



# Existencialismo y hermenéutica en Paul Ricoeur y Mario Presas

## Phenomenology and hermeneutics in Paul Ricoeur and Mario Presas

**Alejandra Bertucci**

alejantucci@hotmail.com

Centro de Investigaciones en Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP - CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recepción: 03 Noviembre 2023

Aprobación: 11 Noviembre 2023

Publicación: 01 Diciembre 2023

**Cita sugerida:** Bertucci, A. (2023). Existencialismo y hermenéutica en Paul Ricoeur y Mario Presas. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(2), e081. <https://doi.org/10.24215/29533392e081>

**Resumen:** El propósito del trabajo es comparar las trayectorias filosóficas de Paul Ricoeur y Mario Presas. Se sostiene que una adecuada comprensión del giro de la fenomenología a la hermenéutica, en el cual ubicamos a ambos, implica poner en relieve su pertenencia inicial a la fenomenología existencial francesa de la primera mitad del siglo XX. Se precisará la denominación fenomenología existencial y el impacto que tuvo en la concepción de la hermenéutica que fue desarrollada a partir de ella. Para concluir, proponemos una periodización de la producción de Presas en relación con su lectura de la obra de Ricoeur.

**Palabras clave:** Fenomenología, Existencialismo, Hermenéutica, Paul Ricoeur, Mario Presas.

**Abstract:** The purpose of this article is to compare the philosophical trajectories of Paul Ricoeur and Mario Presas. It is outlined that a proper understanding of the shift from phenomenology to hermeneutics, in which we place both, implies draw attention to their initial belonging to the French existential phenomenology of the first half of the twentieth century. The term existential phenomenology and the impact it had on the conception of hermeneutics that was developed from it will be specified. To conclude, we propose a periodization of the production of Presas in connection with his reading of Ricoeur's work.

**Keywords:** Phenomenology, Existentialism, Hermeneutics, Paul Ricoeur, Mario Presas.

En mi trayectoria intelectual los nombres de Mario Presas y Paul Ricoeur siempre han estado entrelazados. Mario guió un recorrido de lecturas durante décadas en seminarios y proyectos de investigación centrado en el pensamiento de Ricoeur. Lo primero que estudié fue la metáfora, la dimensión cognoscitiva del lenguaje literario y desde allí fui río abajo hacia el símbolo y la filosofía de la voluntad, y río arriba hacia la narración, la identidad, la historia y el reconocimiento.

La influencia de Ricoeur en el desarrollo filosófico de Presas está ya en los primeros textos; en el inicio como una voz autorizada, como historiador de la filosofía, y luego como filósofo por derecho propio. Es asombrosa la coincidencia de sus intereses que sólo a posteriori cobra su real dimensión en tanto podemos



ver como ciertas “afinidades electivas” van guiando sus derroteros que entrelazan el existencialismo, la fenomenología y la hermenéutica.

Quisiera resaltar tres momentos en sus trayectorias, más allá de los veinte años de diferencia entre ambos autores<sup>1</sup>: 1) las primeras obras que publicaron estuvieron dedicadas al estudio de las filosofías de Karl Jaspers y de Gabriel Marcel; 2) ambos fueron traductores de Husserl<sup>2</sup> y son referentes en los estudios fenomenológicos en sus respectivos países; 3) realizan un giro de la fenomenología a la hermenéutica.

Me gustaría sugerir que el diálogo entre la filosofía alemana y francesa, específicamente entre el existencialismo y la fenomenología orienta el desarrollo de las obras de ambos, por lo que podríamos ubicarlos en “el giro hermenéutico de la fenomenología”.

Primero intentaremos clarificar en qué consiste el giro, luego cuáles son las características propias que adquiere en Ricoeur y en Presas a partir de su pertenencia al existencialismo.

## 1. El giro hermenéutico de la fenomenología

Como dice Ricoeur, fenomenología y hermenéutica no parecían destinadas a encontrarse. A principios del siglo XX Husserl se pronuncia explícitamente contra Dilthey al considerar que la hermenéutica implicaba una recaída en el relativismo y en el historicismo e iba en contra del ideal de la filosofía como ciencia estricta (Husserl, 1992).

