

EVIDENCIA Y EXPLICITACIÓN. LA FUNDAMENTACIÓN FENOMENOLÓGICA SEGÚN SCHELER Y RICŒUR¹

LUZ ASCÁRATE

Pontificia Universidad Católica del Perú

En este artículo, presentaremos la concepción de fundamentación fenomenológica a partir del diálogo entre Scheler y Ricœur. Para ambos autores, al igual que para Husserl, la fundamentación constituye la labor primordial de la fenomenología, si bien, para Scheler, la fenomenología es una actitud y, para Ricœur, es un método. Así pues, en primer lugar, mostramos de qué modo sus concepciones de fenomenología, si bien son distintas, son ambas correlativas al concepto de fundamentación en el sentido de “hacer evidente”, por medio de una reducción que apunta a una experiencia originaria, vivida siempre en primera persona. En segundo lugar, abordaremos en qué sentido la labor de fundamentación para ambos autores no puede comprenderse sin una labor de *explicitación* que forma parte de la fundamentación, lo cual justifica el que podamos hablar de un diálogo entre ambos y nos permite resaltar el aporte de este diálogo para el debate filosófico contemporáneo.

Palabras clave:

Fenomenología, evidencia, explicitación, fundamentación fenomenológica, reducción fenomenológica, Ricœur, Scheler

¹ Este artículo constituye una parte reelaborada del primer capítulo de la tesis de licenciatura de la autora, “Entre el amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética según Scheler y Ricœur”. Se agradecen profundamente los comentarios de Mariana Chu y Rosemary Rizo-Patrón que hicieron posible la versión final de este artículo. Los errores que pudieran encontrarse, sin embargo, son responsabilidad única de la autora.

El problema de la fundamentación ha tenido lugar desde los orígenes de la fenomenología en tanto labor propiamente filosófica. Según Rosemary Rizo-Patrón, “Husserl se enlaza (...) a la tradición occidental que piensa desde Aristóteles la actividad filosófica en conexión con las nociones de ‘fundamentación’ o ‘fundación’ (...) y correlativamente de ‘fundamento’ o ‘fondo’ (...)”². Los sentidos husserlianos de fundamentación³, sin embargo, no podrían ser explorados aquí en detalle. Baste señalar que, si bien el sentido de lo que consideró “fundamento último” va variando en el desarrollo de su pensamiento, piensa que la fundamentación es la labor filosófica por excelencia. Con respecto a Scheler y Ricœur, si bien la labor del fundar no es ni toda la filosofía ni su actividad principal, es la labor propiamente fenomenológica.

En relación con la concepción de fundamentación fenomenológica, el punto de partida común para nuestros dos autores puede ser delimitado a partir de sus correspondientes críticas a lo que ellos interpretaron como el idealismo de la fenomenología husserliana, propio de la interpretación trascendental de la fenomenología de *Ideas I* y de su proyecto de fundamentación. Ambos autores han tenido una relación cercana con dicho libro: Scheler fue colaborador de su edición para el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*⁴ y Ricœur es su celebrado traductor y comentador al francés, labor que, como se sabe, emprendió como parte de su tesis doctoral. Tanto Scheler como Ricœur se oponen a la interpretación idealista de este proyecto de fundamentación; no obstante, de ningún modo derrocan el proyecto de fundamentación fenomenológica,

² Rizo-Patrón, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima/Bogotá: Fondo Editorial PUCP/ Siglo del Hombre Editores, 2012, p. 79.

³ En todo caso, es necesario señalar que no suscribimos, de ningún modo, como tampoco lo hace Rosemary Rizo-Patrón, la interpretación del proyecto fundacional husserliano desde las críticas que filósofos continentales contemporáneos dirigen a un supuesto fundacionalismo cartesiano que estaría presente en la noción de “fundamentación” de Husserl “como si se tratase de un proceso regresivo-analítico y progresivo-sintético en un sentido ‘teórico-explicativo’ de la *Begründung*, propio de las ciencias positivas” (Rizo-Patrón, R., “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, en: *Areté*, XXIX, No. 2 [2012], p. 378). Antes bien, entendemos, en todos los casos en los que hablamos de fundamentación en este artículo (entiéndase que también en el caso de Scheler y Ricœur), un “hacer evidente” (correspondiente a *Fundierung*) o, lo que es lo mismo, “clarificar el ‘origen esencial’”, “sacar a la luz” (*ibid.*), interpretación que hace justicia a la noción husserliana de “fundamentación”, si bien los distintos tratamientos que toma esta labor al interior de la fenomenología husserliana –“fundación de validez”, “fundación genética”, “fundación última”– no serán explorados aquí.

⁴ Cf. Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, La Haya: M. Nijhoff, 1994, pp. 229-230.

sino que lo comprenden de distintas maneras. A continuación, veremos de qué forma tales concepciones se alejan de la concepción husserliana, a la vez que suponen la revalorización del proyecto de fundamentación. Así mismo, veremos cómo existen puntos de convergencia entre ambos filósofos en lo que respecta a este punto, sin dejar de explicitar los rasgos irreconciliables. No discutiremos aquí si tales críticas son fruto de una correcta o incorrecta interpretación de la fenomenología husserliana, sino que rescataremos aquellos aspectos que, de tales críticas, permiten abrir un camino interpretativo hacia las concepciones de “fundamentación” de nuestros autores.

§ 1. Evidencia

Según Mariana Chu, “cuando nos preguntamos qué significa ‘fundar fenomenológicamente’, el concepto de ‘evidencia’ es inevitable. Si algo está fundado, podemos decir que es evidente”⁵. Como se sabe, el método fenomenológico trascendental husserliano tiene como puntos fundamentales la *epojé* y la reducción trascendental, esto es, en términos simples, suspender la tesis de la actitud natural, poner entre paréntesis la existencia del mundo y sus valideces constituidas, y reducir nuestra atención a nuestra experiencia constituyente del sentido y validez del mundo. De este modo, se evidencia la correlación entre el sentido constituido y una subjetividad trascendental constituyente de este. Es así que, en la fenomenología husserliana, la noción de “evidencia” se explica a la luz de los conceptos de “*epojé*” y “reducción trascendental”, los cuales nos conducen, a través de los análisis intencionales o constitutivos, al de “subjetividad trascendental”, fuente de todo sentido y validez.

Si bien el “poner entre paréntesis” o el “dejar en suspenso” de la *epojé*, en tanto pauta metodológica, no representa mayor dificultad para nuestros autores, esta se efectúa según Husserl, por decirlo así, *conjuntamente* con la reducción trascendental. Este tema es, en sí mismo, un tema complejo de la fenomenología

⁵ Chu, M., “Mostrar y fundar. La idea de la fundamentación en Husserl y Scheler”. Ponencia presentada en las *Terceras Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica*, Lima, PUCP, 2007. Consulta: diciembre de 2012 <<http://red.pucp.edu.pe/cipher/jornadas/terceras-jornadas-peruanas-de-fenomenologia-y-hermeneutica/actas/>>.

husserliana. Ya lo decía Van Breda en uno de los conocidos coloquios de Royaumont que tuvo lugar en 1968: “La reducción fenomenológica, que ya antes de 1910 constituía uno de los temas mayores de la reflexión husserliana, ha conservado hasta hoy un carácter que bien podemos decir *enigmático*. Basta para convencerse de ello considerar las múltiples interpretaciones que los discípulos y los comentaristas de Husserl han propuesto de ella y continúan proponiendo. *Quot capita tot menses*, podríamos decir también aquí. Ciertamente parece que los historiadores, que estudian los textos husserlianos, y los filósofos, que quieren inspirarse en ellos, llegan a conclusiones si no opuestas al menos muy diferentes en cuanto al tenor exacto de la reducción. Y esto incluso cuando se limitan a reconstituir el pensamiento del mismo Husserl”⁶. Pese a ello, las intenciones que en esta época podemos vislumbrar de la reducción, en tanto que la distancia histórica, jugando a nuestro favor, nos da un horizonte desde el cual podemos apelar a una visión global de la obra de Husserl, son mucho más profundas que aquellas que les fueron mostradas a Scheler y a Ricœur⁷. Dan fe de ello, en este sentido, las palabras con las que Welton da inicio a la introducción del libro *The New Husserl*: “With the ongoing publication of Husserl’s lectures and working manuscripts from his middle and later periods, and with sustained studies of how his method and theories developed throughout the course of his thought, we are seeing a significant shift in the way the scope and the significance of Husserl’s transcendental phenomenology are being interpreted and extended”⁸.

