

## PAUL RICOEUR, FENOMENOLOGO

### 1. *Introducción.*

El tema que aquí me propongo tratar, bien que de modo esquemático e insuficiente, es la situación de la filosofía de Ricoeur en el contexto de la corriente básica que puso en marcha su pensamiento. Que esta tarea esté justificada —a pesar de algunas críticas especiosas y ya superadas contra la historia— es cosa que apenas suscitará dudas; pero, además, es una tarea urgente en el caso de un filósofo muy consciente de su historicidad, el cual rechaza positivamente todo ucronismo y acronismo en la reflexión filosófica: «Sólo la reflexión abstracta habla desde ninguna parte. Para hacerse concreta, la reflexión ha de perder su pretensión inmediata de universalidad, hasta haber fundido mutuamente la necesidad de su principio y la contingencia de los signos a través de los cuales se reconoce»<sup>1</sup>. Tal intento de contextualización no sólo es en sí mismo una tarea abierta e interminable, sino muy precaria en el caso de un filósofo vivo donde falta la criba que supone la distancia histórica y la labor corrosiva del tiempo.

El diálogo constante de Ricoeur con otros filósofos convierte su pensamiento en una rememoración creadora del pasado. Su reflexión personal arranca siempre al filo de una escucha atenta y humilde de sus predecesores, siendo este doble aspecto producto de un acto filosófico unitario: «No diremos tan sólo que *entre los historiadores profesionales de la filosofía* (...) es uno de los más creadores. Diremos también que *entre todos los filósofos originales* es uno de los que con más paciencia, humildad y provecho rehace un mayor número de viajes clásicos siguiendo las huellas de exploradores de otros tiempos»<sup>2</sup>. La asombrosa capacidad receptiva del filósofo, la humilde actitud de escucha del hombre hacen que el elenco de filósofos de todos los tiempos que han retenido su atención sea abultado y heterogéneo; entre ellos, Platón, Aristóteles, san Agustín, también santo Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, Husserl, Heidegger, Gadamer, Nabert, Jaspers, Marcel...; sus estudios son contribuciones importantes a la comprensión histórica de los filósofos y, al mismo tiempo, trampolín para una reflexión filosófica personal. De ahí que a Ricoeur

<sup>1</sup> IF, 55; cf. FC, 258; MV, 396. Las siglas que utilizo están resueltas en el registro de fuentes que va al final del presente estudio.

<sup>2</sup> M. Philibert, *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance* (Paris, Seghers 1971) 8; cf. pp. 9, 12, 45.

se le incluya en muchas historias parciales: la tradición reflexiva, el personalismo, el estudio de las religiones, el existencialismo, la filosofía del lenguaje, la hermenéutica, la antropología, etc.

Todas estas clasificaciones y otras posibles tienen su fundamento en el hecho de que el filósofo ha tratado temas relacionados con esas denominaciones. Sin embargo, me parece que la fenomenología es el contexto básico del que arranca su reflexión y sigue estando en todos los recovecos de su complejo itinerario hasta el punto de que permite calibrar la envergadura realmente *filosófica* de su vasto trabajo. La fenomenología es en su pensamiento una especie de «matriz filosófica»<sup>3</sup> que opera como un sustrato sobre el que inciden múltiples inspiraciones; habría que decir quizá que esta función la comparte con la tradición reflexiva, pero en realidad ésta y la fenomenología, tal como la entiende Ricoeur, son convergentes en su propósito último<sup>4</sup>; por lo demás, la filosofía reflexiva es, más que algo que Ricoeur haya buscado, algo que ha encontrado en el desarrollo de su pensamiento<sup>5</sup>. Ricoeur es con toda propiedad un fenomenólogo y los historiadores del movimiento así lo han entendido<sup>6</sup>; pero, dejando de lado la reconocida anfibia que encierra el término «fenomenólogo», ésto es más una cuestión a investigar que solución a algún problema.

Los tratamientos al uso, sin embargo, llevarían a sospechar en este planteamiento dos limitaciones. En primer lugar, podría decirse que el problema de la fenomenología en Ricoeur es exclusivamente una cuestión de *método* que se mantiene en una actitud neutral con relación a los contenidos de su pensamiento; lo grave de ello no sería tanto que se tratase así de una cuestión marginal, sino que podría aducirse con razón la incongruencia de separar el método dentro de una filosofía que protesta vigorosamente contra todo intento de dotar de autosuficiencia a las cuestiones metodológicas. Frente a ello, diré que tal postura, a primera vista fundada en la letra de ciertas expresiones de Ricoeur, es de hecho ambigua; la escisión entre método y sistema no es nunca tan clara como parece y, aplicada por Ricoeur a Husserl, tiene el sentido polémico de disociar las virtualidades de la fenomenología y su interpretación idealista por obra de Husserl.

En segundo lugar, podría aducirse que el problema de la fenomenología sólo existe en una primera etapa del pensamiento de Ricoeur, la que gira en torno a la eidética de lo voluntario y lo involuntario; pero el problema carecería de todo relieve a partir de la nueva problemática surgida en 1960. Debo considerar ésto con un poco más de detención

3 La expresión es del propio filósofo que, en otro sentido ciertamente, la aplicaba al personalismo de Mounier: HV, 138.

4 Así, Husserl es uno de los nombres de la filosofía reflexiva que lleva a J. Nabert, según P. Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue* (Paris, Seghers 1971) 22-5. Así el propio Ricoeur: HV, 35; AP II, 16.

5 Así en la importantísimo estudio de D. F. Vansina, 'Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de P. Ricoeur', *Revue de métaphysique et de morale* 69 (1964) 314.

6 Sirva como ejemplo la cuasi-oficial historia del movimiento: H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A historical Introduction*, 2 ed. (The Hague, M. Nijhoff 1969) II, 563-79.

porque en ello va implicada una concepción del despliegue de la filosofía de Ricoeur en la que se juega todo el sentido del presente estudio. La casi totalidad de los intérpretes tienden a entender el despliegue de la filosofía de Ricoeur como una *evolución* que va quemando las distintas etapas de un programa expuesto con lucidez al comienzo de su carrera. El proyecto vertebral es una filosofía de la voluntad que debería comprender tres grandes partes: una eidética de lo voluntario y lo involuntario, una reflexión sobre la culpabilidad y, finalmente, una poética de la voluntad. El filósofo sería fiel al proyecto básico, aunque treinta años después no haya dado cumplimiento íntegro aún a la segunda parte y haya tenido que introducir importantes remodelaciones. Las obras publicadas después de 1960 producen la distorsión de lo no previsto y los intérpretes se encuentran incómodos a la hora de justificarlas sistemáticamente. A mi entender, lo que sucede es que el concepto biológico-positivista de «evolución» es totalmente inadecuado para entender el despliegue sistemático de la filosofía de Ricoeur; cada etapa dista mucho de ser autosuficiente y las primeras no son meramente provisionales ni las últimas más adecuadas; cada nuevo nivel es un despliegue con características propias que explora algo desconocido y tiene la versatilidad suficiente para reformar esquemas y métodos a la medida que lo exigen los contenidos. Una lectura lineal y progresiva desde atrás hacia adelante es en el caso de Ricoeur artificiosa e insuficiente porque no hay punto de partida absoluto y cada nuevo paso hace cambiar la figura total del camino<sup>7</sup>; una filosofía como la de Ricoeur no admite el tratamiento que se da a los restos fósiles. El concepto hegeliano de desarrollo (*Entwicklung*) tiene la ventaja de soldar ruptura y continuidad en el hecho de que cada momento es asunción (*Aufhebung*) —es decir, negación, conservación y superación— del anterior; pero su limitación reside en dotar a la Idea de una vitalidad supraindividual cuyo sentido puede y debe desdeñar a los filósofos, con sus ilusiones y fracasos, porque en última instancia son meros «ardides de la idea». En ambos casos, se termina en una comprensión lineal del despliegue de una filosofía, que no hace justicia a las dudas, vacilaciones y reconsideraciones de los filósofos. Ricoeur ha advertido desde el comienzo la improcedencia de semejante consideración al relacionar las tres partes de su proyecto básico (cf. VI, 440) y, comoquiera que sea, tales esquematizaciones parecen ajenas al ritmo profundo de su pensamiento. Creo, por el contrario, que semejante pensamiento tiene una marcha en cascada, si se me permite la expresión, que se resiste a una consideración *more geometrico*. Más que de etapas, sería preferible hablar de *ciclos*<sup>8</sup> o círculos temáticos y cada ciclo repiensa íntegramente la problemática y, al mismo tiempo, cualifica a los restantes en mutua relación viva. También aquí la verdad «es el todo», pero semejante totalidad sólo está dada como ideal y

7 Esta es la base de mi reserva frente a la fuerte sistematización, hecha a base de sacrificar aportaciones importantes, que presenta M. Peñalver Simó, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de P. Ricoeur* (Universidad de Sevilla 1978); puede verse mi crítica a esta obra en este mismo número.

