

Como citar en MLA:

Lythgoe, Esteban. "Ricoeur y su contrapunto entre fenomenología y hermenéutica en la memoria". *Escritos* 26.57 (2018): 319-339.

Ricoeur y su contrapunto entre fenomenología y hermenéutica en la memoria

Paul Ricoeur and the Counterpoint between
Phenomenology and Hermeneutics in Memory
Ricoeur e seu contraponto entre fenomenologia
e hermenêutica na memória

*Esteban Lythgoe**

RESUMEN

En el siguiente artículo tomaremos los lineamientos expositivos de *La memoria, la historia, el olvido*, para reconstruir el diálogo que Ricoeur establece entre Heidegger y Husserl. En estas páginas descubriremos que, pese a que esta obra se publicó casi veinticinco años más tarde que "Fenomenología y hermenéutica", en ella se concretizan las premisas acerca del tipo de vínculo que debe haber entre la hermenéutica y la fenomenología, en el sentido en que, por una parte, la fenomenología es el presupuesto de la hermenéutica y, por la otra, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico. Quisiéramos

* Doctorado en Filosofía 2004, UADE Conicet, Argentina, proyecto P18S50, "La incidencia de la relación identidad y alteridad en la memoria y la historia colectivas",
Correo electrónico: elythgoe@uade.edu.ar
ORCID: 0000-0002-0827-743X.

Artículo recibido el 21 mayo de 2018 y aprobado para su publicación el 31 julio de 2018.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



también sostener que, pese a que, en *La memoria, la historia, el olvido* la fenomenología se identifica con el plano óntico y la hermenéutica con el ontológico, las objeciones a la fenomenología husserliana de la memoria están basados en los planteos de Heidegger, y que la categoría con la que se pretende superar a la ontología heideggeriana, la carne, fue originalmente elaborado por Husserl.

Palabras clave:

Autoconstitución temporal, Retención, Hombre capaz, Carne, Muerte.

ABSTRACT

The article follows the reasoning of *Memory, History, Forgetting*, to reconstruct the dialogue presented by Ricoeur between Heidegger and Husserl. It is suggested that, though this work was published almost 25 years after “Phenomenology and Hermeneutics”, it establishes the premises regarding the kind of link that there should be between hermeneutics and phenomenology: on the one hand, phenomenology is the foundation of hermeneutics; on the other, phenomenology cannot constitute itself without a hermeneutical basis. It is also argued that, though in *Memory, History, Forgetting*, phenomenology is related to the ontic level and hermeneutics to the ontological one; the objections to Husserlian phenomenology are based on Heidegger’s proposals and the category with which he aims to overcome Heideggerian ontology, flesh, was originally developed by Husserl.

Key Words:

Temporal Self-Constitution, Retention, Capable Human Being, Flesh, Death.

RESUMO

No seguinte artigo tomaremos os lineamentos expositivos de *A memória, a história, o esquecimento*, para reconstruir o diálogo que Ricoeur estabelece entre Heidegger e Husserl. Nestas páginas vamos descobrir que, embora essa obra foi publicada quase vinte e cinco anos depois de “Fenomenologia e hermenêutica”, nela se concretizam as premissas sobre o tipo de vínculo que deve existir entre a hermenêutica e a fenomenologia, no sentido em que, de uma parte, a fenomenologia é o pressuposto da hermenêutica, e, por outra, a fenomenologia não se pode constituir a si mesma sem um pressuposto hermenêutico. Gostaríamos também de afirmar que, embora em *A memória, a história, o esquecimento* a fenomenologia se identifica com o plano óntico e a hermenêutica com o ontológico, as objeções sobre a fenomenologia husserliana da memória estão baseadas nas abordagens de Heidegger, e que a categoria com que se pretende superar a ontologia heideggeriana, a carne, foi originalmente elaborada por Husserl.

Palavras-chave:

Autoconstituição temporal, Retenção, Homem capaz, Carne, Morte

Fenomenología hermenéutica

La fenomenología de Husserl ha tenido un profundo impacto en la filosofía de Ricoeur, al proporcionarle piezas fundamentales a su pensamiento, tanto metodológicas, como conceptuales. Hay intérpretes que incluso llegan a sostener: “creo que el pensamiento de Ricoeur se encuentra esencialmente fundado en la fenomenología de Husserl y no puede ser verdaderamente entendida sin ella” (Moran 194). El giro hermenéutico de la década del sesenta condujo a que sostuviera la necesidad de complementar ambos abordajes filosóficos, de manera análoga a como lo propusiera Heidegger en la época de *Ser y tiempo*, en lo que denominó una *fenomenología hermenéutica* (Tiempo 720). En opinión de Ricoeur, la hermenéutica le permite a la fenomenología poner de manifiesto lo que permanece disimulado (“Tiempo” 721). En su artículo de mediados de los setenta: “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, Ricoeur reivindicaba los aportes filosóficos de la fenomenología, pero rechazaba el subjetivismo en el que terminó Husserl: “lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl” (“Fenomenología” 39). Dejando de lado esta interpretación de la fenomenología, Ricoeur señala la mutua relación entre ambas líneas filosóficas: “Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*” (“Fenomenología” 40).

En las grandes obras que siguieron a este artículo, Ricoeur presentó un profundo intercambio entre fenomenología –cercana al «idealismo trascendental» de Husserl– y hermenéutica –más afín con Heidegger–. En los tres volúmenes de *Tiempo y narración* éste fue realizado en el marco de la problemática del tiempo y, junto con esta cuestión, abordó algunos de los puntos centrales de la fenomenología de la memoria de Husserl y del cuidado heideggeriano. En *Sí mismo como otro*, ambos autores fueron sus interlocutores a lo largo de toda la obra, aunque el rol más crucial lo obtuvieron en el décimo estudio, dedicado a las cuestiones ontológicas. Consideramos, sin embargo, que donde Ricoeur elabora de manera más extensa su confrontación entre ambos autores será en *La memoria, la historia, el olvido*. Una de las posibles explicaciones de que haya sucedido así es que el retorno a la: “...laguna en la problemática

de *Tiempo y narración* y en *Sí mismo como otro...* (“Memoria” 13); es decir, la memoria permitió que Ricoeur reuniera y articulara en una totalidad organizada los diferentes aportes surgidos en el período que media entre el artículo inicialmente citado y esta última obra.