Es, pues, necesario señalar que la reducción trascendental, aquella que nos descubre a una subjetividad constituidora de sentido, responde a motivos

⁶ Van Breda, H.L., “La reducción fenomenológica”, en: *Les cahiers de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 269.

⁷ Si bien no fue posible que Scheler conociera las últimas publicaciones de Husserl, Ricœur pudo acceder a los textos de la *Crisis* cuando estos eran aún inéditos. Sin embargo, suscribió la interpretación que separa la obra de Husserl en dos fases, la del idealismo trascendental y la de la fenomenología de la *Crisis*. A pesar de ello, Ricœur sabía muy bien de las limitaciones en las que se encontraba por no acceder a las obras en su totalidad: “La transcripción et la publication, partielle ou totale, de ces manuscrits [...], permettra seule de mettre à l’épreuve la représentation que l’on peut se faire actuellement de la pensée de Husserl” (Ricœur, P., Introducción a Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, París: Gallimard, 1950, p. xxv).

⁸ Welton, D., *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. xi.

mucho más amplios⁹ que los atisbados por la crítica que le dedican nuestros autores protagónicos, de manera que la reconstrucción que podamos hacer de la fenomenología husserliana a partir de sus críticas puede dar la impresión, al académico contemporáneo, de tratarse de una caricatura de la filosofía de Husserl. No obstante, creemos que las críticas de Scheler y Ricœur son importantes para la comprensión de cada una de sus propuestas. En tanto ambos denuncian los peligros de una supuesta mirada parcial a la subjetividad, podremos comprender los motivos filosóficos comunes en nuestros autores, cuyas particularidades hacen que nos encontremos, de un lado, con una ontología fenomenológica y, de otro lado, frente a una fenomenología hermenéutica. Recalamos, pues, que la denuncia de esta mirada parcial a la subjetividad puede ser criticada a una de las interpretaciones de la fenomenología husserliana, siempre que la consideremos como una interpretación de la que somos conscientes que era incompleta, pues no hace del todo justicia al pensador.

Para Husserl, la reducción fenomenológica nos permitía acceder a la conciencia pura como campo de análisis fenomenológico. Se abandonaba la actitud natural y se daba paso, con ello, a la postura trascendental. Mediante este método, según las *Ideas*, podremos “[...] hacer a un lado las barreras cognoscitivas pertenecientes a la esencia de toda forma de investigación natural, y evitar dirigir la mirada en una sola dirección, como es propio de estas formas, hasta acabar alcanzando el libre horizonte de los fenómenos purificados ‘trascendentalmente’, y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar”¹⁰. Como sabemos, a partir de esta reconducción de la mirada, el fenomenólogo encuentra como rasgo esencial de la corriente de vivencias al “yo puro”, el cual es idéntico frente al cambio de las vivencias y no puede ser ingrediente de ellas: “El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una ‘idea fija’. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su ‘mirada’ se dirige ‘a través’

⁹ Acerca del sentido ético de la reducción, cf. Rizo-Patrón, R., *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*, Madrid: Anthropos/Fondo Editorial PUCP (en proceso).

¹⁰ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México D.F.: FCE, 1993, p. 3; en adelante, *Ideas I*. Modificaré la traducción de Gaos siguiendo la reciente traducción de Antonio Zirión (Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de Antonio Zirión, México D.F.: UNAM / FCE, 2013).

de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada por principio, cada *cogitatio* puede cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo *necesariamente* fugaz y no meramente algo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o momento ingrediente* de las vivencias mismas¹¹.

En la introducción a la traducción francesa de *Ideas I*, Ricœur señala que frente a la fenomenología trascendental queda una doble posibilidad: “d’affirmer d’un côté le primat de l’intuition sur toute construction, d’autre part de faire triompher le point de vue de la constitution transcendente sur la naïveté de l’homme naturel”¹². Con respecto a esta misma cita, Frère afirma que Scheler hará suya la primera posibilidad, y que la segunda “devra être fortement combatue”¹³. A partir de ahí, podemos sostener que aquello que está implicado en la crítica tanto de Scheler como en la de Ricœur frente a Husserl es el primado de la consciencia constitutiva frente al ser, lo cual se encuentra manifiesto en la idea de una reducción trascendental que nos conduce a un sujeto trascendental.

En cuanto a Scheler, este coincide con Husserl en que la reducción consiste en abandonar nuestra mirada habitual del mundo para adoptar cierta actitud en la cual aceptemos el mundo dado en sí mismo (la actitud propiamente fenomenológica, según Scheler). Así, ello consiste en “reducir fenomenológicamente el mundo, cambiar de perspectiva y comprenderlo a partir de intuiciones esenciales”¹⁴. Así también, Scheler guarda un cierto parentesco con la fenomenología trascendental: “En un punto muy esencial, la filosofía fenomenológica tiene un parentesco íntimo con las diferentes direcciones

¹¹ *Ibid.*, p. 109.

¹² Ricœur, P., Introducción a Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, p. xxv.

¹³ Frère, B., “Scheler critique de Husserl. Esquisse d’une perspective non transcendente au cœur du projet phénoménologique”, en: *Philosophie*, No. 91 (2006), p. 66.

¹⁴ Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1958, p. 82.

de la llamada teoría del conocimiento ‘trascendental’. Su método es de tal índole que los resultados permanecen completamente independientes de la organización peculiar de la naturaleza humana y hasta de la organización fáctica de los portadores de los actos y la ‘conciencia de’ que es objeto de su estudio”¹⁵.

Sin embargo, para Scheler, Husserl sigue una ruta falsa al poner la unidad de la cosa en la conciencia, puesto que aquello que es correlato intencional de la intuición fenomenológica es la misma esencia (*Sosein*). En este punto, tanto Scheler como Ricœur toman partido por los conceptos husserlianos presentados en las *Investigaciones lógicas*¹⁶: Scheler está de acuerdo con Husserl ahí donde la fenomenología nos lleva más allá de los límites kantianos de la intuición sensible¹⁷. Así también, como veremos más adelante, en “Fenomenología y gnoseología”, defiende la idea de la experiencia fenomenológica de *Investigaciones lógicas* de Husserl frente a las críticas de Wundt¹⁸. Por su parte, afirma Ricœur, en “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, que tiene la pretensión de mantenerse más fiel a Husserl que Husserl mismo, atendiendo, del mismo modo, a la apertura hacia un campo de la experiencia que no se reduce al signo¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, vols. I y II, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976.