¿Cuándo se encontraron? Y ¿cómo?, las opiniones varían. Para Spiegelberg el giro se llevaría a cabo en Ricoeur, específicamente en el paso de la fenomenología de la voluntad a la hermenéutica de los símbolos en el segundo tomo de la filosofía de la voluntad (Spiegelberg, 1982, p. 597). En la descripción de la existencia humana y de los actos voluntarios e involuntarios que constituyen nuestra vida práctica moral, la fenomenología muestra límites que llevan a Ricoeur por el largo rodeo de los símbolos, narraciones y textos donde se encarna nuestro esfuerzo por existir.

David Couzens Hoy, por el contrario, considera en “Heidegger and the hermenutic turn” que podemos ubicarlo en *Ser y Tiempo*, específicamente en las secciones 31 y 32 cuando Heidegger explícitamente convierte a la comprensión interpretativa en modo central del existente humano o *Dasein* (Guignon, 1993, p.170).

Grondin va a dedicar todo un libro al tema. A grandes rasgos sostiene que el giro estaba en germen en el propio Husserl, pero es Heidegger el verdadero “artesano” de una fenomenología hermenéutica centrada en el ser y la existencia, proyecto que finalmente va a ser reorganizado por Gadamer, Ricoeur e incluso Derrida (Grondin, 2003, p. 7).

En la lectura de Grondin, el germen hermenéutico en Husserl proviene de la intencionalidad; intencionalidad para Husserl significa que no hay conciencia vacía, la conciencia es siempre conciencia de alguna cosa, esto es el sentido referido. Husserl sigue aquí la sicología de Brentano, quien se inspiró en la epistemología medieval. Grondin llama la atención sobre el hecho de que el término “intención” proviene de la tradición hermenéutica. La intención en el sentido, por ejemplo, de la *intentio auctoris* o del *scopus*, designa, en efecto,

primero el sentido de un texto, de una frase, los significados que están dentro pero también detrás de las palabras. Si bien Husserl se interesó por el significado, la significación y la lógica, no se interesó por el lenguaje en sí mismo, para él las palabras funcionan como signos o instrumentos que están al servicio de la intencionalidad (Grondin, 2003, p. 8).

Será entonces el joven Heidegger quien se acerque a la dimensión hermenéutica del lenguaje al poner en cuestión la conceptualidad (*Begrifflichkeit*) de la fenomenología, pero también de toda la tradición filosófica. Solo podemos tomar conciencia de la inadecuación de una conceptualidad por un regreso destructivo sobre la tradición que nos la ha impuesto. La esperanza de esta destrucción es elaborar una conceptualidad que sea aquella del Ser mismo. No cabe duda de que esta destrucción de la conceptualidad fenomenológica es la que ha colocado a Heidegger en el camino del lenguaje. Es el lenguaje, cada vez más, quien será impuesto como horizonte de toda comprensión del Ser, como la casa del Ser; pero, esta casa puede ser una prisión si el Ser está atrapado en un dispositivo que le impide aparecer, por eso rechaza el “lenguaje de la metafísica” (Grondin, 2003, p. 9).

En Gadamer el lenguaje adquiere una nueva centralidad. *Verdad y método* denuncia el carácter instrumental del lenguaje que ha sido hegemónico en la tradición filosófica occidental, el lenguaje no es algo secundario en relación con el pensamiento, su mera exteriorización. La hermenéutica de Gadamer sostiene que el pensamiento no puede realizarse sin lenguaje y, es más, el Ser que es comprendido solo es comprendido en la medida en que se busca articularlo en lenguaje. Para Grondin, el verdadero legado de Gadamer es el rechazo del carácter instrumental del lenguaje que defendía la fenomenología y el descubrimiento concomitante del fenómeno del lenguaje como horizonte de la fenomenalidad y de la comprensión. El lenguaje es la primera manifestación del sentido y del Ser, el elemento donde se despliega toda fenomenalidad y toda donación, aquí tenemos el giro hermenéutico de la fenomenología del cual Heidegger es el “artesano”. No hay para nosotros, sentido y pensamiento más que en el horizonte de un lenguaje posible.