El objetivo del siguiente artículo será observar que es posible reconstruir los lineamientos de la antropología ricoeuriana del hombre capaz, apoyándose en este contrapunto entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger. Aunque seguiremos los lineamientos expositivos de *La memoria, la historia, el olvido*, recogeremos también los elementos de sus obras anteriores. En estas páginas descubriremos que, pese a que esta última obra se publicó casi veinticinco años más tarde que “Fenomenología y hermenéutica”, se mantienen las premisas acerca del tipo de vínculo que debe haber entre la hermenéutica y la fenomenología; además que, incluso, es posible caracterizarla como una concretización de los planteos abstractos del artículo de la década del setenta. Por último, quisiéramos sostener que, pese a que en *La memoria, la historia, el olvido* la fenomenología se identifica con el plano óntico y la hermenéutica con el ontológico, las objeciones a la fenomenología husserliana de la memoria estarán basados en los planteos de Heidegger, y que la categoría con la que se pretende superar a la ontología heideggeriana fue elaborado por Husserl.

La alternativa de Ricoeur a la fenomenología husserliana de la memoria

Aunque en el tercer tomo de *Tiempo y narración* Ricoeur ya había dedicado una sección a algunas de las cuestiones centrales de la fenomenología husserliana de la memoria, tal como habían sido desarrolladas en las *Lecciones de la conciencia íntima del tiempo*, el eje de su interés en aquella obra había sido el tiempo. En *La memoria, la historia, el olvido*, en cambio, toda la primera parte está dedicada a la fenomenología de la memoria, allí Ricoeur analiza extensamente los planteos de Husserl y propone una fenomenología propia, salvando todos aquellos elementos que le había objetado a su maestro.

El primer análisis de la obra de Husserl se encuentra en el capítulo: “Esbozo fenomenológico de la memoria” (“Memoria” 40-65); donde se describe a la *retención* o recuerdo primario, y se la compara con la *rememoración* o recuerdo

secundario. Allí mantiene su posición de *Tiempo y narración*, según la cual los supuestos temporales sobre los que se basa la diferencia entre *retención* y *rememoración* constituyen la base de la relación entre memoria e historia.¹

Husserl comienza sus lecciones intentando responder a la pregunta acerca de la duración de las cosas. La reducción fenomenológica excluye al tiempo objetivo de la respuesta, y descubre una experiencia temporal, asociada con la denominada «intencionalidad longitudinal». Esta intencionalidad no se dirige a un correlato trascendente, sino al ahora apenas pasado. De esta manera, el ahora no es descrito como un instante puntual contrapuesto al pasado y al futuro, como en otros autores, sino que se constituye en un gran presente extendido hacia los otros momentos temporales: “la intencionalidad longitudinal y no objetivadora garantiza la propia continuidad de la duración y preserva lo mismo en lo otro” (“Tiempo” 670). El acto intencional que posibilita la *continuidad*, pese al alejamiento hacia el pasado, es denominado «retención». La retención extiende la originariedad de la impresión presente al pasado. Esta capacidad la contrapone con la rememoración o recuerdo secundario que, en tanto reproducción y retorno de algo pasado, carece del halo de la originariedad de presencia. “Lo esencial es que el objeto temporal reproducido ya no tenga apoyo, si se puede hablar así, en la percepción. Ha desconectado. Es realmente pasado” (“Memoria” 56). La ruptura de lo rememorado con la percepción implica que éste, no es presentado, sino re-presentado. Husserl aclara que la representación no es una reconstrucción. En este último caso el contenido se vería afectado, lo que no sucede en la rememoración. Entre la presentación y lo rememorado hay una correspondencia término a término; la modificación se produce en el modo de realización.

Aunque entre los años 1905 y 1910 Husserl había rechazado que la representación sea una reconstrucción, sostenía que la reproducción es un modo de imaginación. De ahí que Ricoeur, como segunda instancia en su diálogo con el creador de la fenomenología, se retrotraiga a su obra *Vorstellung, Bild, Phantasie (1898-1925)*, a fin de entender cómo Husserl pudo vincular a la

1 cf. “Tiempo”: “la teoría de la retención tiende a mostrar que el ‘ya no’ procede del ‘era’, y no a la inversa, y que la modificación precede a la diferencia” (676); “esta observación es de enorme interés para el paso del tiempo del recuerdo al tiempo histórico que supera la memoria de cada uno” (688).

memoria con la imaginación sin que ello implicara un proceso reconstructivo. Esta obra calificaba como *representación* (*Vortellung*) a todas las intenciones intuitivas, es decir, a las presentaciones y las presentificaciones. Dentro de este último grupo, estaban incluidas la *imagen* (*Bild*), que describe algo de modo indirecto (cuadros, estatuas, fotos, etc.), y la *fantasía* (*Phantasie*), asociada con la espontaneidad y la ficción. Dependiendo de si uno toma en cuenta el componente objetal de las intenciones o su temporalidad, el recuerdo tendrá más afinidades con la imagen o con la fantasía. En un primer momento, Husserl enfatizó la nota temporal. Con el paso de los años, terminó por privilegiar el criterio posicional, más centrado en la relación de la intención con el objeto. Desde esta perspectiva, el vínculo del recuerdo con lo recordado y su pertenencia al «mundo de la experiencia» acercaban al recuerdo con la *imagen*, y lo contraponían a la fantasía, carente del «como sí» que lo ligaba al pasado.² Tras haber descrito pormenorizadamente la dedicación de Husserl por distinguir la memoria de la imaginación, Ricoeur le objeta que no haya proporcionado ninguna explicación de los motivos por los que la memoria precisa de la imaginación, así como que tampoco indique cuáles son funciones no irreales que puede cumplir la imaginación.³