8 También para este término me inspiro libremente en el propio Ricoeur (VI, 319), aunque le da un alcance distinto. En HV, 17, 168, 172-3 se opone «círculo» a «jerarquía».

como horizonte regulador; la lectura, por tanto, ha de ser al mismo tiempo progresiva y regresiva, pues si el ciclo siguiente es impensable sin el anterior, éste a su vez queda reformulado y repensado en su función dentro de la totalidad proyectada en el nuevo paso, sin que de ningún modo se convierta en un desecho o en mero preámbulo de los siguientes<sup>9</sup>. No se trata tampoco, como se ve, de círculos concéntricos donde el exterior contiene los restantes; la imagen de una espiral, recorrida de atrás hacia adelante y de adelante hacia atrás, estaría más próxima a la realidad.

El proyecto básico de Ricoeur está pensado al principio sobre tres grandes ciclos temáticos: una eidética de lo volitivo, un segundo ciclo de la culpabilidad aún no concluido en este momento y, finalmente, una poética de la voluntad; este último está poco más que apuntado y, sin embargo, opera teleológicamente sobre los otros dos. En la realización del proyecto, sin embargo, se ha ido destacando con fuerza un nuevo ciclo que, sin romper el esencial ritmo ternario del proyecto, se presenta con cierta autonomía entre la culpabilidad y la poética; podría denominarse el ciclo del lenguaje. La mayoría de los estudiosos tienden a identificar la fenomenología en la obra de Ricoeur con la eidética de lo volitivo<sup>10</sup> y, al interpretar esto como etapa ya superada, confinan nuestro problema a algo marginal. Frente a ello, hay que decir con claridad que la fenomenología no se identifica con la eidética porque ésta es sólo una dimensión de la fenomenología, del mismo modo que también la fenomenología es sólo una dimensión de la eidética; por lo demás, la eidética sigue presente en todos y cada uno de los pasos del proyecto que ya la suponen y, a la vez, la van remodelando. Puede decirse incluso que en cada uno de los ciclos y subciclos distinguibles puede identificarse un momento fenomenológico, lo cual implica una remodelación y ampliación crítica de la experiencia fenomenológica de base. No es abusivo hablar de una fenomenología de la labilidad humana o de una fenomenología de los mitos, por centrarnos sólo en problemas del ciclo de la culpabilidad. La pregunta será: ¿Qué función cumple la fenomenología en el discurso filosófico de Ricoeur?, pregunta a la que esbozaremos luego una respuesta, pero que exigirá investigaciones mucho más detalladas.

Además de un factor con incidencia temática, la fenomenología es objeto de investigaciones específicas en la obra de Ricoeur; la importancia de éstas puede vislumbrarse por el hecho de que su autor es «el historiador francés de la fenomenología mejor informado»<sup>11</sup>. Es cierto que estos trabajos expositivos tienen una consistencia propia que permite aislar y estudiar la importante aportación de Ricoeur a este nivel expositivo<sup>12</sup>. Por el contrario, se puede prescindir de ellos y contemplar

9 Al exponer su proyecto, Ricoeur habla varias veces de la interferencia temática de los distintos ciclos: cf. VI, 28, 30, 36.

10 Así, el citado H. Spiegelberg (nota 6).

11 En expresión de H. Spiegelberg, o.c., II, 563.

12 Así lo hace D. Stewart, 'Paul Ricoeur and the phenomenological Movement', *Philosophy today* 12 (1968) 227-35. Los numerosos estudios de Ricoeur sobre Husserl y la fenomenología han sido traducidos al inglés y coleccionados en un volumen con el título *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, tr. por E. G. Ballard y L. E. Embree (Evanston, Northwestern Univ. Press 1967).

la concepción ricoeuriana desde su utilización sistemática en la obra creadora del filósofo<sup>13</sup>. Sin embargo, en la intención del filósofo estos dos campos son sólo dos caras de un único problema, tal como puede esperarse de lo antes dicho sobre la utilización que en su pensamiento hace Ricoeur de la historia de la filosofía y tal como puede confirmarse con su concepción de la historiografía filosófica, en la que no cabe una supuesta «historia pura» y neutral<sup>14</sup>. Mi intento aquí es integrar sistemáticamente esos dos campos sin yuxtaponerlos. Para ello, parto del hecho —que intentaré refrendar— de que la labor expositiva y crítica justifica la utilización sistemática del material fenomenológico, al mismo tiempo que son las preocupaciones sistemáticas quienes orientan la atención hacia los problemas que localizan el interés expositivo.

Era necesario este planteamiento un poco amplio del problema, precisamente porque en las páginas que siguen no podré dar cumplida satisfacción a estas exigencias; al menos así sabrá el lector donde situar el esbozo aquí ofrecido sin caer en la tentación habitual de fraccionar la obra de Ricoeur en partes independientes según los intereses de cada cual; por lícito que esto sea —una obra escrita tiene una objetividad que va más allá de las intenciones explícitas de su autor—, no se podrá tomar nunca como criterio de lectura fidedigna de un filósofo.

## 2. Ricoeur y su encuentro con la fenomenología.

El primer trabajo filosófico de Ricoeur del que tengo noticia fué elaborado hacia 1933 (había nacido en 1913) y es una memoria de licenciatura sobre el método reflexivo en Lachelier y Lagneau, lo cual pone al joven filósofo en contacto con una corriente de la que nunca ha renegado y a la que ha contribuido con importantes investigaciones. Su primer trabajo publicado apareció en una edición policopiada en 1941, en plena guerra; es un estudio fenomenológico sobre la atención que, en la línea de los primeros trabajos de Sartre, marca la incidencia de Husserl sobre ese substracto de filosofía reflexiva; en él se ha visto «el primer esbozo de la obra de Ricoeur» y «el germen de su filosofía»<sup>15</sup>. Luego vendrán los años de prisionero en Alemania y el interés conjunto por el existencialismo (Jaspers y Marcel, pero sobre todo este último) y la fenomenología en su versión husserliana; ambas direcciones señalan los dos polos entre los que se mueve la apropiación de la fenomenología por Ricoeur y el identificarla con cualquiera de los dos es pasar por alto lo que tiene de específico. Pero en el caso de Ricoeur, como en el de todos, lo específico es difícilmente comprensible si no se restituye el contexto en que se formó su pensamiento.

13 Así, las dos exposiciones más amplias en castellano: la ya citada de M. Peñalver Simó y la contenida en C. Díaz y M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual* (Madrid, Gredos 1975); así mi trabajo anterior 'Arqueología y teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur', *La ciudad de Dios* 190 (1977) 223-77, 191 (1978) 247-97, estudio cuya publicación deslizó desgraciadamente una cantidad intolerable de erratas y omisiones.

14 Cf. HV, 23-80. Quizá no esté de más recordar que Ricoeur fué profesor de Historia de la filosofía en la universidad de Estrasburgo hasta que el año 1956 fué llamado a una cátedra de filosofía general en la Sorbona.

15 M. Philibert, o.c., 41, 43.

Aproximadamente en la década siguiente a 1949 Ricoeur publicó una decena de estudios, algunos muy extensos, dedicados a la fenomenología, al mismo tiempo que la ponía en práctica en importantes estudios originales. Ateniéndose al ritmo de estas publicaciones, podría decirse con igual razón que los estudios expositivos ofrecen el fundamento teórico para los originales o, por el contrario, que son justificaciones ulteriores de éstos<sup>16</sup>. En cualquier alternativa, surge la cuestión de saber por qué Ricoeur se vió llevado a este tipo de investigaciones. La respuesta no puede por menos de ser que el resultado del injerto de la fenomenología en la temática reflexiva y existencialista presenta apreciables modificaciones respecto al uso que de la autoridad de Husserl se hacía en la filosofía francesa de entonces. Esas investigaciones históricas, fundadas muchas en veces en inéditos y con un rigor a toda prueba, tienen la intención polémica de liberar el legado de Husserl de la utilización que de él venía haciendo la denominada «fenomenología existencial». En conjunto, la temática de Ricoeur podría encuadrarse dentro de ese conglomerado ideológico<sup>17</sup>, pero en concreto se trata del resultado de la incidencia recíproca de inspiraciones procedentes de Husserl y G. Marcel (cf. VI, 18-20) que, evitando la debilidad epistemológica del segundo, significa una revisión demasiado a fondo del primero como para considerar el resultado «ortodoxo».

La tensión Husserl-existencialismo significa, al mismo tiempo, dentro del campo ambiguo de la «fenomenología existencial» una constante referencia polémica a otros modos de utilizar la herencia de Husserl; tal referencia polémica apunta en primer lugar y de modo casi siempre implícito a M. Merleau-Ponty, «el más grande de los fenomenólogos franceses» (CI, 243). *Le volontaire et l'involontaire* disputa a la *Phénoménologie de la perception* el modelo de pensamiento adecuado para potenciar la herencia de Husserl: ¿Primacía de la percepción o primacía de la voluntad? ¿Cuál es el proyecto más adecuado para recuperar a Husserl en un camino no idealista, intención común a ambos? Esto lleva incluso a un desafío y una apuesta de rigor que aparece en la misma estructuración temática de las dos obras, presentadas no como yuxtaposición de planteamientos, sino como opciones diferenciadas<sup>18</sup>. En concreto, el famoso texto teórico que es el «Avant-propos» de la obra fundamental de Merleau-Ponty tiene su contrapartida teórica en las «Questions de méthode», que abren la obra de Ricoeur. La referencia de este último a Sartre, pontífice máximo entonces de la moda existencialista, no está ciertamente ausente, pero, a mi entender, se refiere más al contenido del pensamiento y la opción es más bien negativismo sartriano o existencialismo afirmativo de Marcel, decidido ya de antemano a favor del segun-

16 Personalmente, me inclino a pensar lo segundo. Aunque VI tiene como fecha de publicación 1950, quedó impreso ya en 1949. Además, parece que el proyecto de una filosofía de la voluntad es anterior a todo contacto con Husserl, según D. F. Vansina, a.c., (nota 5), 180.