Esto no significa que todo pueda ser comprendido o que el lenguaje es capaz de comprender todo aquello que es, afirma solamente que la búsqueda de comprensión es búsqueda de lenguaje. Sin embargo, la búsqueda se encuentra confrontada con límites, porque carecemos a menudo de las palabras para decir todo aquello que querríamos poder decir. Pero esta experiencia de los límites del lenguaje confirma la universalidad del elemento del lenguaje.

El giro hermenéutico de la fenomenología busca pensar este elemento, inquietante, desconcertante, enloquecedor del lenguaje, que es condición de toda intencionalidad, de toda captación de sentido y de toda conciencia. Se trata de un elemento difícil de aprehender porque es condición de toda aprehensión, nosotros solo podemos pensar en el horizonte del lenguaje, pero solo podemos pensar el lenguaje mismo en su horizonte (Grondin, 2003, p. 13).

El giro hermenéutico de la fenomenología es entonces consciente a la vez de la universalidad del elemento del lenguaje y de los límites de un lenguaje específico. Si tenemos que hablar del límite del lenguaje es que las palabras expresan siempre solo una parcela de lo a decir. Gadamer habla aquí de *Sprachlichkeit*, de

lingüística, para evitar hablar de lenguaje efectivo, proposicional (Grondin, 2003, p. 14).

En el caso de Ricoeur, como mencionamos antes, el giro se realiza en el pasaje de la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario a la hermenéutica de los símbolos. En los recuentos autobiográficos y en los ensayos programáticos de las décadas del 80 y 90 Ricoeur da distintas versiones del giro a la hermenéutica en la fenomenología<sup>3</sup>, pero todas estarían en línea con la progresión explicitada por Grondin: primero la intencionalidad en Husserl, luego la hermenéutica de la facticidad en Heidegger, su continuación en Gadamer y, finalmente, su propia hermenéutica que se diferencia de las anteriores por la necesidad de la vía larga a través de los símbolos, en contraste con la vía corta que atribuye a Heidegger y Gadamer.

Así, en “Acerca de la interpretación”, Ricoeur analiza la evolución de su filosofía e intenta explicitar los presupuestos de la tradición fenomenológica y hermenéutica. Asume que el gran descubrimiento de la fenomenología es la intencionalidad entendida, en sentido riguroso, no solo como la supremacía de la conciencia de algo por sobre la conciencia de sí, sino principalmente a que el acto de referirse a algo solo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del sentido referido, lo que Husserl llama noema o correlato intencional de la referencia noemática.<sup>4</sup> (Ricoeur, 2002, p. 29).

Pero si la fenomenología, en la versión husserliana, busca el sentido en el plano cognitivo y perceptivo, la hermenéutica, desde Dilthey, busca el sentido en el plano de la historia y las ciencias humanas. La equiparación entre ambas tradiciones le permitirá decir a Ricoeur que el círculo hermenéutico entre el sentido objetivo de un texto y su precomprensión por un lector singular es un caso particular de la correlación noético-noemática. (Ricoeur, 2002, p. 30).

El arraigo de la hermenéutica en la fenomenología no termina aquí. El tema de la *Lebenswelt* es asumido por la hermenéutica post-heideggeriana como una condición previa. El *Verstehen* de Heidegger tiene un significado ontológico, es la respuesta de un ser arrojado al mundo que se orienta en él proyectando sus posibilidades más propias.

La interpretación, en el sentido técnico de interpretación de los textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado. De este modo, la relación sujeto-objeto, que sigue defendiendo Husserl, se subordina a la constatación de un vínculo ontológico más primitivo que cualquier relación cognoscitiva. (Ricoeur, 2002, p. 30).

La hermenéutica realiza, en este sentido una subversión de la fenomenología. La reducción de la actitud natural por la cual Husserl escinde el sentido del fondo de existencia ya no puede ser el gesto filosófico primario sino un acto de distanciamiento secundario. Las consecuencias epistemológicas de esta inversión son considerables: “no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en ltima instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. Al pasar de uno a otro, la hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar a la fenomenología” (Ricoeur, 2002, p. 31).