Dejando de lado estos últimos comentarios, Ricoeur considera exitosas las diferentes estrategias para distinguir a las representaciones, hasta que se llega a la tercera sección de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*. En esta sección, el par *cogito/cogitatum* se convierte en la terna *ego cogito cogitatum*. Allí se consolida aquel idealismo que fue el objeto de sus críticas en “Fenomenología y hermenéutica”, insinuado en *Ideas I* y que fue plenamente constituido en la cuarta *Meditación cartesiana*. El objeto de estas

2 cf. “Memoria”: “El criterio del carácter posicional se reforzará más y más en los textos posteriores de *Ideen I*: el recuerdo pertenece al ‘mundo de la experiencia’ frente a los ‘mundos de la fantasía’, de la irrealidad. El primero es un mundo común (no se dice aún en virtud de qué mediación intersubjetiva); los segundos son totalmente ‘libres’, su horizonte perfectamente ‘indeterminado’. En principio, pues, no se les puede confundir ni mezclar cualesquiera que sean, por lo demás, las completas relaciones entre *Fiktum* y posibilidad, incluso su mutua irreductibilidad” (73); cf. “Tiempo”: “la apuesta fina [de Husserl] es, en efecto, la autoconstitución del tiempo como flujo único” (1005).

3 cf. “Memoria”: “¿cómo explicar que el recuerdo vuelva en forma de imagen y que la imaginación así movilizad llegue a revestir formas que escapan a la función de lo irreal?” (74).

lecciones no era la memoria, sino: “[...]mostrar el tiempo mismo mediante un método apropiado y así liberar la fenomenología de toda aporía” (“Tiempo” 662). Aunque la pregunta inicial haya consistido en la duración de algo, la argumentación conduce al flujo temporal autoconstituido.⁴ El tema es que, según Ricoeur, la clasificación que se había planteado: “se hace inaprensible desde el momento en que las nociones de impresión, de retención, de protensión ya no se refieren a la constitución de un objeto temporal, sino a la del flujo temporal” (“Memoria” 144). La pregunta radica, pues, en qué es lo que vuelve inaprensible estas distinciones previas.

Ricoeur coincide con los planteos de Rudolf Bernet, quien, en su introducción a la obra de Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*,⁵ sostiene que la estrategia de la autoconstitución temporal a través de un vínculo inmediato entre conciencia y tiempo,⁶ afecta a la fenomenología de la memoria. Husserl recurre a la autoconstitución para enfrentarse a filósofos como Kant y Brentano, para quienes la unidad del flujo temporal se lograba a través de un principio extrínseco a la diversidad de impresiones, como lo es la imaginación. En el caso de Husserl la unidad temporal es posible gracias a la expansión que permite la duración,⁷ pero para que haya duración la percepción debe extenderse en la retención. La metacategoría de la *modificación* constituye a la retención en una suerte de percepción extendida, en el sentido en que no supone la diferencia con este último acto intencional sino su *modificación*. Según Ricoeur, el diagrama que Husserl elaboró en el § 10 de las *Lecciones* permite: “[...] la síntesis entre la alteridad característica de la simple sucesión y la identidad en la persistencia operada por la retención” (“Tiempo” 670). En

4 cf. “Memoria”: “para tener algo que dure, hay que tener un flujo que se constituya a sí mismo. Con esta autoconstitución concluye la empresa de una fenomenología *pura*” (149).

5 cf. Nota 18 “Tiempo” 675; nota “Memoria” 152.

6 Ricoeur reconoce la acertada decisión del traductor al francés de las lecciones Gérard Granel por destacar ese vínculo directo presente en el término alemán «*Zeitbewusstsein*». cf. “Tiempo” 663; “Memoria” 145.

7 cf. “Tiempo”: “Ahí radica todo el sentido de su polémica contra Brentano: no hace falta añadir un vínculo extrínseco – aunque sea el de la imaginación – a la serie de los ‘ahora’ para engendrar una duración. Cada punto se ocupa de ello mediante su expansión en duración” (74).

otras palabras, articula la discontinuidad propia de la rememoración con la continuidad de la retención. El problema de esta articulación es que deshace las diferencias fenomenológicas presentadas previamente entre la reproducción de la rememoración y la originariedad de la retención:

Se puede atribuir a la acción de la metacategoría de la modificación la tendencia general de la fenomenología del recuerdo a reabsorber un recuerdo secundario en el recuerdo primario, verdadero anexo temporal del presente; esta absorción se realiza por medio de la idea de retención de retenciones en la cual se encubre la función mediadora del recuerdo secundario (“Memoria” 150-151).

Si lo que define a la experiencia temporal es la distancia, el verdadero recuerdo, el que da lugar a todas las paradojas desde los orígenes de la filosofía, es el secundario, la rememoración, el que Husserl termina diluyendo.

La crítica, empero, no se restringe a la cuestión fenomenológica, sino que se extiende a la posición ontológica que la sustenta. En efecto, el tiempo es el paradójico pasaje de lo mismo a lo otro, y la retención atenta contra esta lógica, ya que la *modificación* anula a lo otro y se mantiene en lo mismo.⁸ De ahí, que Ricoeur pregunte en tono de reproche “...si el dinamismo que conduce gradualmente a superar la constitución de la duración de algo por la constitución por sí del flujo temporal no equivale a la reducción progresiva de negatividad en la concepción misma del tiempo. Reducción que tendría su equivalente en la de lo extraño en la esfera de lo propio” (“Memoria” 150). La identidad consigo mismo resulta privilegiada, y las diferencias residuales se diluyen detrás de conceptos como «fases múltiples» o «continuidades de escorzo». Esta posición se encuentra en las antípodas de la Ricoeur, para quién la alteridad es constitutiva de la ipseidad. Como lo explica en el décimo estudio de *Sí mismo como otro*: “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad...” (“Sí mismo” 352).

8 cf. “Tiempo”: “*La retención es un reto a la lógica de lo mismo y de ‘el otro’; ese reto es el tiempo*” (671).