17 El mismo lo reconoció así más tarde: «I may now call this kind of first description an existential phenomenology»: P. Ricoeur, 'From Existentialism to the Philosophy of Language', *Philosophy today* 17 (1973) 89.

18 Esto lo notó H. Spiegelberg, o.c., II, 567, siguiendo indicaciones del propio Ricoeur; pero los planteamientos eclécticos del más autorizado historiador de la fenomenología no le permiten sacar las consecuencias que se imponen.

do<sup>19</sup>. Pero todo ello exige una breve consideración de la situación concreta de la fenomenología en Francia.

No insistiré aquí sobre el hecho conocido de la imposibilidad de definir la fenomenología por una tesis o un gupo de tesis concetas; ello no por ninguna imperfección contingente o azarosa, sino por ser algo consustancial que está en la entraña misma del proyecto filosófico de Husserl. La fenomenología es un programa o una idea susceptible de ser interpretada en sistemas distintos, pero sin identificarse ni agotarse con ninguno de ellos. De este modo, la fenomenología —movimiento que está lejos de cerrarse— sólo admite una delimitación histórica; quizá la fórmula más brillante y precisa la dió el propio Ricoeur al decir que «la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y las herejías surgidas de Husserl»<sup>20</sup>. Así queda salvada la pluralidad del movimiento sin caer en un puro equivocismo, pues una «herejía» sólo es tal por referencia a algún canon.

El paso del movimiento a Francia no es directo, aunque sólo fuese porque es relativamente tardío desde el punto de vista cronológico y ya en Alemania el espacio mental fenomenológico aparecía fraccionado, al menos a primera vista, en las filosofías de Husserl, Scheler y Heidegger. Además, la inspiración fenomenológica incide aquí en un subsuelo filosófico como el francés, que tiene su propia historia, lo cual no sólo aporta matizaciones despreciables, sino que configura una temática y un «estilo» de pensar con entidad autónoma<sup>21</sup>. La aproximación a Husserl en la mayoría de los fenomenólogos franceses está mediatizada por su formación previa en la que H. Bergson y L. Brunschvicg representan los dos grandes polos de la filosofía; entre ellos la fenomenología va a actuar un poco como mediadora e incluso se nota entre los futuros fenomenólogos su acercamiento a uno u otro de esos polos. El conocimiento del *Corpus* fenomenológico no sólo es derivado, sino también muy fragmentario al principio y, por ello mismo, más susceptible de inflexiones personales<sup>22</sup>.

Sin embargo, hay una relativa excepción en este punto, no suficientemente valorada por los historiadores. En Estrasburgo, ciudad cuya situación geográfica y cultural la convierte en el puente natural con Alemania, profesaba el teólogo calvinista J. Héring, discípulo directo de

19 El hecho de que Ricoeur no dedique tanta atención a este punto quizá se deba a que la publicación en 1946 de la *Introduction aux existentialismes* de E. Mounier había querido separar la problemática existencial de la versión sartriana, tal como he expuesto en mi colaboración 'Personalismo y existencialismo' en el colectivo *Mounier, a los 25 años de su muerte* (Universidad de Salamanca 1975) 59-86. Ricoeur será quizá el más filósofo y el más original de todos los componentes del movimiento personalista, como reconocen C. Díaz y M. Maceiras, o.c., 10.

20 «Appendice», 185. P. Ricoeur, 'Sur la phénoménologie', *Esprit* 21 (1953) 836.

21 Muchos datos en H. Spiegelberg, o.c., II, 395-420, pero un tanto desvaídos por su eclecticismo ya señalado. Hay tres introducciones a la fenomenología claramente inspiradas en este «estilo» francés: J. F. Lyotard, *La phénoménologie* (Paris, PUF 1954), muy cercana a Merleau-Ponty; F. Jeanson, *La phénoménologie* (Paris, Téqui 1951), más próxima a Sartre; A. Dartigues, *La Fenomenologia*, tr. por J. A. Pombo (Barcelona, Herder 1975), más amplia.

22 Es ejemplar lo que respecto a la formación de Merleau-Ponty dice T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception* (La Haye, M. Nijhoff 1971).

Husserl; éste visitó la ciudad alsaciana a su regreso del viaje a París en 1929. En Estrasburgo comenzará su carrera universitaria Ricoeur y allí fundará un departamento que albergará (como Colonia y Friburgo) copia de los manuscritos conservados en el Husserl-Archiv de Lovaina, departamento que luego trasladará con él a París.

¿De dónde arranca el interés de Ricoeur por Husserl? Debió de influir sin duda el gran predicamento del filósofo alemán, pero resulta difícil creer que haya sido en primer término una comunidad de problemas. Más bien parece que la problemática de Ricoeur es anterior y el interés por Husserl podría deberse a un doble motivo convergente: la aportación de un lenguaje de claridad racional para su tarea y el hecho de que Husserl signifique una opción filosófica que en algunos puntos está en los antípodas de Ricoeur. De este modo, la utilización de los instrumentos fenomenológicos en una temática extraña a Husserl permitirá quizá revisar y encontrar lagunas en la construcción de la fenomenología trascendental, tan arduamente perseguida por el maestro de Friburgo. Pero ello no es posible si no se da alguna coincidencia básica entre ambos.

A través de las distintas formulaciones y ensayos que Husserl fué elaborando, la filosofía es para él siempre una búsqueda de *sentido* en la que pretendió que la recuperación de la subjetividad no cayese en un subjetivismo relativista, sino que terminase en un mutuo enriquecimiento de sujeto y mundo. Esta restauración de *sentido* frente a fuerzas que buscan anularlo en todos los planos es, asimismo, el propósito del pensamiento de Ricoeur y el punto capaz de otorgar unidad sistemática a los distintos ciclos y problemas de su filosofía.

En un primer nivel, la fenomenología se presenta como un análisis descriptivo de lo que aparece, entendiéndolo por tal el correlato intencional dado en las operaciones conscientes. Sin embargo, este análisis apunta —o puede apuntar— a una pendiente de autosuficiencia del objeto, que la fenomenología destruye por una recuperación de la subjetividad que funciona en la operación intencional. A este nivel, la fenomenología sería tan sólo un inocuo «idealismo metodológico» que significaría «el juramento de considerar toda la realidad solamente como un sentido *para* una conciencia y deletrear en 'momentos' temporales y en 'capas' funcionales las diversas silabas del sentido» (API I, 359).

Como se ve, en el mismo planteamiento husserliano hay una impronta humanista —restauración de la subjetividad—, cuya antítesis va a ser por igual el naturalismo y el irracionalismo, que se mostrará sin trabas en *Krisis*, la última obra de Husserl. Esta fuerza operante en el pensamiento de Husserl lo coloca, al mismo tiempo, en la posibilidad de converger con la lucha antiobjetivista que arranca de Kierkegaard, pero Husserl lo cerrará por un ensayo de ontología entendido como una recreación del cartesianismo<sup>23</sup>. Más importante aquí es señalar que ello es utilizable dentro de un interés marcadamente *personalista*, desde el cual Ricoeur vió en Husserl la aportación importante de una proble-

23 Así entiende Ricoeur el escenario filosófico de sus comienzos: «Appendice», 3, 183-5; AP II, 16; 'From Existentialism...', cit., 89-90.



mática rigurosa<sup>24</sup>; quizá por ello mismo el fundador del movimiento personalista incluyó a Husserl entre los antecesores directos del «existencialismo», leído por él en clave personalista<sup>25</sup>.

Hay una cierta tendencia a entender la fenomenología como una pura descripción aseptica y neutral que termina siendo un agudo juego intelectual previo. Sin embargo, es evidente que el mismo análisis noético-noemático apunta a componentes ontológicos, pero el análisis intencional es en sí mismo inagotable y, por ello, hay que disociar su aplicación y sus virtualidades de toda interpretación filosófica concreta, que, como sucede en el caso de Husserl, no se impone sin más. Es bien sabido que ciertas operaciones descriptivas llevaron a Husserl a una interpretación filosófica idealista; la decisión de atenerse a la realidad como sentido para una conciencia terminó en una interpretación de la realidad como sentido dado en la conciencia. Esto aparece, sobre todo, en su tardía obra *Cartesianische Meditationen* (especialmente la IV Meditación)<sup>26</sup>, pero ello no deja de plantear problemas en la misma coherencia interna del pensamiento husserliano. Evidentemente, el impresionante despliegue de paciencia y rigor que son los múltiples exámenes descriptivos de Husserl no pueden agotar todos los temas posibles; la sospecha será si aplicando esos mismos procedimientos a otros campos de la experiencia —nada lo impide por principio— no se apuntará hacia otras interpretaciones filosóficas.