¹⁷ Como cuenta Spiegelberg, Scheler conoció personalmente a Husserl en Halle, en un cóctel ofrecido por Hans Vaihinger a los colaboradores de la revista *Kant-studien*, en el cual el primero le muestra al segundo su insatisfacción con los límites sensibles de la intuición kantiana (cf. Spiegelberg, H., *op. cit.*, p. 268). Husserl le responde que está trabajando justamente en un sentido más amplio de intuición en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, en el que, como sabemos, se expone la intuición categorial, de la que la intuición de esencias es un caso particular (cf. Lohmar, D., “El concepto de la intuición categorial en Husserl”, traducción de Kurt Spång, revisión técnica de Alejandro G. Vigo, en: *Anuario Filosófico*, XXXVII, No. 1 [2004], p. 56). El concepto de intuición de esencias de las *Investigaciones* es, pues, para Scheler, primordial para la fenomenología porque le permite precisamente llevar a la intuición más allá de los límites kantianos. De este modo se entenderá, en lo que sigue del artículo, el que el fenomenólogo pueda vivir las esencias en tanto experiencia evidente.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 77.

¹⁹ Cf. Ricœur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en: *Del texto a la acción*, traducción de Pablo Corona, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 40.

Ahora bien, para Scheler, la fenomenología es una actitud²⁰ y, para Ricœur, un método²¹. Mostraremos ahora qué quiere decir esto para cada uno, de manera tal que se aclarará en qué sentido sus concepciones de fenomenología son correlativas a la idea de fundamentación. Ello porque, para cada uno, la fenomenología es, como veremos, o una actitud o un método “de fundamentación”. Con ese fin, expondremos nuestra argumentación a partir de cuatro rasgos comunes presentes en sus concepciones: 1) ambos apuntan a la evidencia de una experiencia originaria; 2) para ambos, llegamos a esta evidencia a partir de una reducción; 3) están en desacuerdo con el orden husserliano de fundación de actos, porque consideran que hay una evidencia propia de los actos axiológicos o volitivos frente a los de la representación; 4) por último, ambos le dan un lugar primordial a la labor de explicitación como parte elemental de la fundamentación. Nos daremos cuenta de que los tres primeros rasgos nos muestran que la evidencia siempre es una experiencia personal, vivida en primera persona, y de que el cuarto rasgo apunta a la otra cara de esa evidencia, la de su efectuación intersubjetiva.

Con respecto al primer punto, Scheler está convencido de que la “‘fenomenología’ no es el nombre de una ciencia nueva, ni un término sustitutivo de filosofía, sino el nombre dado a un enfoque <actitud> peculiar de la contemplación <intuición> espiritual a través del cual se obtienen una visión o una vivencia que quedarían ocultas sin ese enfoque <actitud>”²². Esta actitud es propiamente el acceso a “un reino de ‘hechos’ de índole peculiar”²³: los “hechos fenomenológicos”. Esta experiencia es la que corresponde al fenomenólogo y es una experiencia evidente: “sediento de hallar el ser contenido en la vivencia,

²⁰ En el primer prólogo de la *Ética* afirma que es esta actitud la que constituye la unidad del movimiento fenomenológico que se manifiesta en los distintos colaboradores del *Anuario* (Scheler, M., *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2001, p. 25; en adelante, *Ética*). La traducción del título original de la obra es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (traducción de Hilario Rodríguez Sanz publicada por primera vez por Revista de Occidente de Madrid en dos tomos, el 1941 y 1942, y revisada por el traductor para su siguiente publicación por Revista de Occidente de Buenos Aires en dos tomos, en 1948).

²¹ Afirma Ricœur, al respecto, que la fenomenología es “un vaste projet qui ne se referme pas sur une œuvre ou un groupe d’œuvres précises; elle est en effet moins une doctrine qu’une méthode capable d’incarnations multiples et dont Husserl n’a exploité qu’un petit nombre de possibilités” (Ricœur, P., *À l’école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986, p. 8).

²² Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, p. 60.

²³ *Ibid.*

el filósofo fenomenólogo en todas partes tratará de beber de las ‘fuentes’ mismas en las que se revela el fondo <contenido esencial> del mundo”²⁴.

Para Ricœur, esta experiencia evidente tiene como punto de partida, como para Husserl, la subjetividad, pero solo si esta subjetividad es entendida como fundamento opaco. Tal opacidad la encontrará en la reinscripción del *cogito* en su “encarnación primera”, proyecto que emprende en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*. Parecería que hablamos aquí en términos paradójicos: ¿en qué sentido tomar a la subjetividad como fundamento de una experiencia evidente si es que la subjetividad es opaca? Esto se realiza solo si es que, al abandonar el primado husserliano de la conciencia representativa y por medio del método fenomenológico, se logra “poner en evidencia el rol fundador de la existencia en tanto querer y praxis”²⁵. Para Ricœur, el método fenomenológico se puede dirigir al sujeto mismo al considerarlo *en* el mundo; de modo que, en el marco mismo de la descripción pura, el método de abstracción es la ocasión de un desplazamiento –el cual quedará claro más adelante– y de un ahondamiento de este yo que siempre está a punto de cerrarse sobre sí mismo²⁶. De este modo, podemos hablar de una experiencia que es evidente en tanto experiencia de la subjetividad que *quiere* y *actúa*: “fundar la conciencia en el ser con el sesgo de la encarnación, voluntaria e involuntaria, implica de este modo penetrar en una zona de sombra que escapa más y más a la claridad esencialista de la eidética husserliana”²⁷. Cree, pues, Ricœur que, por un lado, esta experiencia es una experiencia de una subjetividad que se vive en evidencia pero de la que solo podemos dar cuenta atendiendo a su carácter opaco. La opacidad no es aquí del orden de la evidencia sino, como veremos, de la explicitación.

Así pues, tanto para Scheler como para Ricœur, la fenomenología es método fundador, en tanto nos lleva a ver con evidencia una experiencia ella misma evidente. Cabe preguntarnos cómo nos conducimos hacia esta evidencia.

²⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁵ Stevens, B., “El rol decisivo jugado por la filosofía de la existencia en el proyecto global de Paul Ricœur”, en: Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 268.

²⁶ Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. Tome premier: Sur le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950, p. 36.

²⁷ *Ibid.*

Esta pregunta corresponde a la de *cómo efectuar*, ya sea el cambio de actitud, ya sea el método. Para ambos autores, tal efectucción implica una reducción. Este es, justamente, nuestro segundo punto.

Para Scheler, en la intuición natural del mundo, el objeto nos es dado como una unidad en la que no se distingue su existencia o realidad (*Dasein*) de su ser esencial (*Sosein*). Para acceder al ámbito de los hechos puros o las esencias (*Sosein*), necesitamos una actitud que nos permita ver el carácter puramente esencial del objeto. La reducción fenomenológica nos permite distinguir un ser-ahí (*Dasein*), la existencia o realidad de un objeto que es trascendente al saber y a la conciencia, de un ser-así (*Sosein*). En esta efectucción que es la reducción, la “mirada reflexiva <del fenomenólogo> se detiene sólo en el punto de contacto entre la vivencia y el mundo como objeto”²⁸. Scheler está apuntando aquí a una correlación *a priori* cuya evidencia es dada a la intuición cuando prescindimos del *Dasein* tanto del lado objetivo como del subjetivo de la correlación: “Designamos como ‘*a priori*’ todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*”²⁹. Para efectuar tal reducción, es necesario desprenderse de “todos los elementos sensibles”³⁰. En ese sentido, accedemos al ámbito de los hechos puros, los cuales “son aquellos cuyas unidades o cuyo fondo <contenido> son del todo independientes de las funciones sensibles mediante las cuales son dados”³¹. Es preciso, para ello, una intuición radicalmente distinta de la intuición sensible en la que estamos naturalmente en la intuición natural: “mientras nos limitamos simplemente a ver, oír, oler, las dos formas de unidad <unidad pura y unidad sensible> no se separan una de otra y durante todo este tiempo ‘nuestro percibir es percibir sensible’”³². Es en ese sentido que la reducción fenomenológica consiste en reducir el mundo de la actitud natural al mundo de hechos puros, es decir, de esencias y sus relaciones.