Ricoeur observa una dificultad análoga en la «comunitarización» de la experiencia y la constitución de «comunidades intersubjetivas superiores», elaboradas en la *V Meditación cartesiana*. En *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur no se adentra en los problemas que encuentra en esta constitución, sino que se centra en qué sentido posibilitaría o no una memoria colectiva. La noción husserliana de experiencia común es el producto de un proceso de tres pasos, que comienza con la idea de lo propio, continúa con la experiencia del otro, y concluye en la comunitarización de la experiencia subjetiva (“Memoria” 155). Dada la naturaleza del apareamiento, la traslación de las estructuras a las comunidades intersubjetivas superiores será de carácter analógico. Ricoeur rechaza este tipo de proceso analógico de atribución a entidades colectivas desde el comienzo de *La memoria, la historia, el olvido*; propone, en su lugar, la atribución directa:

La primacía otorgada largo tiempo a la pregunta ‘¿quién?’ tuvo como efecto negativo llevar el análisis de los fenómenos mnemónicos a un callejón sin salida, puesto que fue preciso tener en cuenta la noción de memoria colectiva. Si se dice demasiado deprisa que el sujeto de la memoria es el yo de la primera persona del singular, la noción de memoria colectiva sólo puede pasar por un concepto analógico, incluso por un cuerpo extraño en la fenomenología de la memoria (“Memoria” 19)

La segunda limitación de la traslación analógica de la memoria a entidades colectivas se encuentra asociada con el ideal de verdad como adecuación. Desde el planteo de la metáfora platónica de la marca en la cera, se consideraba que la impronta mnémica dejada por el pasado era la garantía de la adecuación de la representación (*eikon*) presente con el pasado ausente. El rechazo de Husserl por concebir a la rememoración como una reconstrucción se debe a que habría una ruptura con la impronta inicial. Incluso se puede concebir la reducción de la rememoración a la retención como un refuerzo del vínculo de la representación con la impronta inicial. La traslación analógica supondría disociar la representación mnémica de la impronta y, por tanto, de cualquier sustrato que posibilitara garantizar la verdad.

Ricoeur enfrenta a esta última limitación como precondition para su propia fenomenología de la memoria, atribuible tanto a individuos como a colectivos. Uno de los objetivos de su artículo de 1998, “La marca del pasado”, consiste justamente en desprenderse de esta aspiración mnémica a la adecuación con

el pasado. Según argumenta, no hay manera de garantizar la adecuación con el pasado, pues carecemos de criterios que garanticen la semejanza entre el recuerdo y lo que lo ha causado (164). Una cosa es la fidelidad del recuerdo a lo largo del tiempo y otra es la adecuación con la marca o impresión inicial que causó ese recuerdo. Coincide con Collingwood y con Bergson en que la memoria solo puede aspirar a la fidelidad del recuerdo y no a la adecuación con lo que lo ha causado. La fidelidad está asociada con el concepto de «atestación», este consistente en una certeza no dóxica, vinculada al testimonio (“Sí mismo” XXXV y ss). Así: “...el enigma de la relación de semejanza es sustituido por aquel, quizá menos intratable, de la relación fiduciaria, constitutiva de la credibilidad del testimonio” (“La marca” 165).

Tras esta disociación Ricoeur desarrolla su propia fenomenología de la memoria; contrario a la tesis de Husserl, hace descansar toda su fundamentación en la intuición (“Fenomenología” 41), coincide con Heidegger en la necesidad de mediatizarla por la interpretación. Por tal motivo, le recrimina a la fenomenología husserliana de la conciencia íntima del tiempo:

...la ambición de hacer aparecer el tiempo por sí mismo es bloqueada desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, por la afirmación del *olvido* de ser. [...] Más allá del dilema de la visibilidad y de la invisibilidad del tiempo, se abre camino de una fenomenología hermenéutica en la que el ver deja paso al comprender o, según otra expresión, a una *interpretación descubridora*, guiada por la anticipación de sentido del ser que somos, y llamada a liberar (*freilegen*) este sentido, a liberarlo del olvido y del disimulo (“Tiempo” 721).

La fenomenología de la memoria requiere de una *interpretación descubridora* que *libere* el sentido del ser de quién somos. De este modo, nos encontramos con el círculo hermenéutico según el cual la ontología no es posible más que como fenomenología, pero la fenomenología requiere previamente de la hermenéutica para explicitar los supuestos ontológicos de base.

Ricoeur le ha objetado a Husserl el haber restringido sus análisis a la dimensión teórica del ser humano en la que prima la percepción.⁹ Sus análisis,

9 cf. “Memoria”: “La fenomenología de la percepción carece de cualquier derecho exclusivo sobre la descripción del presente. El presente es también el del gozar y del

por el contrario, reivindican su carácter constitutivamente práctico, ligados con su antropología del hombre capaz, tal como fue presentada en *Sí mismo como otro*. Esta posición se hace manifiesta apenas delinea el modo en que desarrollará su fenomenología de la memoria: “a mi modo de ver, lo que importa es abordar la descripción de los fenómenos mnemónico desde el punto de vista de las *capacidades* de las que ellos constituyen la efectuación ‘feliz’” (“Memoria” 40). Inspirándose en Bergson, Ricoeur define a la memoria desde su cumplimiento en el *reconocimiento*. El reconocimiento es el resultado de una configuración sintética, es decir, narrativa, entre el componente pasivo del mantenimiento de la afección, o «recuerdo puro» y el componente activo de una imagen construida. Recordar no significa reproducir lo vivido, sino “[...] ser capaz de constituir su propia existencia en forma de historia, de tal modo que un recuerdo aislado no sea sino el fragmento de un relato. Es la estructura narrativa de estas historias vividas la que hacen de una vida una ‘historia de caso’” (“Psychanalyse” 4). En la medida en que la memoria no aspira a la verdad, esta fenomenología prevé la posibilidad de una constante reelaboración de las estructuraciones anteriores, sin que ello signifique que los recuerdos anteriores se vuelvan falsos.