Este empeño por quebrar el cierre del lenguaje sobre sí lo heredé de *Sein un Zeit* de Heidegger y de *Wahrheit und Methode* de Gadamer. Aunque me atrevo a pensar que

la descripción que propongo de la referencia de los enunciados metafóricos y de los enunciados narrativos añade a esta vehemencia ontológica una precisión analítica que le falta (Ricoeur, 2002, p. 36).

Sin embargo, esta lectura por la cual habría una progresión en el giro hermenéutico de la fenomenología marcada por cuatro momentos sucesivos – Husserl - Heidegger - Gadamer - Ricoeur – no parece sostenerse cuando una va a leer los textos de Ricoeur del periodo del proyecto de la filosofía de la voluntad, que es donde se da el giro. Allí encontramos que hay pocas menciones a Heidegger y que recién en la década del 80 aparecen referencias significativas a Gadamer.

Grondin llama la atención sobre este punto y afirma que la hermenéutica de Ricoeur se desarrolla antes que la de Gadamer y por otras vías<sup>5</sup> (Grondin, 2008, p.105).

Hechizado por la filosofía de la existencia y su radicalización de la problemática ética, en la que el sujeto se piensa como una tarea para sí mismo, Ricoeur quiso primero extender el análisis fenomenológico de Husserl al fenómeno de la voluntad (Grondin, 2008, p. 107).

Me gustaría profundizar aquí esta idea de Grondin sobre el origen existencialista del giro hermenéutico de Ricoeur. Entiendo que llamar la atención sobre la continuidad de los motivos existencialistas en el desarrollo posterior de su obra ayudará a aclarar las particularidades de la hermenéutica ricoeuriana.

## 2. El injerto de la hermenéutica en la fenomenología en Ricoeur

Revisemos las obras enmarcadas en el proyecto de la filosofía de la voluntad<sup>6</sup> que se extiende desde la década del 40 hasta la década del 60. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* en colaboración con Mikel Dufrenne en 1947; *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* en 1949; la traducción de *Ideas I* de Husserl y el primer tomo de su *Filosofía de la Voluntad: Lo voluntario y lo involuntario*, ambas en 1950. Pasarán 10 años hasta la publicación del segundo tomo, la primera parte *El hombre falible* y la segunda parte *La simbólica del mal*, obras que cierran el periodo de la filosofía de la voluntad para dar inicio al giro hermenéutico de la filosofía ricoeuriana. Jaspers, Marcel y Husserl son los nombres que orientan los orígenes de la filosofía de Ricoeur.

Marcel cautivó a la nueva generación con sus famosos “viernes” donde un grupo de invitados se reunían en su casa para discutir un tema, la consigna era hablar en primera persona sin apelar a las voces de la autoridad o de la tradición académica. Ricoeur no solo participó de los encuentros, sino que fue considerado por Marcel como su discípulo. La influencia de Marcel sobre Ricoeur no está circunscripta a un periodo, sino que puede ser considerada una influencia permanente (Dosse, 2013, p. 44).

Ricoeur experimentará durante estos encuentros una tensión fundadora entre dos estilos, dos modos de cuestionamiento que todo su trabajo ulterior buscará conciliar. Por un lado, se encuentra atraído por el estilo marceliano que lo orienta a los problemas de la encarnación, de la invocación, del misterio; por el otro, descubre con pasión la obra de Husserl con la traducción inglesa de *Ideas I* (Dosse, 2013, p.38). No estaba solo en el intento de conciliar el misterio del cuerpo

propio, el tema central de la filosofía de Marcel, con la fenomenología husserliana; el existencialismo francés con sus figuras más famosas, Sartre y Merleau-Ponty, transitaba el mismo camino.

Este es el diagnóstico del propio Ricoeur, quien en 1957 realiza la entrada “Fenomenología existencial” para la *Encyclopédie Française*; allí el tono es el del historiador y comentarista de la filosofía de otros, en ningún momento incluye su obra dentro de la descripción. Sin embargo, como dice Waldenfels hablando de este artículo, el “[...] cuadro que Ricoeur dibuja de la fenomenología y al que él mismo pertenece es esencialmente correcto” (1997, p. 65).