### 3. La fenomenología en el ciclo de lo volitivo.

A lo largo de su obra Husserl fué indicando la posibilidad de lo que podríamos denominar una fenomenología eidética de la voluntad<sup>27</sup>. De hecho, sin embargo, en este punto Husserl no pasa de algunas generalidades que hablan de la conveniencia de tratar el tema y se limita a alguna indicación de corte intelectualista, que es más bien expresión de su propio temperamento que resultado de un estudio riguroso<sup>28</sup>.

Ricoeur tradujo y comentó magníficamente el primer volumen de *Ideen*, además de otros escritos menores del maestro germano. ¿Qué sucedería si los mismos principios husserlianos fuesen aplicados a los fenómenos volitivos? Husserl, desde luego, había insistido ya en la *complejidad* de esos fenómenos, en los que se entrelazan vivencias intencionales de distinto orden. Vale la pena arriesgarse en este fenómeno complejo, del cual posiblemente surjan datos nuevos que permitan un enriquecimiento —quizá una revisión— del concepto de subjetividad. Algunos

24 Esta impronta personalista, importantísima en Ricoeur, ha sido destacada entre nosotros con razón por M. Maceiras; además de su trabajo ya citado, cf. 'La Antropología hermenéutica de P. Ricoeur', en J. de S. Lucas (Ed.), *Antropologías del siglo XX* (Salamanca, Sígueme 1976) 125-48; 'Paul Ricoeur: una ontología militante', *Pensamiento* 32 (1976) 131-56.

25 Cf. *Introduction aux existentialismes*, en E. Mounier, *Oeuvres, III: 1944-1950* (Paris, Seuil 1962) 71.

26 Cf. EMC, 82, 95, 107-9, etc.

27 Así en *Ideen I*, §§ 75, 95, 116, 118, 121, 147-8, etc. Las sugerencias más fecundas —pero sólo sugerencias— están en *Ideen II*; cf. AP II, 7, 10.

28 Indicaciones existentes ya en el mismo sentido en *Logische Untersuchungen* (V, cap. III §§ 23-31), 2 ed. (Halle, Niemeyer 1913) II-1, 426-56.

estudios de otros fenomenólogos, sobre todo de Pfänder y Scheler, ya apuntaban en ese sentido.

¿Por qué aplicar al análisis del fenómeno volitivo una metodología eidético-descriptiva? Tal método debe estar dirigido por una exención de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) que lleve a no «pre-juzgar» los resultados, sino a atenerse a las «cosas mismas». La técnica de las reducciones es el proceso adecuado, pero ¿qué es lo que hay que reducir? No es posible poner en marcha ninguna reducción sin un hilo conductor que sirva al menos como precomprensión del fenómeno a estudiar. Una decisión y una esperanza de claridad racional parece imponer que lo primero sería una descripción adecuada de lo que es en sí mismo el fenómeno que llamamos «voluntario» y, para ello, hay que poner entre paréntesis —provisionalmente, desde luego— los factores empíricos que distorsionan la comprensión de ese *eidós*. Esto comportará una ganancia y una pérdida: ganaremos claridad y la elaboración de una especie de modelo esquemático dentro del cual entender cada acto concreto; pero perderemos concretez y el fenómeno quedará convertido en esquema sin vida. En este sentido, la ganancia sólo merece la pena si tenemos la posibilidad de resarcir las pérdidas provisionales, por tanto, si se utiliza dentro de una comprensión total, aunque sea vaga, del fenómeno.

A la mayoría de los intérpretes de Ricoeur les ha parecido evidente que se comience por una descripción eidética y que en ello se sigan sin más las directrices de Husserl. ¡Cómo si ésto no plantease ningún problema, cómo si la fenomenología misma no fuese una constante lucha contra lo dado como evidente de suyo (*selbstverständlich*)<sup>29</sup>! Así, nadie se ha extrañado de que Ricoeur necesite treinta densas páginas para justificar su enfoque.

¿Cómo conducir una descripción eidética de los actos voluntarios e involuntarios? Hagamos un análisis noemático. Cuando digo «yo quiero» el correlato objetivo al que apunta la intencionalidad del acto es un *proyecto*; tal proyecto, a su vez, cristaliza en una *moción* de la voluntad que, al provocar una acción, hace que el proyecto pierda su carácter irreal. Pero en ello queda un residuo: la acción sólo es posible mediante el consentimiento a la necesidad de actuar a través de unos órganos, unos instrumentos que la voluntad no puede crear ni remover. Proyecto, acción, consentimiento son los tres grandes núcleos que definen noemáticamente al acto volitivo<sup>30</sup>. Pero el consentimiento pone de relieve que el acto voluntario no es nunca puro y su realización exige entrar en contacto con residuos involuntarios, lo cual hace impensable una espontaneidad pura para la acción humana.

Primer revés encontrado en una descripción pura. La caracterización descriptiva de lo voluntario no puede conducirse linealmente y sin que un factor extrínseco la distorsione. Podría pensarse, entonces, que se trata de yuxtaponer paralelamente una descripción semejante de lo involuntario puro, para restar finalmente las diferencias; pero esto no

<sup>29</sup> Cf. «Appendice», 184; EMC, 80.

<sup>30</sup> VI, 10-11, 37-54, 187-202, 321-32; MTPV, 117-9. M. Philibert, o.c., 56-7, 64-5, 74-5 ha notado el hecho significativo de la reiteración de estructuras ternarias en los trabajos de Ricoeur.

es posible. En primer lugar, porque no «hay inteligibilidad específica de lo involuntario» (VI, 8), pues, si bien «la idea de una fenomenología de lo involuntario no es absurda» (MTPV, 121), no es menos cierto que en el caso del hombre algo está calificado como involuntario por su relación con la voluntad<sup>31</sup>. Si la inteligibilidad pura de lo voluntario termina desbordándose a sí misma hacia lo involuntario y éste no resulta inteligible de modo directo, en realidad resulta que lo único inteligible es la «reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario» (VI, 8-10; MTPV, 119). El problema, entonces, impone una reestructuración total del programa primero: el proyecto resulta ininteligible sin las motivaciones que lo hacen posible; una moción voluntaria no existe más que en tanto que utiliza *órganos* y *hábitos* que le permitan convertirse en acción; finalmente, el consentimiento remite a una reconciliación con la *necesidad*, representada aquí por la triple estructura del carácter, el inconsciente y la vitalidad en general<sup>32</sup>.

La primera gran sorpresa de este planteamiento está en la desproporción del material a favor del aspecto involuntario. Este material puede ser leído también como un material empírico y objetivo que, anulando toda referencia al yo activo, expone un discurso coherente de la necesidad. En esta actitud el yo queda reducido a un conjunto de fuerzas explicables en impersonal<sup>33</sup> como resultado de la influencia causal de unos fenómenos sobre otros. A la tentación de desencarnación del *cogito* en un yo puro, sucede ahora la tendencia de lo involuntario a reificarse y «degradarse» en *hecho* psíquico. La mediación va a ser conquistada por Ricoeur mediante la introducción del fenómeno mixto que es la corporeidad: el medio es el cuerpo, que ciertamente puede contemplarse como objeto a estudiar por la ciencia, pero que al mismo tiempo permite ser comprendido como *mi* cuerpo y, desde ahí, recuperar los motivos como *mis* motivos, la vida como *mi* vida, etc. Con ello, lo involuntario no imposibilita lo voluntario humano, sino que le ofrece el material con el cual realizarse. En realidad, Ricoeur dice que a este nivel una fenomenología ha quedado desbordada<sup>34</sup>; ella querría una inteligibilidad pura y aquí se hace necesaria una participación en el *misterio* de la encarnación. Tal misterio, por supuesto en el sentido de G. Marcel<sup>35</sup>, exige una inmersión del yo en su corporeidad e introduce nuevas posibilidades discursivas en las que la paradoja abre un camino para una ontología de la reconciliación del sujeto consigo mismo. Tal ontología sólo es posible a través del riesgo evidente de una participación en la dialéctica

31 Cuando Lévi-Strauss define su obra diciendo: «Trato de establecer en qué medida el espíritu humano no es libre», en P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, tr. por F. Serra (Barcelona, Anagrama 1969), 24, quizá confunda lo no-libre con *hecho* empírico; interpretar el «hecho» como «no-libre» es *velis nolis* una interpretación *filosófica*.

32 Cf. VI, 11, 64-81, 216-318, 333-416.

33 «L'empirisme est un discours en 'il y a'»: VI, 14.

34 «La description pure que restait encore au niveau d'une objectivation des structures du cogito doit être transcendée, elle ne peut être transgressée»: VI, 82; cf. MJ, 209-18.

35 Cf. MJ, 97-122, 268-76. Un ajuste de cuentas con el fuerte impacto que el joven Ricoeur sufrió de G. Marcel es la obra *Entretiens. Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* (Paris, Aubier-Montaigne 1968).

de pureza y reificación que, evitando un yo descarnado, evite asimismo la objetivación del yo.