Aunque se ha adelantado la tesis ricoeuriana de la atribución directa de la memoria a un sujeto colectivo, no se ha señalado cómo se lleva a cabo esta atribución; Ricoeur recurre a dos estrategias argumentativas paralelas para disociar a la memoria de la corporalidad y presentarla, en su lugar, como una capacidad narrativa, cuya función fundamental consiste en la recolección y preservación de los acontecimientos pasados a través del lenguaje público,¹⁰ la primera ligada a la memoria, la segunda al olvido. La primera consiste en un desarrollo psíquico del argumento de la atribución múltiple de Strawson, en *Individuos*, este autor sostiene que para que algún predicado pueda considerarse como una atribución múltiple, debe cumplir las siguientes

sufrir, y, de modo más significativo para la investigación sobre el conocimiento histórico, presente de iniciativa. Por lo tanto, lo que se puede reprochar legítimamente a Husserl, en esta fase inicial de su análisis, es haber cerrado la fenomenología del presente sobre la subjetividad percibida, a expensas de la objetividad afectiva y práctica” (54).

10 cf. “Reflections”: “But to speak of memory is not only to evoke a psycho-physiological faculty which has something to do with the preservation and recollection of traces of the past; it is to put forward the ‘narrative’ function through which this primary capacity of preservation and recollection is exercised at the public level of language” (6).

condiciones: 1. la atribución debe poder ser suspendida u operada; 2. los predicados deben guardar el mismo sentido en dos situaciones de atribución diferentes; 3. esta atribución múltiple debe mantener la disimetría entre adscripción a sí mismo y adscripción al otro. Ricoeur afirma que la memoria satisface con estas tres condiciones. En *La memoria, la historia, el olvido*, la fenomenología de la memoria es desarrollada de modo tal que la atribución es suspendida, cumpliendo así de manera satisfactoria con la primera condición: comienza preguntándose acerca de *qué* es recordado, luego, *cómo* funciona la memoria, y solo al final se pregunta *quién* recuerda. El cumplimiento de la primera condición vuelve posible la segunda condición, pues tras suspender la atribución es posible atribuir la memoria a diferentes sujetos sin modificar su significado. Finalmente, el hecho que otra persona diferente de mí no sea capaz de confirmar mis recuerdos de la misma manera en que yo lo hago, confirma la tercera condición, esto es, la disimetría de la adscripción (“Memoria” 164-7).

En lo referente al olvido, Ricoeur distingue el olvido fisiológico y el mnémico: el primero supone la desaparición de los trazos corticales sobre los que se apoyaba, en tanto que el segundo consiste en una situación de latencia de las huellas mnémicas hasta que procesos como el reconocimiento lo sacan de ese estado. Seguidamente restringe su análisis al primero de ellos, donde: “...hace falta que algo haya permanecido de la primera impresión para que recuerde ahora. Si vuelve un recuerdo, es porque lo había perdido, pero si pese a todo lo encuentro y lo reconozco, es porque su imagen había sobrevivido” (“Memoria” 557). Al igual que el reconocimiento, este tipo de olvido no es explicable en términos neurológicos.¹¹ De ahí que Ricoeur coincida con Bergson, en que carece de sentido preguntarse dónde se almacena la memoria, así como también lo es hacerlo sobre la asociación entre los trazos neuronales y los individuos. Habiéndose planteado la improcedencia de esta pregunta solo queda en pie establecer cómo es posible el olvido (y el reconocimiento), tanto para la memoria individual como la colectiva (“Memoria” 556).

11 Sobre la imposibilidad de identificar al cerebro como el lugar donde se fijan los recuerdos, cf. Matière: “...no hay, no puede haber en el cerebro una región donde los recuerdos se fijen y se acumulen” (134)

¿La ontología como el lugar de la revancha husserliana?

Ya hemos señalado la circularidad de la hermenéutica ricoeuriana según la cual, por una parte, la fenomenología se apoya en un sentido ontológico presupuesto, que deberá ser explicitado, pero, por la otra, la ontología sólo es posible como fenomenología (“Tiempo” 721). Una vez presentada su fenomenología de la memoria, Ricoeur toma ciertas ontologías del pasado y las reelabora a fin de proporcionar un fundamento a su antropología del hombre capaz.

En el último estudio, *Sí mismo como otro*, Ricoeur recurre al ser en tanto acto y potencia de Aristóteles, “...para tratar el actuar humano como un *modo de ser fundamental*” (“Sí mismo” XXXIV).¹² En aquel análisis, observaba la tensión entre la relevancia asignada al accionar humano, utilizado por Aristóteles para explicar este par, y su uso en la física del movimiento. En lugar de tomar esta tensión como una ambigüedad del propio Aristóteles que obstaculiza su interpretación y que, consecuentemente, debe ser resuelta, lo presenta como un problema consistente articular el accionar humano y el movimiento físico:

Centralidad del obrar y descentramiento en dirección a un *fondo* de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y potencia. Esta paradoja aparente atestigua que, si es un ser del sí, en otras palabras, si es posible una ontología de la ipseidad, es en unión con un *fondo* a partir del cual el sí puede decirse *agente* (“Sí mismo” 341).

La afinidad con Heidegger, hizo que Ricoeur se apoyará inicialmente en la analítica existencial para articular la ipseidad y el *fondo a la vez poderoso y efectivo* del mundo físico. Sin embargo, no le resultaron satisfactorias las reapropiaciones de Aristóteles realizadas por intérpretes cercanos al filósofo alemán. Tales son el caso de Franco Volpi, que relaciona el cuidado heideggeriano con la *praxis* aristotélica y la reconstrucción de Rémi Brague, en la que la *energeia* es interpretada en términos del ser-en-el-mundo (“Sí mismo” 345-9). En su lugar,

12 Tanto en *Sí mismo como otro* como en *La memoria, la historia, el olvido* la única justificación dada por Ricoeur de retrotraerse a la metafísica aristotélica es que el interés del estagirita por la polisemia del verbo ser resulta afín a los intereses de la hermenéutica.