²⁸ Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, p. 61.

²⁹ *Ética*, p. 103.

³⁰ Scheler, M., “La teoría de los tres hechos”, en: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, p. 138.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

En otras palabras, si en la actitud natural nos encontramos, como dijimos, en un ámbito en el cual no distinguimos entre *Dasein* y *Sosein* y, por tanto, estos son dados en una configuración unitaria, el cambio de actitud mediante la reducción se efectúa a partir de la traslación del fenómeno a su contenido esencial que es independiente justamente de las funciones sensibles y de sus configuraciones unitarias³³. Este ámbito de experiencia al que accedemos es así, también, propio de una experiencia inmediata distinta de la de las ciencias. Así pues, afirma Scheler en la *Ética*, la experiencia fenomenológica que da las esencias se contrapone a la experiencia de la intuición natural del mundo y de la ciencia porque aquella da las cosas en sí mismas, no mediante símbolos³⁴. De ahí que podamos decir que con la reducción fenomenológica scheleriana accedemos al hecho puro mirándolo directamente “cara a cara”³⁵. En la actitud fenomenológica, pues, las funciones sensoriales y simbólicas no desempeñan ningún papel intencional³⁶. Con la reducción, más bien, al distinguir *Dasein* y *Sosein*, el fenomenólogo puede percibir aquella correlación por medio de la cual está *vinculado intencionalmente* a la esencia de esas cosas³⁷. Es en ese sentido que hay que entender que el saber para Scheler es un modo de participación de un ser y otro ser, lo que quedará aclarado, en cuanto a su explicación, en la última etapa de su filosofía³⁸.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Cf. Ética*, pp. 105-106.

³⁵ Scheler, M., “La teoría de los tres hechos”, p. 158.

³⁶ *Ibid.*, p. 137.

³⁷ *Ibid.*, p. 139.

³⁸ Desde una mirada más aguda, el énfasis no se sitúa, para la fenomenología scheleriana, ni en el sujeto ni en el objeto, sino, antes bien, entendiéndolos como tipos de ser, se situaría en la participación de un tipo a otro tipo de ser que se hace posible en esta relación intencional de tipo esencial: “c’est que Scheler s’efforce de faire, et les formes ontologiques auxquelles il a recours sont celles ‘du tout et de la partie; le savoir est, du point de vue ontologique, un rapport de participation. Le savoir de quelque chose comme le pouvoir qu’on a sur quelque chose ne sont que des spécifications de la participation d’un être à un autre” (Dupuy, M., *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité, tome I : La critique de l’homme moderne et la philosophie théorique*, Paris: PUF, 1959, p. 151). Con esto, concordamos con Mariana Chu, cuando afirma que, para Scheler, la reducción “conduit directement au domaine des essences en tant que domaine de l’être”. Esto lo explicará Scheler en *Idealismo-realismo* (*cf.* Scheler, M., *Idealismo-realismo*, traducción de Agustina Schroeder de Castelli, Buenos Aires: Nova, 1962, p. 8). Si bien este libro pertenece a la tercera etapa de Scheler, muestra de manera más explícita su distinción entre ser-ahí y ser-así. En esta etapa, su teoría de las esencialidades se mantiene; aquello que cambia es el énfasis que, si antes le daba a la estructura de la correlación entre el mundo y el espíritu, ahora le da a la estructura del mundo. Justamente es esto último lo que permite encontrar en este libro una delimitación explícita del ser-así y el ser-ahí: “À l’époque de *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, où Scheler est plus strict avec la structure de la corrélation intentionnelle, la réduction découvre la corrélation entre la structure du monde et la structure

Así mismo, en el marco de esta distinción, se entiende que para Scheler hay un orden del ser distinto del orden de la fundación, el cual es el de la dación o de la experiencia misma. Esto significa que, si bien, en el orden del ser, un hecho puede haber tenido lugar antes que otro hecho, en el orden de lo dado, hablamos de la necesidad de que un fenómeno haya sido dado con respecto a otro: “será *a priori* todo conocimiento cuya materia ha de ser dada en el orden de lo dado, en la medida en que deba ser dado el objeto con respecto al cual ese conocimiento es *a priori*”³⁹. De ahí que, por ejemplo, “lo que es evidentemente verdadero para la esencia del movimiento muerto mismo es verdadero *a priori* para todos los posibles movimientos de cuerpos que pueden ser observados, ya que su posible ser-dado se vincula al ser-dado del movimiento muerto”⁴⁰. Así pues, la fenomenología, en tanto cambio de actitud efectuado por la reducción y acceso a este ámbito de hechos puros, fenomenológicos, las esencias (*Sosein*), “pretende ofrecer un conocimiento puro, carente de supuestos, absoluto”⁴¹.

Para Ricœur, si bien la reducción supone, a diferencia de la posición de Scheler, un centramiento en la subjetividad respecto del método fenomenológico, también supone un gesto de “desplazamiento”, en tanto “superación” de la actitud natural que es el que él está dispuesto a explorar. Es así que, en la traducción que realiza de *Ideas I*, nos muestra en qué sentido entiende esta reducción que efectuará en su *Philosophie de la volonté*. Ahí afirma que el gesto de desplazamiento de la reducción lo ha de realizar uno mismo: “Je pense que chacun est invité à retrouver en soi ce geste de dépassement; j’oserai ainsi esquisser pour moi-même le sens ‘existentiel’ de la thèse du monde: je suis d’abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées; perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques; la présence (qui ne sera jamais reniée) est le lieu de la tentation, il y a dans le voir un piège, le piège de mon aliénation; je suis

de l’esprit [...]. Dans *Idealismus-Realismus*, Scheler met l’accent sur la structure du monde [...]. Mais comme on le voit, dans les deux cas on maintient l’idée centrale des essentialités selon laquelle elles sont la condition qui structure l’expérience” (Chu, M., *L’expérience de l’autre dans l’éthique de Husserl et de Scheler*. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en filosofía. Université Catholique de Louvain. Institut supérieur de philosophie, 2009, p. 26).

³⁹ Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, p. 116.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴¹ *Ibid.*

dehors, diverti. On comprend que le naturalisme soit le plus bas degré de l'attitude naturelle et comme le niveau où l'entraîne sa propre retombée; car si je me perds dans le monde, je suis déjà prêt à me traiter comme chose du monde. La thèse du monde est un sorte de cécité au sens même du voir; ce que j'appelle vivre c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses (...). Ainsi l'ascèse phénoménologique est une vraie conversion du sens de l'intentionnalité qui est d'abord *oubli* de la conscience et se découvre ensuite comme *don*⁴². La reducción es, en ese sentido, el primer gesto libre: "La réduction est le premier geste libre, parce qu'il est libérateur de l'illusion mondaine. Par lui je perds en apparence le monde que je *gagne véritablement*"⁴³.