Vamos a mostrar que la fenomenología llamada existencial no es un sector yuxtapuesto a la “fenomenología trascendental”, sino esta misma fenomenología devenida método y puesta al servicio de una problemática dominante, la problemática de la existencia (Ricoeur, 1957, p. 19,10-8).<sup>7</sup>

Los representantes de la fenomenología existencial son para Ricoeur, Marcel, Sartre y Merleau-Ponty. Ellos trabajan tres temas que son “les trois cellules mélodiques de la phénoménologie existentielle”: el cuerpo, la libertad y los Otros, producto de la unión de la fenomenología husserliana con la filosofía de la existencia.

A pesar de que son desarrollados según el mismo método, incluso en los mismos términos por diferentes filósofos, están atravesados por una intención diferente que cambia profundamente su significado (Ricoeur, 1957, p. 19, 10-10).

Ricoeur aprovecha la descripción de las tres células melódicas para explicitar su posicionamiento en relación con las grandes figuras del existencialismo francés. La lectura del 57 está ya contenida en *Lo voluntario y lo involuntario*, donde Ricoeur intenta orientarse en el campo de la fenomenología existencial, marcando los problemas que encuentra en las filosofías de Sartre y de Merleau-Ponty e incluso en Heidegger, agrupadas bajo la denominación “existencialismo negro”. La visión de Ricoeur diferirá de las posturas de Sartre y Merleau-Ponty a partir de la influencia de Jaspers y Marcel.

En *Lo voluntario y lo involuntario* encontramos las tres células melódicas (cuerpo, libertad y los Otros). Ricoeur se propone aquí investigar las estructuras fundamentales de la esfera volitiva centradas en la dimensión individual de la acción. El problema es ético, somos seres libres y encarnados que tomamos decisiones voluntarias en relación con Otros de las que debemos responsabilizarnos. Frente a la concepción cartesiana moderna de un cogito puro pensamiento, transparente a sí mismo y origen de la acción voluntaria, nosotros tenemos que lidiar con lo involuntario, cuya piedra de toque es el cuerpo propio. ¿Estamos condenados a ser libres? ¿Cuáles son los límites de nuestra libertad? ¿Qué pasa con el inconsciente?

El acercamiento de Ricoeur es fenomenológico, es decir descriptivo, no se preocupa por las modalidades concretas de la voluntad ni por sus condiciones de posibilidad. En efecto, Ricoeur deja de lado, momentáneamente, el tema de la falta y de la trascendencia para concentrarse en una descripción pura de las articulaciones entre lo voluntario y lo involuntario guiado por tres ideas directrices.

Primero, propone la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario dado que no se puede entender lo voluntario sin su contraparte de “no-luntad” del

“nolo”. En diálogo con las ciencias naturales que presentan la relación entre lo voluntario y lo involuntario como estratificación, sobre lo involuntario biológico se apoya lo voluntario consciente; Ricoeur argumenta que sin lo voluntario no tendría sentido hablar de lo involuntario. El rechazo al reduccionismo biológico y al conductismo psicológico es una característica que comparten tanto el existencialismo como la fenomenología.

En segundo lugar, pretende superar el dualismo hegemónico de la filosofía moderna en tanto el alma es siempre encarnada. Este es el núcleo de la idea de cuerpo propio, que no es alma y no es cuerpo; no puede reducirse ni a la naturaleza, ni al pensamiento. Marcel dirá que mi cuerpo es misterioso, esto no tiene nada que ver con la posibilidad o imposibilidad de una solución; su sentido se desprende de la oposición entre problema y misterio. El problema es algo que está frente mío y puede ser por lo tanto objetivado. El misterio es algo en que yo estoy envuelto y por lo tanto no es objetivable; esto genera una paradoja que consiste en la imposibilidad de mantenerme como espectador ante él, reclama mi participación (me implica, no hay adentro y afuera).<sup>8</sup>

Husserl también abordó el problema distinguiendo entre cuerpo objeto (*Körper*) y cuerpo vivido (*Lieb*). Mi cuerpo vivido no puede ser entendido como un objeto cualquiera en el mundo, pero tampoco como puro espíritu. Sin embargo, los intentos de Husserl en esta línea no terminan, para Ricoeur, de dar frutos.