Ricoeur consideró que Spinoza y sus consideraciones en torno relación entre *conatus* y *essencia actuosa* eran la mejor manera para entender la relación entre la ipseidad y el fondo de ser efectivo y esencial. La cercanía inicial entre Ricoeur y Spinoza se debe a que la anterioridad del *conatus* respecto a la conciencia, hace que ésta sea el producto de un largo proceso antes que un punto de partida, como sucedía en Descartes. Más allá de esto, el esfuerzo de perseverar en el ser obliga a que el ser humano tome conciencia de su dependencia respecto de las cosas y de Dios. Es justamente esta toma de conciencia de la dependencia humana la que aporta la articulación reclamada por Ricoeur a la ontología aristotélica. Por ese motivo el filósofo francés termina concluyendo: “...si Heidegger ha sabido conjugar el sí y el ser-en-el-mundo, Spinoza – de procedencia, es cierto, más judía que griega – es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*” (“Sí mismo” 351).

Cerrando la tercera parte de *La memoria, la historia, el olvido*, dedicada a “La condición histórica”, Ricoeur retorna a la ontología, a fin de: “...caracterizar el modo del ser que somos siempre por oposición al modelo de ser de entes distintos de nosotros...” (“Memoria” 448). Se trata, pues, de explicitar los supuestos existenciaros, por los que la memoria puede ser concebida como una capacidad, es decir, como uno de los poderes del ser humano, como: el poder hablar, poder hacer, poder narrar y poder ser responsable.¹³ el siguiente paso es. Al igual que en Sí mismo como otro, sostiene que: “...la acepción del ser como acto y como potencia es la que mejor sintoniza con la antropología filosófica del hombre capaz” (“Memoria” 449). Aun cuando no tematice el problema de la articulación entre las acciones humanas y lo que denominó el *fondo a la vez poderoso y efectivo*, esa tensión sigue presente.

Pese a reconocer su cercanía con Heidegger,¹⁴ Ricoeur le objeta el “...abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein* entre los existenciaros que

13 cf. “Memoria” 447; caps. II y III del segundo estudio de Caminos.

14 cf. “Memoria”: “No se dirá nada más del ser en cuanto ser. En cambio, se considerará como legítimo cualquier ensayo para caracterizar el modo del ser que somos siempre por oposición al modelo de ser de entes distintos de nosotros, cualquiera que sea, en última instancia, la relación de este ser con el ser. Al adoptar esta manera de adentrarnos en el problema, me situó, *volens nolens*, cerca de Heidegger, cuya lectura se limitará, por elección a *El ser y el tiempo*, uno de los grandes libros del siglo XX” (448).

gravitan en torno al núcleo del cuidado y las categorías en las que se articulan los modos de ser de las cosas totalmente dadas y manejables” (“Memoria” 449).¹⁵ Para salvar este abismo, Ricoeur recurre a la categoría husserliana de *carne*.¹⁶ La categoría de carne (*Leib*),¹⁷ en oposición a la de cuerpo (*Körper*), fue elaborada por Husserl como posibilitadora de la constitución de la subjetividad extraña por parte de la conciencia. El proceso empático requiere de una presentación analógica, de un *apareamiento*, sobre cuya base se pueda constituir una naturaleza común. La carne es el polo de referencia de todos los demás cuerpos y sobre el que se llevará a cabo el apareamiento. Ella resulta de un proceso de reducción que delimita dentro del horizonte de la experiencia trascendental del *ego* todo aquello que le es propio, excluyendo aquellos predicados objetivos dependientes del alter-ego. En la ontología presentada en *La memoria, la historia, el olvido*, la carne se constituye en el soporte de la ipseidad y en el fundamento de su antropología del hombre capaz:

15 En realidad, es posible observar esta misma objeción en *Tiempo y narración III*, donde Ricoeur había manifestado su insatisfacción con respecto a cómo se vinculaba el ser-en con el mundo, y sus efectos en diferentes aspectos de la analítica existencial. En lo referente a la filosofía de la historia ese nexo afectaba al modo de articular entre el tiempo del mundo con el tiempo de la vida (“Tiempo” 729). Lo mismo podemos decir sobre las dificultades observadas en *Sí mismo como otro* en articular la ipseidad y el *fondo a la vez poderoso y efectivo*. Éstas no son debidas ni a Volpi, ni a Brague, sino a las limitaciones de la analítica existencial misma.

16 La cita anterior comienza justamente afirmando que es el rol de la carne salvar ese abismo lógico abierto por Heidegger. La frase completa es: “Pero esta categoría de la carne implica cierta superación del abismo lógico abierto por la hermenéutica del *Dasein* entre los existenciales que gravitan en torno al núcleo del cuidado y las categorías en las que se articulan los modos de ser de las cosas totalmente dadas y manejables” (“Memoria” 449)

17 Señalemos que, algunos traductores al español de Husserl, no traducen el término «*Leib*» como «carne», sino como «cuerpo orgánico». Este es el caso, por ejemplo, de la traducción de *Las meditaciones cartesianas* de Mario Presas. cf. “Estudio preliminar”: “Pero aun entonces sigue en pie un estrato del mundo como propiedad primordial, cuyo punto central es mi cuerpo – el único cuerpo dentro de mi esfera primordial que no es mero cuerpo físico (*Körper*), sino precisamente mi *cuerpo orgánico* (*Leib*), el único en el que yo impero y del que dispongo cinestésicamente, y por el cual actúo sobre la realidad y padezco la acción del mundo exterior” (XXX).

Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad, yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es el reino. La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el 'puedo'; pero precisamente 'puedo' no deriva de 'quiero', sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas... (*Sí mismo* 360).

Al iniciar este apartado sobre la ontología señalamos que en *Sí mismo como otro* Ricoeur recurrió al *conatus* spinoziano como articulador entre el ser humano y el mundo físico. En nuestro análisis a la hermenéutica de la condición histórica de *La memoria, la historia, el olvido*, ese rol es asignado a la categoría de la carne. Aquí la pregunta es sobre la posibilidad de establecer una relación entre el *conatus* y la carne, lo que conduce a la relación entre el morir y la temporalidad en *La memoria, la historia, el olvido*.