Ricœur radicaliza este desplazamiento que propicia el método fenomenológico y lo dirige, como hemos visto, al sujeto mismo al considerarlo *en el mundo*. En este punto, el desplazamiento se ejerce como *descentramiento*. De este modo, en el primer tomo de su *Philosophie de la volonté*, descubre que la subjetividad no es autofundante ni autoevidente, y es a partir de temas tales como el cuerpo propio o su relación con lo voluntario y lo involuntario que evitamos este autoposicionamiento del yo. La descripción de tales estructuras, para Ricœur, exigirá que el yo participe activamente de su encarnación como misterio⁴⁴ o, dicho en otras palabras, volcarse a la existencia como enigma y, solo en tanto enigma, como punto de partida.

Al injertarse la hermenéutica en la filosofía de Ricœur, su concepción del método cambia y los énfasis se colocan en la labor de explicitación que abordaremos más adelante. Sin embargo, el *descentramiento* y la *encarnación* continúan siendo fundamentales para su concepción y encuentran un lugar primordial en la labor interpretativa. Aparecerá, aquí, con los conceptos de pertenencia y distancia. La pertenencia renovará, ahora en el marco de la interpretación, aquel ámbito involuntario de la encarnación. La distancia renovará, por su parte, el gesto de descentramiento⁴⁵. Es de resaltar que, en este periodo del pensamiento de Ricœur, el hermenéutico, podemos observar más claramente

⁴² Ricœur, P., Introducción a Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, p. xx.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. Tome premier: Sur le volontaire et l'involontaire*, p. 18.

⁴⁵ Cf. Ricœur, P., "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...", p. 59.

que el darse de la evidencia se expresa, como en el caso de Scheler, en una estructura. Es así que, en un artículo de 1984, se refiere a fundamentos como a aquellas problemáticas que *devienen primeras* frente a otras derivadas en la labor del interpretar⁴⁶. Ocurre pues, en ese sentido, que hablar de fundamento del método es legítimo en el marco del método mismo cuyo fundamento se explicita. Esta evidente circularidad no debe ser entendida como viciosa, lo que supondría el entrampamiento estacionario de la repetición, sino de la manera en la que Heidegger atiende en los primeros parágrafos del *Ser y tiempo* a una circularidad hermenéutica. Esto quedará claro cuando nos refiramos a la copertenencia de la evidencia y la explicitación.

Pasemos ahora al tercer punto. Al referirnos a la experiencia fenomenológica en ambos autores, la cual nos es dada a partir de una reducción, hemos señalado un orden de la fundación o donación. Esto porque, si el método fenomenológico es un método de fundamentación, al dirigirnos a las estructuras de la experiencia que hemos llamado evidente, debemos poder dar cuenta del carácter fundante de estas estructuras. Al respecto, en el § 95 de *Ideas I*, ubicado en la sección tercera del libro, luego de haber caracterizado la estructura de las vivencias noético-noemáticas en la capa cognitiva de la conciencia y haberse situado en el dominio del juicio, Husserl hace estas mismas distinciones estructurales en las esferas de la emoción y la voluntad, señalando su ser fundadas en la percepción. Leemos: “Análogas consideraciones son válidas, como uno se convence fácilmente, para la esfera de la emoción y de la voluntad, para vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, actuar; todas éstas son vivencias que contienen varias y con frecuencia múltiples estratificaciones intencionales, tanto noéticas cuanto, en correspondencia, también noemáticas. Estas estratificaciones son, dicho en términos generales, de tal suerte que los estratos superiores del fenómeno total pueden cesar sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional concretamente íntegra, y también, a la inversa, una vivencia concreta puede adoptar un nuevo estrato total noético; como cuando, por ejemplo, a una representación concreta se superpone un momento no independiente de ‘valorar’ o, a la inversa, vuelve a cesar. Cuando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda un estrato de valorar que lo recubre por entero,

⁴⁶ Cf. Ricœur, P., “Fondements de l'éthique”, en: *Autre Temps. Les cahiers du christianisme social*, No. 3 (1984), pp. 61-62.

tenemos en el *todo de fundación*, designado, por su nivel más alto, vivencia concreta de valoración, *distintos nóemas o sentidos*. Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido de éste [...]. La *objetividad* de valor implica su cosa, y aporta como nueva capa *objetiva la valiosidad*⁴⁷.

A diferencia de lo presentado por Husserl, para Scheler hay una autonomía de la vida emocional, y la intuición propia de ella es el *sentir intencional* (*Fühlen von*) en el que aprehendemos el ser-valor (*Wertsein*). Según Mariana Chu, el origen de la diferencia entre Scheler y Husserl con respecto al orden de la fundamentación de actos “radica en que Scheler distingue un orden de la donación de un orden óntico”⁴⁸. Justamente, al ser el ser-valor (*Wertsein*) una esencia (*Sosein*), corresponde, como dijimos, al orden de la fundamentación, esto es, de la donación, distinta del orden del ser: “Pudiéndose demostrar (...) el conocimiento del valor y el conocimiento del ser, este primado del dato de valor sobre el dato de ser, de ninguna manera se desprende de esto una prioridad existente en sí de los valores frente al ser. También aquí ‘lo posterior en sí’ puede ser ‘lo anterior para nosotros’, que era lo que afirmaba Aristóteles, como regla general referente a la relación del conocer y el ser. La afirmación de Aristóteles no sólo es válida sino que debe serlo, puesto que es una proposición evidente la de que a todas las cualidades corresponde un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades; aunque las mismas puedan darse en forma aislada de sus portadores y estén siempre sometidas por esencia a un orden propio fundado en su contenido”⁴⁹.

Teniendo en cuenta, así, el *a priori* de la correlación intencional, Scheler afirma una conexión entre la esencia del objeto y la esencia de la vivencia intencional, por la cual los valores son inaccesibles a la percepción y al pensamiento cognitivos, y están en correlación con funciones y actos específicos⁵⁰. Para Scheler, pues, la vida emocional, cuyo correlato es el ámbito de los valores, es autónoma: “Manifiéstasenos en una serie de hechos, con todo rigor, esta

⁴⁷ *Ideas I*, pp. 198-199.

⁴⁸ Chu, M., “La objetividad de los valores en Husserl y Scheler. Una ‘disputa fenomenológica’”, en: *Investigaciones fenomenológicas* de la Sociedad Española de Fenomenología (en prensa).

⁴⁹ Scheler, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, p. 34.

⁵⁰ Cf. Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, en: *Revue philosophique de Louvain*, LXXVIII, p. 199.

independencia última establecida entre el ser de los valores y las cosas, bienes y estados de cosas. Hay una fase en la captación de valores en la cual nos es dado ya clara y evidentemente el *valor* de una cosa, *sin* que nos estén dados aún los *depositarios* <portadores> de ese valor”⁵¹. Afirma, de este modo, en la *Ética*, que la *fenomenología del valor* y la *fenomenología de la vida emocional* deben ser consideradas como un dominio de objetos y un campo de investigación plenamente autónomo e independiente de la lógica⁵². Scheler sostiene que: “[...] es nuestra vida espiritual íntegra –no simplemente el conocer y pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser– la que tiene ‘puros’ actos y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. Incluso la parte emocional del espíritu, el sentir, el preferir, amar, odiar y el querer tienen un contenido primigenio *a priori*, que no les ha sido prestado por el ‘pensar’, y que la *Ética* ha de mostrar independientemente de la *Lógica*. Hay un *ordre du coeur* o *logique du coeur*, como atinadamente dice Blas Pascal, que son *a priori*”⁵³. Por ello, para Scheler, un espíritu que sea reducido a la percepción o al pensamiento sería ciego a los valores. De este modo, “le vécu intentionnel qui, chez Husserl, est une affaire de l’intellect au sein de la conscience pure, peut donc être au même titre et avec le même *a priori* un vécu émotionnel”⁵⁴.