El final de este itinerario descansa en lo que Ricoeur denomina «una libertad solamente humana» (VI, 453-6), lo cual es otra fórmula para la reciprocidad constitutiva de lo voluntario y lo involuntario: ni una espontaneidad pura y descarnada que conduce al idealismo, ni un necesitarismo que haga imposible todo esfuerzo de humanización. Es lo mismo que ha llamado, recuperando una vieja terminología teológica, el «siero arbitrio» que no por su servidumbre deja de ser «arbitrario».

Con este itinerario aquí esquematizado no se ha hecho otra cosa que integrar los componentes esenciales que cualifican a cualquier acto como perteneciente al ámbito volitivo. Es cierto que con ello no se han terminado los problemas, pero también es indudable que esto focaliza claramente los problemas ulteriores, al menos indicando algo tan importante como el escenario de su desarrollo. Como dice Ricoeur, con ello tenemos construido el «teclado pianístico» sobre el que se pueden ejecutar infinitas melodías (FC, 13). Es muy cierto que no existirá ninguna melodía hasta que entren en escena factores nuevos: un ejecutante y una partitura, pero ambos tendrán que moverse dentro de las posibilidades que ofrece el teclado. La eidética de la voluntad, por tanto, no es un episodio previo y autosuficiente, sino que condiciona los restantes.

He querido esquematizar al máximo el desarrollo del pensamiento ricoeuriano porque ésto permitirá ver con mayor claridad cómo la coherencia de lo anterior exige la introducción de una serie de opciones de gran alcance. Anticipo que ésto no es ninguna crítica en el caso de Ricoeur, dispuesto a reconocer con lealtad y lucidez la necesidad de tales opciones y reconocerlas, al mismo tiempo, como siendo «opciones».

El primer resultado claro es la circularidad de la investigación. La conclusión final es, en realidad, un hilo conductor que actúa teleológicamente disponiendo la ordenación del material. Habría que decir incluso que el *mismo* material utilizado es susceptible de otra ordenación: pueden entenderse los factores involuntarios como *hechos*, explicar las leyes causales que intervienen en su desencadenamiento y, de este modo, construir un discurso coherente de la necesidad que no impinga ninguna referencia a la volición, sino que a lo sumo encuentra lo que llamamos voluntario como residuo de un azar no significativo fuera del ámbito ideal de validez de toda «ley científica». Así procede el biólogo, así el psicólogo o el freudiano ortodoxo. Esta opción no sólo es coherente, sino que comporta todas las ventajas de la cientificidad. Ello no significa que en este caso no haya «presupuestos» y el problema para Ricoeur reside en saber cuál de tales opciones ofrece mayores posibilidades.

A favor del discurso de lo volitivo está su capacidad de fundar como uno de sus momentos el discurso científico (VI, 12-6; MTPV, 119) utilizando los resultados de la investigación científica como *diagnóstico* (VI, 16; MTPV, 122) de las vivencias conscientes. Este discurso *apuesta* (así literalmente MTPV, 117) por una comprensión de la existencia humana en la cual las significaciones ofrezcan un medio para la humanización. Fundar deductivamente el discurso filosófico quizá no es posible sin caer en un círculo vicioso, pero, aceptada su posibilidad, la comprensión

del sentido como enriquecimiento de la vida humana es tarea irrenunciable. Esta «comprensión», que tiene por meta final una ontología, se opone a la opción por la «explicación», aunque superando la rígida dicotomía diltheyana e incorporando la explicación como momento y material para el ideal regulador de la comprensión total. Ricoeur recoge la distinción del propio Husserl, introducida tardíamente en la obra de éste<sup>36</sup>. La distinción se hará luego trivial y, si bien quizá no puede ser mantenida para especificar ámbitos objetuales independientes, parece que se puede conservar como orientación metodológica<sup>37</sup>.

Que la vivencia «yo quiero» sea punto de partida del análisis de lo volitivo es una opción en la que se apuesta por una libertad humana y «solamente humana»<sup>38</sup>; de este modo, la conclusión está ya vagamente en el punto de partida y éste contiene *in nuce* la conclusión. El desarrollo de esta opción, sin embargo, da por resultado una imagen del hombre que sirve como crítica al intelectualismo husserliano, por una parte, y a los análisis típicamente existencialistas, por otra.

Lo primero no deja de resultar paradójico. La aplicación de instrumentos husserlianos de análisis descriptivo a un tema distinto pone en entredicho los resultados filosóficos de Husserl. ¿Cómo es ésto posible? En rigor, porque la primacía acordada por Husserl al examen de la percepción es sólo un prejuicio racionalista no reducido, el cual depende de una concepción contemplativa y especular del hombre. Entonces la ontología apuntada por ese análisis se resuelve en un Ego trascendental que es considerado como donante de todo sentido y, por consiguiente, de toda realidad. Por eso, la fenomenología de Husserl cayó de hecho en una filosofía «idealista» que afirma un sujeto triunfante en perfecta coincidencia consigo mismo. Ricoeur reiterará constantemente la diferencia entre el rigor de los conceptos «operativos» de Husserl y su «tematización» mediante ingenuas extrapolaciones de esos análisis<sup>39</sup>, diferencia que tiene el sentido claro de no amputar violentamente a la fenomenología sus inevitables implicaciones reflexivas y ontológicas, sino disociarla de una interpretación ontológica concreta y muy problemática<sup>40</sup>.

El salto dado por Husserl es puesto en entredicho por Ricoeur de dos modos convergentes: mediante una reflexión sobre los datos de lo vo-

36 En efecto, aunque la distinción entre *erklären* y *verstehen* aparece ya de paso en *Logische Untersuchungen* («Introd. general»), ed. cit. II-I, p. 21, no parece tener allí ningún alcance sistemático. Este llegará como resultado del intento por parte de Husserl de justificar desde un análisis noemático el hecho de las *Geisteswissenschaften* (Cf. AP II, 1-2) y servir así de contrapartida a la tendencia a la naturalización del hombre.

37 Un reciente e importante escrito se titula 'Expliquer et comprendre', *Revue philosophique de Louvain* 75 (1977) 126-46, que no se opone a lo dicho en CI, 388.

38 A pesar de algunos puntos discutibles, tiene interés el estudio de R. Bergeron, *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur* (Montréal, Ed. Bellarmin 1974), sobre todo la I Parte.

39 Este es el sentido de la distinción en Husserl entre «método» y «sistema», que Ricoeur reitera frecuentemente: cf. VI, 7-8, 19-20; MTPV, 114, 123-5, 133; HSH, 284-5, 315; AP I, 359, 361; «Appendice», 184, 188-9, 192; KH, 148.

40 Así, me parece que H. Spiegelberg, o.c., II, 575, trivuliza en exceso el alcance de este planteamiento ricoeuriano y viene a identificarlo con las posiciones de los grupos fenomenológicos de Göttingen y München, expresamente criticadas por Ricoeur: cf. SR, 387.

litivo, lanzados contra la apresurada sistematización de Husserl y, al mismo tiempo, resaltando las aporías que existen en el propio pensamiento de éste, descubiertas en toda su fuerza por los fenómenos volitivos. Resumiendo el primer punto, habría que decir que un Ego totalmente coincidente consigo mismo es imposible desde el momento en que lo volitivo choca con el misterio de la encarnación y se desgarra en un dualismo que sólo es superable mediante un acto de participación. Ese Ego sería algo absoluto, pero la experiencia de lo volitivo sólo refleja un «*cogito* desgarrado internamente»<sup>41</sup>, que exige un camino de «reconciliación» mucho más complejo. El propio Husserl dirá en sus últimas obras que «en una evidencia no van necesariamente juntas la adecuación y la apodicticidad»<sup>42</sup>; el acto de existir revela un esfuerzo que no puede cerrarse nunca, dada la constitutiva finitud humana. A los coqueteos husserlianos con el idealismo opone Ricoeur el concepto kantiano de «límite», como expresión de la radical finitud humana<sup>43</sup>.

Cabría pensar, sin embargo, que la discusión es un diálogo de sordos. ¿Cómo se puede justificar la opción por la percepción o por la acción? Hay, no obstante, una posibilidad: el propio Husserl reconoce que el proceso de reducción no se puede poner en marcha sin una decisión del sujeto, lo mismo que sucedía en Descartes con la duda; en rigor, esto parece indicar que el yo no es primariamente contemplativo, sino activo y sólo la vivencia de la libertad del sujeto permite poner en marcha el análisis, hasta el punto de que la reducción «es asunto de nuestra total libertad»<sup>44</sup>. Esto podría llevar a pensar, como ha interpretado Levinas<sup>45</sup>, que la filosofía husserliana es, en última instancia, una filosofía de la libertad. Ricoeur no comparte del todo esta interpretación<sup>46</sup> porque Husserl no ha tematizado nunca de modo suficiente este problema, ajeno en el fondo a su inspiración básica. Lo que sí representa es el índice de un importante hiato en la filosofía husserliana. A partir de ahí, la acción ofrece una vía de acceso más rica y «no parece constatable que la vida voluntaria aporta un acceso privilegiado e irreducible a los problemas de la constitución» (MTPV, 125); vía «privilegiada» porque es capaz de integrar la percepción como un momento de la acción. Sin embargo, el choque con la opacidad de lo involuntario cuestiona el «idealismo» husserliano porque la conciencia, en tanto que donación de sentido (*Sinngebung*), no puede ser nunca creadora ni coincidir plena-

41 VI, 17. Idea básica y constante del pensamiento de Ricoeur.

42 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 9; «Husserliana», I, p. 42.

