 1994.
- . (Ed.). "Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricœur, à l'écoute de la phénoménologie". *Phänomenologie in Spanien*. Königshausen-Neumann: Würzburg, 2005. 137-156.
- . "Conclusions". En *Wahrheit und Verifikation*. H.L. Van Breda (Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. 190-209.
- . «Entretien avec Paul Ricœur. Questions de Jean-Michel Le Lannou». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): 87-91.
- Spiegelberg, H. "Paul Ricœur". *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Vol. 2 (Phaenomenologica, 5-6). The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 563-579.
- Stevens, Bernard. "L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur". *Phaenomenologica* 121 (1991): 106-119.
- . «L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl». *Études Phénoménologiques* 11 (1990): 9-27.
- Stewart, D. "Paul Ricœur and the Phenomenological Movement". *Philosophy Today* 12. 4 (1968): 227-235.
- Strasser, S. "Zeit und Erzählung bei Paul Ricœur". *Philosophische Rundschau* 34 (1987): 1-14.
- Van Breda H.L. (Ed.). *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952. 113-140.

- Vansina, F.D. *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*. Louvain: Peeters-Institut Supérieur de Philosophie, 1985.
- . «Bibliographie de Paul Ricœur. Compléments (jusqu'en 1990)». *Revue philosophique de Louvain* 89.82 (1991): 243-288.
- Waldenfels, B. "Paul Ricœur: Umwege der Deutung". En *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983. 226-335.