Por otro lado, en el pie de página que le dedica Ricœur al § 95 de *Ideas I*, anteriormente citado⁵⁵, leemos: “C’est le lieu de poser la question de l’intellectualisme husserlien. Les actes affectifs, axiologiques, volitifs, pratiques, sont ‘fondés’ sur des perceptions, des représentations au sens large, des jugements de chose: mais en retour les caractères affectifs, les valeurs, etc. constituent une couche originale tant noématique que noétique. Les *Ideen* ne s’intéressent pas à cette couche en tant qu’originale; on vérifie seulement à son propos l’universalité de la structure noème-noèse et l’unité des problèmes de réduction et de constitution”⁵⁶. Así pues, en “Méthode et tâches d’une

⁵¹ *Ética*, p. 63.

⁵² Cf. *ibid.*, pp. 122-123.

⁵³ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁴ Leonardy, H., “La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification”, p. 199.

⁵⁵ Cf. *supra.*, n. 47.

⁵⁶ Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción e introducción de Paul Ricœur, p. 329, n. 1.

phénoménologie de la volonté”, ensayo programático del primer tomo de la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur dice que la interpretación husserliana del carácter fundado de las vivencias afectivas y volitivas que tiene lugar en *Ideas I* no es más que “un préjugé que la phénoménologie doit abandonner”⁵⁷. Nos exhorta, por ello, a “prendre la vie pratique de la conscience comme elle se donne et lui appliquer directement la méthode d’analyse intentionnelle”⁵⁸. Ricoeur llevará, pues, el análisis intencional a la esfera volitiva, al creer que “La phénoménologie parie pour la possibilité de penser et de nommer, même dans la forêt obscure des affects, même au fil du fleuve sang. La phénoménologie parie pour cette discursivité primordiale de tout vécu qui le tient prêt pour une réflexion qui soit implicitement un ‘dire’, un λέγειν ; si la possibilité de dire n’était pas inscrite dans de ‘vouloir dire’ du vécu, la phénoménologie ne serait pas le λόγος des φαινόμενα”⁵⁹.

Sabemos que aquello que Husserl afirma sobre la esfera axiológica y volitiva, y de la relación de estas con la esfera cognitiva, no es de ningún modo homogéneo, sino que va evolucionando en el desarrollo de su pensamiento. Creemos que el carácter heterogéneo de sus descripciones nos permite dar cuenta del espíritu exploratorio de la labor fenomenológica misma. Sin embargo, las críticas de ambos autores nos conducen a percibir la inspiración ética en sus respectivos desarrollos de la fenomenología, puesto que tanto Scheler como Ricoeur desarrollaron concepciones propias y originales sobre dichos estratos del ser humano, los cuales consideraron autónomos con respecto a la esfera de la representación.

Habiendo mostrado los tres primeros rasgos que caracterizan la aproximación de ambos autores al concepto de evidencia –respecto de una experiencia originaria, de la reducción fenomenológica y del orden de la fundación de actos–, el cuarto rasgo mediante el cual mostraremos una característica importante del sentido de evidencia es el correspondiente a su *explicitación*. Este tema requiere un tratamiento especial en tanto nos permitirá mostrar el aspecto irreconciliable entre ambos autores, así como la presentación de una

⁵⁷ Ricoeur, P., “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, en: *À l’école de la phénoménologie*, p. 115.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

problemática presente en el movimiento fenomenológico en general acerca del estatuto del discurso de la fenomenología misma en la época contemporánea.

§ 2. Explicitación

Según Benoist, si, siguiendo las raíces etimológicas de la voz “fenomenología”, hemos considerado desde sus inicios, en términos generales, que ella es un discurso del aparecer, constituye una dimensión intrínseca del fenómeno que “en lo que había allí para decir, estaba el decir mismo”⁶⁰. Con tal formulación, Benoist considera que se encuentra con lo que le parece “una intuición mayor de la fenomenología después de Husserl”⁶¹, esto es, “el carácter siempre (también) lingüístico del fenómeno”⁶². Aquí sitúa la condición de renovación de aplicación de la fenomenología frente al desafío contemporáneo que exige su confluencia con otros pensamientos⁶³.

Para Scheler y Ricoeur, la labor de fundamentación fenomenológica, en tanto experiencia de evidencia, es indesligable de la explicitación de tal experiencia, si bien no depende de ella⁶⁴. Este carácter no ha de entenderse, de ningún modo, como el reducir tal experiencia a su carácter lingüístico, sino más bien como aquello mediante lo cual tal experiencia es expresada. Estamos convencidos de que la labor de situar la explicitación de la experiencia frente a su evidencia, vivida para los dos autores en primera persona, como veremos, es la condición de posibilidad para hacer frente a un nuevo tipo de positivismo: aquel que reduce a la experiencia de la subjetividad al mero signo.

⁶⁰ Benoist, J., “Decir los fenómenos”, en: Mena, P. (comp.), *op. cit.*, p. 238.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 245. Compartimos, en ese sentido, la opinión de Benoist: “(...) es por la crítica de la fenomenología, en confluencia con otros pensamientos, y solamente por ella, que se construirá algo como una posteridad de la fenomenología. Es este el desafío ante el que me parece que se encuentra, hoy, la tradición fenomenológica” (*ibid.*). Si bien la exploración cabal de esta posibilidad excede lo que está en juego en este artículo, esta es una de nuestras motivaciones.

⁶⁴ Si bien, en el momento hermenéutico de su filosofía, Ricoeur se centra en la labor de la explicitación, la experiencia dependerá de esta y, correspondientemente, la labor de fundamentación, como veremos. Sin embargo, en este periodo situará la labor de la fenomenología en la explicitación de la evidencia, lo cual es distinto de la propuesta de Scheler al respecto.

Según Ricœur, en un ensayo en el que da cuenta retrospectivamente de sus propios cambios de método, en relación con su interpretación de la fenomenología husserliana, desde el primer tomo de la *Philosophie de la volonté* hasta su posterior fenomenología hermenéutica, la fenomenología es la *explicitación en la evidencia* y la *evidencia de la explicitación*⁶⁵. Se da cuenta de esta relación necesaria entre evidencia y explicitación encontrándose ya en el periodo de su fenomenología hermenéutica, en el cual pone en práctica el método con el énfasis puesto en la explicitación. Por ello, podemos decir que tal relación necesaria le es dada a Ricœur en la reflexión que tiene lugar luego de la ejecución de su método.

Scheler, por su parte, se da cuenta de esta relación necesaria desde los inicios de su reflexión acerca de la naturaleza de la fenomenología misma, la cual encontraremos en su idea de “disputa fenomenológica” (*phänomenologischer Streit*) presentada en “Fenomenología y gnoseología”. En dicho texto, Scheler recuerda la crítica de Wundt a las *Investigaciones lógicas* de Husserl: “[...] en la lectura de la obra, frecuentemente ha podido observar que su autor nunca dice, en rigor, qué son las cosas investigadas, qué es, por ejemplo, un juicio, un significado, un deseo, etc. En sus largas exposiciones dice más bien lo que no son, enunciando proposiciones como las siguientes: ‘El juicio no es ninguna representación, la aprobación no es ninguna relación o desarticulación de representaciones, etc.’ Y una vez dicho esto, enuncia, para terminar, una mera tautología, por ejemplo, ‘El juicio es... pues bien, es un juicio’”⁶⁶.