43 Este es uno de los temas básicos de HK.

44 *Ideen I*, § 31. Más tarde: «El filósofo necesita de modo absoluto de una resolución previa que lo cree de modo concreto y originario en cuanto filósofo; necesita, por así decirlo, de una fundación originaria (*Urstiftung*) que sea, a la vez, creación originaria de sí misma: «E. Husserl, *Erste Philosophie*, II; «Husserliana», VIII, 19. Compárese con R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 39; ed. Adam-Tannery, VIII-1, 19-20.

45 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3 ed. (Paris, Vrin 1974) 49. Véase el interesantísimo tratamiento de L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, tr. por M. A. Presas (Buenos Aires, Sudamericana 1988) 297-320.

46 «La phénoménologie est une philosophie du 'sens' beaucoup plus que de la liberté»: AP I, 364.

mente consigo misma. De aquí surge una importante luz para el difícil y ambiguo concepto husserliano de *constitución* <sup>47</sup>.

Pero la distinción entre el instrumental metodológico y la interpretación idealista en Husserl tiene otra misión complementaria. Rehuyendo ese «idealismo» y queriendo evitar las aporías de Husserl, algunos pretendieron apoyarse en su propia autoridad buscando un acceso directo al «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), concepto introducido por Husserl tardíamente. La paradoja del cuerpo propio y de la encarnación dejaba de ser tal paradoja en el momento en que se tomaba como objeto de análisis directo; el miedo visceral al «idealismo» y al fantasma de un «platonismo de las esencias» llevó a arrojar por la borda toda la complejidad del análisis noético-noemático y sus implicaciones ontológicas. Ricoeur intenta demostrar —a mi juicio, de modo satisfactorio— que esta problemática, por lícita que sea en sí misma, no puede pretender pasar por una interpretación fiel de Husserl. Así, en éste no hay una problemática propia de lo que la fenomenología existencial francesa llama «cuerpo propio» y la noción husserliana de cuerpo vivo (*Leib*) está más en la línea de «una cuasi-realidad psico-fisiológica» (AP I, 372), siendo profundamente ajena a la oposición existencialista entre «objetividad» general y «existencia» singular. Es posible que la fenomenología existencial deba a Husserl un cierto método y algunos análisis concretos, pero «el espíritu viene de otra parte y la preocupación es distinta» <sup>48</sup>.

La ganancia con este afrontamiento directo de nuevos temas es también una pérdida importante. Al buscar un contacto directo con esas realidades ambiguas se pierde la tensión dramática de los temas y se pasa por alto su complejidad y su riqueza de tensiones. Lo que luego llamará Ricoeur «vía corta» no es adecuada para una recuperación integral de la experiencia humana porque, queriendo llegar demasiado pronto a la meta, es incapaz de recoger toda la riqueza del itinerario. En el límite, la fenomenología existencial tendría muchas dificultades para explicar por qué describe esas experiencias en lugar de limitarse a vivirlas. Frente a ello, Ricoeur apuesta fuertemente por una «vía larga» en la que el rigor y el ascetismo de los análisis noético-noemáticos es defendida con fuerza contra las prisas del existencialismo. El resultado será una clarificación racional que permite una discursividad de lo real («fenomeno-logía»), cosa que queda anulada por «la descripción demasiado rápidamente sintética» de la fenomenología existencial, con «el riesgo de cortar la especificidad de los problemas y diluir los contornos de las distintas funciones en una especie de monismo existencial indiferencia-

47 «En Husserl el sentido de la 'constitución transcendental' oscila entre formación de sentido (*Sinnbildung*) y creación»: E. Fink, 'L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative', en el colectivo *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Paris-Brugges, Desclée 1952) 78. El resultado que se deduce de la investigación de Ricoeur se aproxima más a la concepción de otro eminente intérprete, para quien «la constitución es más bien una restitución que una construcción»: W. Biemel, 'Las fases decisivas del desarrollo de la filosofía de Husserl', en el también colectivo *Husserl (Cahiers de Royaumont)*, tr. por A. Podetti (Buenos Aires, Paidós 1968) 46.

48 AP I, 364. A lo largo de este importante estudio Ricoeur critica constantemente, a veces sin citas explícitas, los planteamientos de la fenomenología existencial; cf. 366, 367-8, 372, 373, 376-7, 386, 389, 394; AP II, 9.

do que, en el límite, conduce a repetir la misma exégesis de la 'existencia' a propósito de la imaginación, la emoción, etc.»<sup>49</sup>. Por eso, defenderá Ricoeur la justificación del «idealismo metodológico» de Husserl e incluso está dispuesto a comprender, ya que no a compartir, su «idealismo trascendental». Las mismas aporías del pensamiento husserliano, tal como se manifiestan en la antítesis entre unidad de la razón y pluralidad histórica<sup>50</sup>, en el caso del concepto de «espíritu» e incluso en esa «apuesta insostenible» que es el problema de la intersubjetividad (Cf. SR, 382-4), pueden ser utilizadas como índices ontológicos que mantienen la tensión para una ontología desgarrada, a la cual la «participación» ofrecerá una vía de acceso. La improcedencia de la vía corta que Ricoeur reiterará constantemente en tanto que enmascaradora de la riqueza de lo real, conforma incluso uno de los ejes de su actitud<sup>51</sup>. La recompensa al esfuerzo penoso de la «vía larga» será una recuperación más plena de sentidos en orden a una comprensión más adecuada de lo real y, al mismo tiempo, el rechazo al espejismo de un sujeto plenamente coincidente consigo, lo cual prohíbe pensar en el sistema total si no es como idea reguladora. Estamos, de este modo, frente a una fenomenología que busca reincorporar los resultados fundamentales del kantismo y de su análisis de la finitud, pero un kantismo «más bien a construir que a repetir»<sup>52</sup>, curador de las ilusiones narcisistas de Husserl.

#### 4. *El ciclo de la culpabilidad y del lenguaje.*

El punto quizá decisivo de la discrepancia de Ricoeur con el existencialismo está en su respectiva actitud frente al problema de la «culpa», de la «falta», brevemente del mal. La tentación inmediata es abreviar el camino y buscar un acceso directo al mal viéndolo como algo constitutivo de la naturaleza humana. La culpa sería un componente eidético de la voluntad que haría de la mitad del hombre algo libre y de la otra mitad algo esclavo. Esto lleva a una ontologización de la culpa que termina identificándola con la finitud y, en consecuencia, perdiendo su carácter contingente y todo alcance ético; con ello desaparecería también toda posibilidad y toda esperanza de redención.

Ricoeur acusa al existencialismo con cierta dureza<sup>53</sup> de enmascarar el problema con una «secularización» de la teología de la caída en una especie de gnosticismo del mal, que es «una tentación inherente a un

49 MTPV, 115-6. En este escrito, presentado en el primer coloquio internacional de fenomenología, Ricoeur hizo una briosa defensa de la metodología rigurosa de Husserl frente a la «fenomenología existencial», que sorprendió a Merleau-Ponty, allí presente.

50 Compárese HSH, 308-16 y EMC, 75-6, con HV, 45-60.

51 Así la posición de Merleau-Ponty respecto al lenguaje (CI, 242-3) o la de Heidegger respecto a la ontología (CI, 10-11) son criticadas como «vías cortas».

52 Según la fórmula de M. Philibert, o.c., 22. Así, en el tema decisivo de la intersubjetividad; la «insostenible apuesta» del idealismo husserliano en la V de las *Cartesianische Meditationen* o la ambigüedad de la solución de Scheler quedarían superadas satisfactoriamente por la vía práctica del *respeto*, en sentido kantiano: cf. SR, *passim*; FC, 120-34; EMC, 77.