Anteriormente hemos señalado, que ya en *Tiempo y narración* era manifiesta la insatisfacción de Ricoeur con respecto al modo en que Heidegger articulaba el ser-en con el mundo, así como sus efectos en la analítica existencial. En lo referente a la filosofía de la historia ese nexo afectaba al modo de articular entre el tiempo del mundo con el tiempo de la vida. Según el filósofo francés, la raíz del problema se encontraba en el modo en que se superponía lo existencial con lo existencial, basada en una concepción de la muerte muy personal de Heidegger, en la que ésta era concebida como la posibilidad más propia. Así manifestaba su objeción:

Nos podemos preguntar si esta singularísima marca existencial, colocada desde el principio sobre el análisis de la temporalidad, no tendrá consecuencias de extrema gravedad sobre la tarea de jerarquización de la temporalización operada en los dos últimos capítulos de la sección sobre el ser-ahí y el tiempo: en efecto, pese a la voluntad de *derivar* la historicidad y la intratemporalidad de la temporalidad radical, una nueva *dispersión* de la noción de tiempo nacerá de la inconmensurabilidad entre tiempo *mortal*, identificado por el análisis preparatorio con la temporalidad, tiempo *histórico*, al que se considera fundado en la historicidad, y el tiempo *cósmico*, al que conduce la intratemporalidad ("Tiempo", 729).

Aunque en aquella obra Ricoeur salvaba esta brecha entre el tiempo del mundo y el de la vida recurriendo a algunos conceptos centrales de la filosofía de la historia, como lo son el tiempo de calendario, la sucesión de las generaciones y las huellas, que funcionan en calidad de conectores o articuladores entre ambos regímenes temporales;¹⁸ en varias oportunidades puso de manifiesto su insatisfacción respecto de las consecuencias a las que conducía la concepción heideggeriana de la muerte.¹⁹

Mientras que en *Tiempo y narración* Ricoeur aceptó el concepto del ser-para-la-muerte heideggeriano y sus consecuencias; en la época de *La memoria, la historia, el olvido* abandona esta concepción de muerte, y en su lugar propone otra donde ésta es caracterizada como algo que irrumpe y nos arranca nuestra vida. De esta manera, Ricoeur considera que la fenomenología que se deriva de este concepto de muerte es una “[...] fenomenología *abierta* de la futuridad en contra de la fenomenología *cerrada* del ser-para-la-muerte” (“Marca” 174). Más allá de la explícita afinidad con el concepto de muerte de Sartre y Levinas,²⁰ es de destacar que el concepto correlativo de vida que surge de aquí es cercano al *conatus* spinoziano, haciendo una referencia implícita a su cercanía conceptual: “Me espero a morir, pero no espero la muerte. *Deseo permanecer vivo hasta la muerte*. Hasta la muerte – no en vista de... ni siquiera hacia... la muerte” (La marca, 175).²¹ La *carne* es presentada como aquella categoría que reemplaza el tipo vía corta propuesta por Heidegger entre el poder-ser y la muerte, por otra larga, que abre al *Dasein* a la exterioridad y la factualidad.²²

18 cf. “Tiempo”: “El capítulo sobre la historicidad, situado entre el de la temporalidad fundamental y el de la intratemporalidad, es el indicio más evidente de una función mediadora que supera con mucho la comodidad de una exposición didáctica.” (773).

19 Sin ser exhaustivo cf. “Tiempo”: “...si la temporalidad más radical lleva la huella de la muerte, ¿cómo se podrá pasar de una temporalidad tan fundamentalmente privatizada por el ser-para-la-muerte al tiempo común exigido por la interacción entre múltiples personajes en toda narración y, con mayor razón, al tiempo público exigido por la historiografía?” (160).

20 cf. “Marca”: “de esta manera Sartre y, como creo poder decirlo, Levinas están de acuerdo en decir que la muerte no es un acontecimiento susceptible de ser esperado y anticipado” (175); cf. “Memoria”, 466.

21 La cursiva es mía.

22 cf. “Memoria”: “Es primeramente a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio que yo quisiera oponer una lectura alternativa del poder morir.

La exterioridad que irrumpe con la carne permite reconocer que nuestro primer contacto con la muerte es biológico, surgido de la observación de las diversas manifestaciones en la naturaleza donde lo tanático es un obstáculo ajeno al deseo de vivir. Dicho de otro modo, la carne le restituye la densidad ontológica al morirse impropio. La demorada articulación entre la carne y el *conatus* spinoziano se produce, justamente, en el momento mismo en el que Ricoeur propone el uso de la carne por sobre el cuidado. Allí la carne posibilita al *conatus* del siguiente modo:

Yo sustituiría por el largo rodeo que sigue el tipo de cortocircuito que Heidegger efectúa entre el poder-ser y la mortalidad. En efecto, me parece que falta un tema en el análisis heideggeriano del cuidado, el de la relación con el cuerpo propio, con la carne, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, en el sentido más amplio del término que incluye el *conatus* de Spinoza, la apetencia según Leibniz, la *libido* según Freud, el deseo de ser y el esfuerzo por existir según Jean Nabert (*Memoria* 462).

Esta primacía dada a la carne por sobre el cuidado le permite a Ricoeur reestablecer el nexa con las disciplinas fácticas, que la analítica de Heidegger había cortado.