Según Scheler, si bien Wundt expresa el curso formal de las descripciones fenomenológicas, no las comprende. Exige que, para leer un libro de fenomenología, se tome una actitud distinta de la de Wundt: una actitud distinta de aquella que tenemos con los libros que no tienen otro fin que el de comunicar lo observado ya sea deductiva o inductivamente. Si un libro que tiene este último fin sigue el curso de negaciones y no expresa más que una tautología, “¡habría que arrojarlo al fuego!”⁶⁷, exclama Scheler. Sin embargo, esto no vale para la exposición fenomenológica que tiene un sentido distinto: “Ese sentido reside únicamente en presentar a la contemplación <intuición> del

⁶⁵ Ricœur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, p. 70.

⁶⁶ Scheler, M., “Fenomenología y gnoseología”, p. 77.

⁶⁷ *Ibid.*

lector (u oyente) algo que, de acuerdo con su esencia, sólo y exclusivamente puede ser contemplada <intuido>”⁶⁸. Es decir, el sentido de la explicitación fenomenológica reside en el apuntar a la evidencia que no se reduce a su explicitación. En ese sentido, todo lo que puede ser dicho tiene un carácter meramente provisional: “Para presentar algo a la contemplación todas las proposiciones que aparecen en el libro, todas las deducciones, todas las definiciones provisionales, todas las cadenas de conclusiones y demostraciones en su totalidad, no tienen sino la función de un puntero con el cual se señala hacia lo que se debe contemplar”⁶⁹. Es necesario, para ello, no asumir que lo que usamos para apuntar a la evidencia –juicios, conceptos o definiciones– es a lo que apuntamos. Lo que apuntamos “aparece necesariamente en forma de una incógnita que está oculta solo por lo que se dice en él mismo hasta que la ‘tautología’ le indica al lector: ¡Ahora tienes que mirar entonces lo verás!”⁷⁰. El que no podamos definir las esencias y sus correlaciones da fe de que estamos frente a un verdadero hecho fenomenológico. Es ese sentido el que descuida Wundt al no entender las negaciones del libro de fenomenología como punteros⁷¹ y a la tautología como el llamado a ver.

Ahora bien, la investigación fenomenológica puede dar paso a un problema que, según Scheler, “no se debe disimular”⁷², el cual corresponde “a la posibilidad y al método de *comunicar* las cosas así conocidas”⁷³. Tal problema, afirma, no concierne a las filosofías que creen que solo es tema de conocimiento aquello que sea susceptible de ser comunicado socialmente, ni a las filosofías que suponen que objeto es aquello que puede ser identificado por símbolos o es la incógnita acerca de la cual pueden hacerse enunciados de validez general. La fenomenología, por el contrario, rechaza la idea de objeto que afirma que se da primero su ser identificable mediante símbolos para que sea objeto: “Es cierto que la esencia del objeto implica el carácter de identificable, pero

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Dichos punteros también pueden ser imágenes: “Con la finalidad de provocar la contemplación <intuición> se pueden utilizar también imágenes que se revelan, inmediata y claramente, ‘como’ imágenes, pero no esas ‘imágenes’ ‘subrepticias’ que en secreto han de sustituir a la cosa misma” (*ibid.*, p. 79).

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

esto no vale a la inversa”⁷⁴. En ese sentido, la fenomenología es distinta de toda filosofía del discurso o de “soluciones ligeras”⁷⁵, en ella “se habla un poco menos, se calla más y se ve más”⁷⁶.

Sin embargo, el problema frente al que se encuentra la fenomenología tiene que ver con que la esencia, ya sea de un acto, de un valor o de un objeto, no excluye que pueda ser dada solo a una persona⁷⁷. Pero si ese es el caso, “también debe ser perceptible para cualquiera”⁷⁸. Entonces, “¿Qué sucede cuando B, después de que A trató de señalarle esta esencia, afirma que no la ve?”⁷⁹. Scheler da varias explicaciones al respecto: puede que A no tenga una intuición fenomenológica, que su forma de señalar lo percibido sea insuficiente, puede que B no haya comprendido a A o que B se equivoque con respecto a aquello que cree haber intuitido. No hay un criterio general, dice Scheler, se *debe tratar caso por caso*⁸⁰.

Aquí tiene lugar la disputa fenomenológica, que es “un conocimiento asimbólico para cuya traslación y aclaración se tiene que recurrir otra vez a símbolos”⁸¹. En ese sentido, esta disputa es más profunda y radical que las que están determinadas por símbolos y convenciones. Sin embargo, no es insoluble, a menos que estemos tratando con verdades de validez individual, frente a las cuales podemos “comprender que algo es verdadero o bueno solo para aquel que lo afirma como tal”⁸².

Creemos que, en ese sentido, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur es la radicalización del sentido de la disputa fenomenológica de Scheler. Si bien la evidencia de la experiencia no se reducirá a su explicitación, la cual

⁷⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.* Así también, afirma que “significaría darle demasiada poca esencia y sentido a este mundo si se creyera que está para que se lo designe con símbolos inequívocos, ordenándolo y discutiéndolo con la ayuda de estos o, más aún, que no es ‘nada’ mientras no entre en tales discusiones” (*ibid.*).

⁷⁷ *Cf. ibid.* Esto porque, como se dijo, el carácter *a priori* de la esencia tiene que ver con su ser fundado y fundante y, por tanto, no tiene que ver con su generalidad o particularidad.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Cf. ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

será tomada a modo de puntero, en tanto la subjetividad es opaca, deberá constantemente realizar una disputa con aquellos a los que se enfrenta en su experiencia de la evidencia, incluso de modo “silencioso”, esto es, los que hablan a través de textos, ya sea históricos, bíblicos, literarios, subjetividades de otras culturas y de otros tiempos. Ricœur se da cuenta, pues, de la necesidad de la relación entre la evidencia y la explicitación cuando su efectuación del método fenomenológico se ha enfrentado a otras tradiciones: el psicoanálisis, el posestructuralismo, la crítica de las ideologías. De ningún modo, sin embargo, resta importancia a la experiencia de la evidencia, por el contrario, le da validez en otros horizontes.

Es así que entendemos que aquello de lo que se debe hablar primero en el método hermenéutico es lo que llama Ricœur su *presupuesto fenomenológico*, siempre y cuando consideremos que en la fenomenología misma hay un *presupuesto hermenéutico*. Esta explicitación tiene lugar, como dijimos, en “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”. En este ensayo, ocupándose de los cambios de método implicados por su propia evolución⁸³, propone dos tesis: “*Primera tesis*: lo que la hermenéutica estropeó no es la fenomenología, sino una de sus interpretaciones, la interpretación *idealista* hecha por Husserl. Por eso hablaré en adelante del idealismo husserliano. Tomaré como referencia y guía el *Nachwort* a las *Ideas* y someteré sus tesis principales a la crítica de la hermenéutica [...]. *Segunda tesis*: más que una simple oposición, lo que se da entre fenomenología y hermenéutica es una interdependencia que es importante explicitar. Esta dependencia puede percibirse tanto a partir de una como de otra. Por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y 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”⁸⁴.