53 Sobre este punto, véase el importante estudio de D. F. Vansina, 'La problématique épochale chez P. Ricoeur et l'existentialisme', *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) 587-619.



tratamiento filosófico de la noción de culpabilidad» (MTPV, 136). El planteamiento de la eidética de lo volitivo que ha llevado a cabo Ricoeur hace que la culpa presente un carácter contingente y absurdo que quiebra la claridad racional del discurso eidético. Esa contingencia permite la *posibilidad* de una abstracción de la culpa, la cual es dada con el carácter de una contaminación negativa de las puras estructuras eidéticas. Lo único que se exige con ello es la abstracción de las realidades empíricas en orden a aislar unas estructuras esenciales válidas igualmente para una existencia culpable o inocente, cuestión aún no decidida (cf. VI, 29). Entendida así, tal posibilidad se convierte en una *necesidad* porque llevará consigo un replanteamiento del discurso en orden a lograr la apropiación del carácter episódico (*évènementiel*) con que se presenta el material de la culpabilidad, cuyo carácter *empírico* reclama otro tipo de textos. La ganancia fundamental estaría en que tal abstracción permite una comprensión del nexo de lo voluntario y lo involuntario que otorga al hombre su poder de decisión y exige su responsabilidad ética. Es precisamente esa libertad «solamente humana» la que permite entender la falta como tal, como posibilidad de contaminar totalmente las estructuras volitivas del hombre; por eso, Ricoeur dirá que «la libertad es más fundamental que la falta» (VI, 30). Su ontologización deja al discurso sobre el hombre en una peculiar ambigüedad, que pone en entredicho la seriedad de la culpa y la diluye mediante una mixtificación que no da su verdadero peso ni a la libertad ni a la culpabilidad: «Es preciso, entonces, por paradójico y difícil que resulte, pensar de algún modo en sobreimpresión la naturaleza fundamental de la libertad y su esclavitud. El hombre no es mitad libre y mitad culpable; es totalmente culpable en el corazón mismo de una libertad total como poder de decidir, de actuar, de consentir» (VI, 29). La ontologización de la falta sólo puede llevar a un angelismo optimista y descarnado o a una filosofía trágica de la nada, filosofía desde luego posible, pero filosofía finalmente «truncada» (HV, 360). En ambos casos, queda enmascarado el carácter *dramático* de la existencia humana o, como decía Ricoeur reconociendo en ello su deuda fundamental con Mounier, ese *optimismo trágico* (HV, 13, 148-52) que abre a la esperanza escatológica de recuperar la inocencia perdida.

La abstracción de la falta implica ya en sí misma la de la Transcendencia, punto que Ricoeur explica ampliamente (cf. VI, 31-6; MTPV, 140) y en el que aquí no me detendré. Lo que ello muestra es que la abstracción de la culpa no es, como a veces suele decirse, producto de una exigencia de fidelidad a la letra de Husserl, sino resultado de la anticipación de un modo de comprenderla que refluye sobre el comienzo y ordena su despliegue. Ricoeur ha reconocido lealmente ese círculo heurístico en el que comienzo y final se condicionan y esclarecen recíprocamente al confesar que «la génesis psicológica de una obra de conjunto tiene algo de global y el orden metódico según el cual será expuesta no coincide con la sucesión psicológica de las ideas» (VI, 31; cf. 28). En definitiva, esto muestra algo importantísimo para la comprensión que el filósofo tiene de su disciplina. En filosofía no hay comienzo absoluto y el propio Husserl fué esclavo de este prejuicio cartesiano y moderno; ciertamente, el plano del pensamiento tiene su propia autonomía intrínseca, pero el

propio pensamiento no es él mismo comienzo absoluto, sino una «reflexión» sobre lo dado por la vida en cuyo comienzo hay una opción y una apuesta por la racionalidad; dicho de modo inequívoco: «No existe filosofía sin presupuestos previos (...); la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y en hacer memoria con vistas a comenzar»<sup>54</sup>. La reducción debe evitar todo presupuesto dentro del nivel del discurso racional, pero ella misma es un «presupuesto» y la lucidez no está en la ambición ilustrada, tan imposible como estéril, de aniquilar todo «pre-juicio», sino en su asunción crítica como tal prejuicio<sup>55</sup>. Precisamente porque la filosofía trabaja sobre el material presentado por experiencias no filosóficas, tiene que ser interpretación, «hermenéutica» de esos materiales; por ello, la filosofía es necesariamente interpretación y la interpretación es el camino que se *injerta*<sup>56</sup> en la fenomenología como vía de acceso a la ontología.

El nuevo ciclo de problemas de la culpabilidad presenta un material empírico que exige todo un replanteamiento del discurso filosófico. Pero esto no puede significar una pérdida de rigor y un abandono del propósito de claridad racional porque eso es constitutivo de la filosofía: «Se trata de pensar. Por mi parte, no renuncio a la tradición de racionalidad que anima la filosofía desde los griegos; no se trata de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprenden y hacen comprender, conceptos encadenados según un orden *sistemático*, si es que no en un sistema cerrado» (CI, 292); o, dicho brevemente, «sólo la razón, pero *toda la razón*» (CI, 394).

El puente entre la eidética de lo volitivo y la culpabilidad está facilitado por los mismos resultados de la eidética. La no-coincidencia del hombre consigo mismo ofrece la posibilidad y la necesidad —no prevista en principio— de tematizar una categoría que, recogiendo los resultados de la eidética, indique el lugar ontológico que hace posible la contaminación de las estructuras esenciales por la culpa. A esa categoría la denomina Ricoeur *fragilidad o labilidad humana* y, aunque muchos intérpretes han dejado en la penumbra este aspecto<sup>57</sup>, tengo para mí que en la economía del pensamiento de Ricoeur es el verdadero puente de enlace entre sus distintos momentos. En efecto; es otro modo de denominar la libertad «solamente humana» y es el plano que hace posible la recuperación filosófica del lenguaje de la culpabilidad.

Esta labilidad puede expresarse en el lenguaje directo de una «patética de la miseria», al estilo de Platón y Pascal. Pero puede, asimismo, comprenderse como una descripción de la fragilidad humana distendida en los tres niveles de fragilidad racional (dialéctica de las ideas), fragi-

54 FC, 701. El mismo principio ordena la discusión con la «destrucción» de la historia de la ontología que propugna Heidegger en MV, 356-81, 392-9 y con los planteamientos radicales de J. Derrida; cf. MV, 362-74.

55 Así H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2 ed. (Tübingen, Mohr 1965) 281-75. Dentro de la fenomenología francesa es importante la obra de A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (La Haye, M. Nijhoff 1961).

56 CI, 7, 10-15. Cf. P. Bourgeois, 'Paul Ricoeur's hermeneutical Phenomenology', *Philosophy today* 16 (1972) 20-7.

57 Como con razón denuncia F. D. Vansina, 'Esquisse...', a.c., 190.

lidad práctica (dialéctica del sumo bien) y fragilidad afectiva; quizá esta última es la verdadera síntesis en tanto que el sentimiento es el índice más directo y más profundo del contacto con el mundo<sup>58</sup>. Aunque el lenguaje y los conceptos aquí utilizados sean de origen fundamentalmente kantiano, no es ninguna exageración llamar a este nivel análisis «fenomenológico»; en efecto, no hay razón para reducir la fenomenología a lo aportado explícitamente por Husserl y, además, Ricoeur había hablado expresamente de una «fenomenología implícita» en el kantismo de la que Husserl sería el revelador<sup>59</sup>. Esta «fenomenología» exige y posibilita una doctrina de las «pasiones» que, siguiendo otra vez a Kant, Ricoeur agrupa en los tres grandes núcleos pasionales del tener, el poder y el valer.

La impureza del hombre es índice de su contaminación por el mal. Ese mal se ofrece en unos textos que tienen un lenguaje extraño, el cual deberá ser recuperado por la reflexión, evitando la doble tentación de una radical desmitificación evemerista-racionalista o de una filosofía gnóstica que se monte a su mismo nivel discursivo; todo ello conducido sobre el aforismo básico de Ricoeur: «El símbolo da que pensar» (FC, 699-713). En estado puro el lenguaje simbólico primero, que Ricoeur denomina «lenguaje de la confesión», no es ya accesible; es preciso tomarlo en constelaciones mitológicas donde se le ha sobrepuesto un falso «logos» que es una copia imperfecta, a veces un sustituto, del «logos» racional. Aquí se buscará recuperar los símbolos mediante una descripción del sentido solapado que transmiten, con lo que la *verdad* de los símbolos sería, en planteamiento rigurosamente fenomenológico, el cumplimiento (*Erfüllung*) de su intencionalidad significativa. La voluntad de «recolección» lleva a Ricoeur a un examen similar al que ofrece la llamada «fenomenología de la religión», en el modo en que la presentan M. Eliade o G. van der Leeuw. Pero, como el propósito de Ricoeur es filosófico, no debe perderse en la salvaje floración y multiplicidad de los mitos; para evitar esa dispersión, la fenomenología le sirve de guía estableciendo una tipología de esa mítica: mito de la creación que «identifica la salvación con la misma creación» (FC, 461), mito adámico (caída, historia, escatología), mito trágico (culpa inevitable), y mito órfico del alma desterrada (Cf. FC, 460-4). Es la concepción de la fragilidad humana, de la libertad «solamente humana» o del «siervo arbitrio», según las distintas expresiones de Ricoeur, la que guía y da sentido a su preferencia por el mito adámico como índice más adecuado y más comprensivo de la humana culpabilidad; este mito, al mismo tiempo, es índice de los límites de una visión ética del mundo que en el futuro deberá facilitar el acceso a una visión «hiper-ética» (FC, 697-8) sin la abstracción de la Transcendencia.

Esta «recolección» de sentido es ya en sí misma una «desmitologización», en tanto que evita la tentación gnóstica de confundir el discurso racional con el simbólico en estado puro. Pero, frente a ello, la voluntad

58 Así FC, 135-209, 221-2 y, sobre todo, 'Le sentiment', en el colectivo *Edmund Husserl 1859-1959* (La Haye, M. Nijhoff 1959) 260-74.