El diálogo con las disciplinas fácticas

A lo largo de estas páginas hemos presentado el diálogo realizado entre la fenomenología y hermenéutica entre: *Tiempo y narración* y *La memoria, la historia, el olvido*; como una continuación y una concretización de lo planteado a mediados de la década del setenta en su artículo “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl.” Allí se presentaba, por una parte, una complementariedad entre la fenomenología y la hermenéutica, y, por la otra, se criticaban algunas de las particularidades de la fenomenología husserliana, que lo habían terminado por dirigir a un idealismo trascendental. Con respecto a este último aspecto, la crítica de Ricoeur se centró fundamentalmente en: no partir de un sentido


Al corto circuito que Heidegger opera entre el poder ser y la mortalidad, lo substituiré con el largo desvío que sigue” (462).

previo del ser humano; y, la obsesión de Husserl por desarrollar un tiempo autoconstituido, que acabó consolidando la primacía de la percepción, que terminó por desdibujar las diferencias intencionales entre la retención y la rememoración. Inspirándose en la hermenéutica heideggeriana, la propia fenomenología ricoeuriana de la memoria mediatizó su intuición por una interpretación. Esto significó tomar como punto de partida un sentido previo del ser humano, a saber, el de ser un ser capaz. Y en una segunda instancia, llevó a cabo una ontología de la condición histórica que proporcionara un fundamento a esta fenomenología. Pese a reconocer la afinidad de esta tarea con la ontología heideggeriana del cuidado, señalaba que este existenciarismo mantenía la cesura entre el *Dasein* y los entes que no compartían este modo de ser. Con el objeto de lograr articular estos dos modos de ser, Ricoeur recurrió a la categoría husserliana de la carne. De esta manera, mostramos la paradójica complementariedad adelantada al comienzo de este artículo, según la cual Ricoeur recurrió, por un lado, a la hermenéutica heideggeriana para fortalecer las limitaciones de la fenomenología husserliana de la memoria, y, por el otro, a la categoría husserliana de la carne para salvar la cesura ontológica de la analítica existenciarista entre el ser del *Dasein* y el de los demás entes.

Para que la carne pudiera ocupar ese rol central, Ricoeur tuvo que reelaborar este concepto y distanciarse en algunos aspectos de su maestro. En efecto, esta categoría fue creada como una pieza clave en este proceso de radicalización de la egología, por lo que el filósofo francés la tuvo que disociar de este rol dentro de *Las meditaciones cartesianas* y articularla en su propia ontología, en la que lo otro es constitutiva del sí.²³ Ricoeur también se distanció de la incapacidad de Husserl de percibir que la carne no es sólo carne, sino, también, un cuerpo entre otros cuerpos; asimismo, en conciliar la primordialidad de la carne subjetiva y la necesidad de un lenguaje intersubjetivo (“Sí mismo”). Como observa Richard Kearney, Husserl: “tuvo una fenomenología carnal pero careció de

23 Sobre la paradoja que significa encontrar en el corazón del idealismo trascendental, una categoría central para una ontología que reconozca el carácter constituyente de la alteridad, cf. “Sí mismo”: “...y es en Husserl, en la obra más claramente dedicada a la renovación del idealismo trascendental, donde se encuentra el esbozo más prometedor de la ontología de la carne que señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad” (358); “la divina sorpresa es que debamos a una empresa imposible la formación del concepto ontológico de carne” (359).

una hermenéutica carnal. Sólo esta última podía dar cuenta plenamente de la relación ontológica entre la carne y el mundo” (“The Flesh” 37).

Hemos mostrado de qué manera este concepto reelaborado de la carne le permitió a Ricoeur reivindicar el morirse impropio, es decir, tomar conciencia de nuestra finitud a partir de nuestro contacto con la muerte de los demás. A los fines de la filosofía de la historia, esta apertura abre el diálogo entre las disciplinas fácticas y la filosofía, a fin de que las primeras aporten sus propias perspectivas,²⁴ enriqueciendo así la concepción filosófica de la temporalidad.²⁵ Si hay un punto que comparten la fenomenología de Husserl y la analítica existencial de Heidegger es la cesura que marcan entre la filosofía y las ciencias fácticas. Recordemos lo señalado sobre Husserl de que: “*el ideal de cientificidad que guarda continuidad con las ciencias, con su axiomática, o con su empresa fundacional: la fundamentación última que la constituye es de otro orden*” (“Fenomenología” 41). En consecuencia, la apertura del diálogo entre las ciencias fácticas y la filosofía que hace Ricoeur por medio de la carne, acabará por llevarlo a subvertir una de las premisas fundamentales de sus dos maestros: Heidegger y Husserl. 

Lista de referencias

- Bergson, Henry. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Alcan, 1933.
- Kearney, Richard. “Thinking the Flesh with Paul Ricoeur”, Davidson, Scott & Vallée, Marc-Antoine (ed). *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur, Between Text and Phenomenon*. Springer, 2016: 31-40.
- Lythgoe, Esteban. “Paul Ricoeur: La huella, entre la filosofía de la historia y la fenomenología del tiempo”. *Revista de Filosofía* 81 (2015-3): 7-24.

24 cf. “Memoria”: “La tesis de esta sección es que, a pesar de las manifestaciones explícitas de Heidegger y, sobre todo, a pesar de la radicalidad del tema de la temporalidad fundamental y de su alejamiento de cualquier problemática historiográfica, es posible el diálogo entre el filósofo y el historiador en el plano mismo instituido por Heidegger, el del ser-para-la-muerte” (467).

25 Sobre el alcance de la redefinición de la muerte para la filosofía de la historia y del tiempo en Ricoeur, cf. Lythgoe 22 y ss.

- Presas, Mario. "Estudio preliminar" en Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1997: XIII-XXXII.
- Moran, Dermot. "Husserl and Ricoeur. The Influence of Phenomenology on the Formation of Ricoeur's Hermeneutics of the 'Capable Human'". *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française* XXV.1 (2017): 182-199.
- Ricoeur, Paul. "La marca del pasado", *Historia y Grafía* 13 (1999): 157-185.
- Ricoeur, Paul. "La psychanalyse confrontée à l'épistémologie". <*Psychiatrie Française* n° spécial, 1986. http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/psychanalyse-confrontee-epistemologie.pdf>
- Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe". *Philosophy and Social Criticism*. 21.5/6 (1995): 3-13
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración. Vols. I-III*. México: Siglo XXI Editores, 2001
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2004
- Ricoeur, Paul. "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl". Del texto a la acción. México: Fondo de Cultura, 2002: 39-70.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2006.