Para Ricœur, hay una interdependencia entre la fenomenología y la hermenéutica, ambas se presuponen, pero solo “si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica”⁸⁵. Con respecto a

⁸³ Cf. Ricœur, P., “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, p. 39.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 70.

lo primero, el presupuesto hermenéutico de la fenomenología se encuentra, para Ricœur, en que el método fenomenológico haya sido concebido como una “*Auslegung*, una exégesis, una explicitación o una interpretación del significado”⁸⁶. Ricœur analiza este recurso husserliano en las *Investigaciones lógicas*⁸⁷ y en las *Meditaciones cartesianas*⁸⁸. Afirma, con Husserl, que “la fenomenología no ‘crea’ nada, sino que ‘encuentra’”⁸⁹; y este “es el costado hiperempírico de la fenomenología; la explicitación es una explicitación de la experiencia”⁹⁰; es decir, la explicitación que es la fenomenología no crea, sino que presenta, “apunta” en el sentido de Scheler. Consiguientemente, podemos afirmar lo siguiente: “Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia. En este sentido, la fenomenología solo puede llevarse a cabo como hermenéutica”⁹¹. La fenomenología, pues, se realiza en la hermenéutica, si entendemos su labor como la explicitación de la evidencia de la experiencia; es decir, si asumimos que la hermenéutica no supera a la fenomenología.

Con respecto al segundo punto, Ricœur afirma, primero, que “el presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente”⁹². Sostiene que “la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido”⁹³ y que “*optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica*”⁹⁴. Argumenta que, si bien en un principio la hermenéutica estuvo emparentada con la exégesis y la filología, cuando supera dichas condiciones y se dirige a la condición lingüística (*Sprachlichkeit*) de toda experiencia, logra llegar a ser una filosofía de la interpretación⁹⁵. Sin

⁸⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁷ *Cf. ibid.*, pp. 60-65.

⁸⁸ *Cf. ibid.*, pp. 65-70.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 54.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Cf. ibid.*

embargo, esta condición lingüística a la que se dirige “presupone una teoría general del sentido”⁹⁶.

La *epojé*, para Ricœur, es aquí el acontecimiento virtual que la fenomenología eleva a la dignidad del acto filosófico, que hace aparecer el sentido como sentido. Ejemplifica esto a partir de la figura del signo lingüístico, pues este “puede valer para algo si no es la cosa”⁹⁷. Señala que “para entrar en el universo simbólico, el sujeto hablante debiera disponer de un *compartimiento vacío* a partir del cual debe comenzar a usar los signos. La *epojé* es el acontecimiento virtual, el acto ficticio que inaugura todo el juego mediante el cual cambiamos signos por cosas”⁹⁸. La fenomenología, pues, “hace temático lo que era solo operatorio. Por eso mismo, hace aparecer el sentido como sentido”⁹⁹. La hermenéutica lleva este gesto filosófico al ámbito de las ciencias históricas y de las ciencias del espíritu. Aquella vivencia del fenomenólogo corresponde aquí a la eficacia histórica para el hermeneuta; la pertenencia se constituye como adhesión a la *histórica vivencia*¹⁰⁰. Lo que llamamos encarnación, cuando hablamos de fundamentación para Ricœur, se presenta pues aquí en la *pertenencia* a la historia, supuesto del método.

A partir de esto podemos ver que, por un lado, la emergencia de la hermenéutica aparece ahí donde la fenomenología busca interpretarse como justificación última, así como en la exigencia del retorno a la intuición y en el lugar de la subjetividad como fundamento último¹⁰¹. Así, la hermenéutica se inserta en la problemática de la comprensión. La subjetividad pierde su carácter absoluto al someterse también a la crítica que la fenomenología presenta a toda trascendencia¹⁰². Esta subjetividad es convertida en punto de llegada y ya no en punto de partida¹⁰³. De este modo, el *descentramiento* de la subjetividad adquiere su relevancia en el marco de un método interpretativo.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Cf. ibid.*

¹⁰¹ *Cf. ibid.*, p. 48.

¹⁰² *Cf. ibid.*, p. 49.

¹⁰³ *Cf. ibid.*

Ahora bien, la fenomenología –que es una actitud de fundamentación, en el caso de Scheler, y un método de fundamentación, en el caso de Ricœur– va de la mano con una labor de explicitación, lo que le da sentido a la “disputa fenomenológica” para uno y a la “hermenéutica” para el otro. Ambos colocan los énfasis en lugares distintos, lo cual entendemos coherentemente a partir de sus sentidos de fenomenología, como proyectos de explicitación situados en un acontecer histórico y temporal específico, frente a interlocutores distintos. En ese sentido, estamos convencidos de que lo que diferencia a Scheler y a Ricœur puede ser entendido a la luz de las distintas formas que toman los punteros –los signos lingüísticos, los símbolos, los cuales siempre son históricos y culturales– para apuntar a una común evidencia. Es aquí donde situamos la posibilidad de hablar de un *diálogo posible* entre nuestros autores en torno a sus concepciones de fundamentación fenomenológica.

§ 3. Conclusión

Hemos expuesto en qué sentido podemos hablar de una fundamentación fenomenológica según Scheler y Ricœur. En primer lugar, mostramos de qué modo sus concepciones de fenomenología en tanto actitud, para Scheler, y en tanto método, para Ricœur, son correlativas al concepto de fundamentación en el sentido de “hacer evidente”. Esto porque, como hemos mostrado, de un lado, lo que hemos llamado “fundamentación” es, en cada uno, la labor propiamente fenomenológica y, de otro lado, la fenomenología es o bien una actitud de fundamentación, para Scheler, o bien un método de fundamentación, para Ricœur. Así también, señalamos que, para ambos, la fundamentación fenomenológica se manifiesta en el dirigirse a una experiencia originaria, vivida siempre en primera persona, cuya evidencia se manifiesta por medio de una reducción. Ambos se oponen, además, al orden husserliano de fundamentación de actos, puesto que comprenden la propuesta de Husserl desde una perspectiva intelectualista que privilegia a la conciencia representativa frente a los otros ámbitos de la experiencia de la subjetividad. Con esto último, resaltamos en ambos autores su preocupación por la comprensión amplísima de la experiencia de la evidencia de la subjetividad y la relevancia de ubicar al orden propio de la fundación en un ámbito distinto –el propiamente fenomenológico– al orden de la actitud natural. En segundo lugar, justificamos la posibilidad de hablar de un diálogo entre nuestros autores a la luz de un

rasgo común en sus concepciones de fenomenología y, por consiguiente, de fundamentación: la importancia de la explicitación.

Con esto último, queda claro que, con los argumentos que hemos dado aquí, a partir de definiciones, conceptos, juicios o aclaraciones, no buscamos más que dirigirnos, en el enfrentamiento de dos desarrollos de explicitación distintos, a la evidencia de una experiencia irreductible al modo en cómo es expresada y, sin embargo, frente a la que es necesario poner en práctica tal labor de explicitar. Creemos que la revisión de esta labor y de su adecuada delimitación con respecto a la evidencia es un tema contemporáneo de relevancia filosófica, ya que el protagonismo de la estructura lingüística y simbólica reduce la experiencia de la subjetividad a aquello que sirve para apuntar a su evidencia. Corremos el riesgo, pues, en estas épocas, de caer en un positivismo de formas sutiles y silenciosas cuyas raíces parten de presupuestos estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos. En ese sentido, repensar la exigencia fenomenológica de *ir a las cosas mismas*, delimitando, desde estos autores, la labor de la explicitación frente a la evidencia de la experiencia, es de urgente actualidad.