59 KH, 147. Con ello Ricoeur concuerda con una idea básica de la «fenomenología existencial» francesa, expuesta programáticamente por Merleau-Ponty.

de escucha de la fenomenología debe ser contrastada con los intentos de desmitificación total<sup>60</sup> que ven el mito como un objetivo lenguaje impersonal ofrecido como el lugar de un engaño imposibilitador de toda decisión para el hombre; ese hombre quedaría esclavizado en sus máscaras, las cuales deberían ser objeto de una destrucción total. De este modo, las «hermenéuticas de la sospecha», y Freud de modo muy especial, son una rigurosa «antifenomenología» (IF, 410). La incidencia de semejantes planteamientos en la fenomenología no anulan la justificación de ésta, pero la obligan a repensar sus conceptos y ante todo, a entender la conciencia no como un dato, sino como una *tarea* infinita<sup>61</sup>.

El desvío por las «hermenéuticas de la sospecha» no deja fuera de combate a la fenomenología, sino que sirve como índice para reformular algunas ambigüedades y, para curarla de la tentación narcisista de un sujeto totalmente idéntico a sí mismo. De este modo, la fenomenología apuntará a una ontología de un *Cogito* desgarrado y habrá que potenciar esas intuiciones que en Husserl significan el peso de los datos hyléticos, la génesis pasiva de sentido e incluso una intencionalidad en ejercicio cuyas co-menciones desbordan lo recuperado como sentido actual. En definitiva, eso es volver a las mismas *Logische Untersuchungen* y a sus consideraciones sobre las intenciones vacías y no cumplidas<sup>62</sup>. Con ello, el paradigma del lenguaje, bastante olvidado después por el propio Husserl, volvería al primer plano.

De hecho, el mismo camino puede recorrerse de modo paralelo sobre el lenguaje, surgido en toda su problematicidad y densidad precisamente a raíz del choque entre la claridad racional del discurso fenomenológico y la opacidad del símbolo. También aquí la fenomenología buscará restaurar el sentido que anima al lenguaje mediante una fenomenología del discurso. Pero esa creatividad humana choca con el peso muerto de las reglas y códigos de una lengua, que hacen posible una disolución naturalista y objetivista del sentido. Esto impone márgenes a la espontaneidad y es otra vez índice de la constitutiva fragilidad humana. Los tratamientos objetivistas del lenguaje prohíben elaborar sobre él una ontología triunfante y obligan a la discursividad humana a contar de nuevo con el consentimiento a las leyes del código. Pero quizá ello no obligue a un inhumano discurso objetivista porque, aunque sea de modo limitado, el hombre sigue siendo aquí innovador; en la contraprueba del tratamiento científico del estructuralismo está el actual interés de

60 Estos aspectos, muy sugestivos y brillantes, han gozado de la preferencia de los estudiosos de Ricoeur, a veces desgajados del resto de su obra. Casi todos los libros que se han consagrado al filósofo francés se refieren a estos aspectos: F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica di Paul Ricoeur* (Bologna, Il Mulino 1969); D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston, Northwestern Univ. Press 1971); D. M. Rasmussen, *Mythic-symbolic Language and philosophical Anthropology. A constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur* (The Hague, M. Nijhoff 1971); P. Bourgeois, *Extension of Paul Ricoeur's Hermeneutic* (The Hague, M. Nijhoff 1975). En el sencillo homenaje que se le ofreció con motivo de su sexagésimo aniversario y con el título *Sens et existence* (Paris, Seuil 1975) vuelven a ser frecuentes estos temas.

61 Cf. las páginas fundamentales de IF, 366-406; también C. L. Ceriotto, *Fenomenología y Psicoanálisis* (Buenos Aires, Troquel 1969) 145-213.

62 Cf. «Appendice», 185-9. El tema aparece ya en VI, 57-60, 363-4, etc.

Ricoeur por la filosofía analítica del lenguaje ordinario y sus juegos lingüísticos (*Sprachspiele*). Los recientes escritos del filósofo apuntan al lugar ejemplar que en el nivel del «discurso» ocupa la metáfora, entendida por él como «poder de redescubrir la realidad»<sup>63</sup>. Tal planteamiento, a mi modo de ver, abre el camino hacia una recuperación racional del discurso simbólico, con lo que deberá cerrarse el ciclo de la culpabilidad; pero al mismo tiempo muestra en acción a la *imaginación*, que deberá actuar como mediadora en la tercera y decisiva parte de la filosofía de la voluntad: la poética<sup>64</sup>. Si el paradigma del lenguaje significa un nuevo ciclo imprevisto al principio en la problemática de Ricoeur o, por el contrario, es un camino complementario dentro del ciclo de la culpabilidad es cuestión que hoy no puede decidirse con claridad; todo dependerá del sentido que marquen los escritos futuros y del punto de vista que se adopte privilegiando uno u otro índice en el final ontológico. Ricoeur reconoce que el lenguaje tiene la ventaja sobre el símbolo de moverse sólo en el orden lingüístico, mientras que en el símbolo interfieren demasiados órdenes<sup>65</sup>, pero el enraizamiento doble del símbolo entre la vida y el lenguaje<sup>66</sup> podría también tener sus ventajas. Para el tema aquí tratado, ésto, en cualquiera de las alternativas, es secundario.

\* \* \*

Lás páginas anteriores, excesivamente esquemáticas, han intentado mostrar la permanencia del legado fenomenológico a lo largo de la obra de Ricoeur y la función irrenunciable que ocupa en su filosofía. Las correcciones constantes a cierta fenomenología se hacen en nombre de una apropiación personal del propio legado fenomenológico. Esa función irrenunciable me parece residir en el hecho de que la fenomenología aporta en Ricoeur el orden y claridad discursiva que son imprescindibles en toda filosofía. La fenomenología, desde dentro de sí misma y sin aditamentos extrínsecos, se convierte en interpretación y desemboca en una reflexión existencial y ontológica, cuyos resultados son una crítica a otros modos de utilizar la fenomenología, pero en nombre de una fenomenología que se quiere más rica y más plena. El condicionamiento recíproco de sistema y método es evidente y, si el método pone en marcha y prepara el material para la reflexión sistemática, no es menos cierto que es ésta quien justifica y da sentido al método. No me atrevería a asegurar que los apuntes ontológicos del pensamiento ricoeuria-

63 Así MV, sobre todo 302-6, 310-21 y el importante estudio 'La métaphore et le problème central de l'herméneutique', *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) 93-112.

64 Estoy de acuerdo con C. Díaz y M. Maceiras, o.c., 233, en que esto no debe considerarse como un tratamiento de la *poética* de la voluntad, lo cual es evidente; pero sí marca quizá jalones importantes y nuevos en esa dirección. El puesto de la imaginación es un problema que llega a Ricoeur por doble vía: a través de toda una tradición francesa que pasa por Bergson y Bachelard, por una parte, y a través de un importante replanteamiento del problema en Husserl, recogido luego por Sartre y Merleau-Ponty; sobre este último aspecto, cf. M. M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl* (La Haya, M. Nijhoff 1970).

65 P. Ricoeur, 'Parole et symbole', *Revue des sciences religieuses* 49 (1975) 142-3.

66 Cf. Ib., 153, 156; IF, 394 y también 'Le sentiment' (cit. en nota 58), 271.

no estén indisolublemente unidos al camino fenomenológico, pero no es menos cierto que de hecho es el camino quien aporta esos apuntes y les da sentido. Por ello, la distinción habitual y específica de las «he-rejías» fenomenológicas entre método y sistema sólo puede significar aquí que el legado fenomenológico no es reductible a ninguna interpretación sistemática que se haga con él, pero de ningún modo puede significar que la fenomenología quede condenada a un mero umbral ajeno a la reflexión filosófica como tal.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

#### FUENTES BASICAS Y SIGLAS UTILIZADAS

MJ: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris, Editions du temps présent 1947).

VI: *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier-Montaigne 1950).

FC: *Philosophie de la volonté, II: Finitude et culpabilité; II-1, L'homme faible* (Paris, Aubier-Montaigne 1960); II-2, *La symbolique du mal* (Ib.). Trad. por C. Sánchez Gil con el título *Finitud y culpabilidad* (Taurus, Madrid 1969). Cito por esta traducción.

HV: *Histoire et vérité*, 3 ed. (Paris, Seuil 1965).

IF: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil 1965).

CI: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil 1969).

MV: *La métaphore vive* (Paris, Seuil 1975).

HSH: 'Husserl et le sens de l'histoire', *Revue de métaphysique et de morale* 58 (1949) 280-316.

AP I y II: 'Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl', *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951) 357-94 y (II) 57 (1952) 1-16.

MTPV: 'Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté', en el colectivo *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Paris-Brugges, Desclée 1952) 110-40.

SP: 'Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne', *Revue de métaphysique et de morale* 59 (1954) 380-97.

KH: 'Kant et Husserl', *Kant-Studien* 46 (1954-55) 44-67. En inglés: 'Kant and Husserl', *Philosophy today* 10 (1966) 147-68. Cito por este último.

EMC: 'Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl', *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 75-109.

«Appendice»: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 3 ed. avec appendice de P. Ricoeur (Paris, Vrin 1967); el texto de Ricoeur en pp. 1, 18.-258.

Una bibliografía completa de Ricoeur hasta 1972 fué establecida por D. F. Vansina en *Revue philosophique de Louvain* 60 (1962) 394-413; 66 (1968) 85-101; 72 (1974) 156-81.