[Husserl] nunca ha tomado verdaderamente en serio mi existencia como cuerpo, ni siquiera en la “Quinta Meditación Cartesiana”. Mi cuerpo no está constituido en el sentido de la objetividad, ni es constituyente en el sentido del sujeto trascendental, escapa a esa pareja de contrarios. Es yo existente. (Ricoeur, 2018, p. 29)

Ricoeur cree, en esta obra, que el método fenomenológico eidético puede ofrecer lucidez a las intuiciones evanescentes del misterio corporal abordado por Marcel. Intentará clarificar la experiencia masiva de ser un cuerpo que adquiere significaciones distintas si lo comprendemos como fuente de motivos, centro de poderes o trasfondo de necesidad (Ricoeur, 2018, p. 28).

En tercer lugar, Ricoeur no renuncia a la esperanza de la conciliación por sobre la paradoja, en tanto el hombre puede admitir su finitud y reconocerla como don. No es necesario pensar la muerte (cuerpo), la posibilidad del bien y del mal (libertad), la relación con los Otros solo como esclavitud y conflicto. La esperanza de reconciliación se basa indudablemente en su fe religiosa, lo que de ninguna manera anula la validez de sus análisis.

La primera idea directriz nos enseña que la voluntad humana no es soberana. Nuestro cuerpo, el dolor o la vacilación al tomar decisiones muestran que no hay voluntad sin un factor de no voluntad. Sin embargo, no hay inteligibilidad propia de lo involuntario, solo es inteligible la relación de lo voluntario y lo involuntario. En otros términos, accedemos a lo involuntario mediante una descripción de lo voluntario que, al mismo tiempo, se actualiza por medio de aquél. Ahora bien, hay que señalar que no solo se trata de que lo involuntario no sea inteligible por sí mismo, sino que la comprensión de lo voluntario es siempre primera, es decir me comprendo ante todo como aquel que dice “yo quiero” y, en este sentido, lo involuntario, tanto relativo como absoluto, es revelado por mi situación de sujeto

encarnado. Esto nos lleva a la segunda idea directriz que señala al cuerpo propio como la piedra de toque para el rechazo al dualismo.

Ricoeur sigue aquí a las figuras del existencialismo que tratan al cuerpo propio como sujeto encarnado que deviene el centro de perspectiva de nuestra experiencia vital. Sin esta consideración no solo sería imposible describir y comprender experiencias como la libertad, el esfuerzo, la afectividad y la vacilación, sino que tampoco sería posible la justificación y la adjudicación de responsabilidad a las acciones humanas que ocupan las reflexiones de la ética y de la filosofía política en torno a la libertad y la autonomía.

Para que una acción pueda ser entendida como humana, suponemos que es la acción de un sujeto libre, que ha tomado una decisión, que la ha llevado a cabo en el mundo y que se responsabiliza por sus consecuencias. Podemos entonces identificar las tres esencias que constituyen los momentos del querer y los tres momentos de la libertad: el decidir, el actuar y el consentir que se corresponden, respectivamente, con el proyecto, el pragma y la situación del lado noemático. En cada una de ellas puede descubrirse el juego entre lo voluntario y lo involuntario cuyo hilo conductor es el cuerpo propio.

El cuerpo tiene necesidades, a pesar de ello los motivos de la acción no pueden reducirse a las necesidades del cuerpo, en tanto las personas pueden hacer huelga de hambre, sacrificarse por otros o renunciar al placer inmediato y a las comodidades de la vida cotidiana. Es decir, la educación, la cultura y los valores intervienen en la toma de decisiones de un sujeto en primera persona que debe poder justificar sus motivos, aquí el cuerpo se nos revela como lo involuntario relativo. Pero el cuerpo también es lo involuntario absoluto que tiene que ver con la vida en tanto disposición orgánica, pero también con el carácter y el inconsciente.

Comprender una acción humana presupone que podamos comprender el sentido que tienen los actos para quien los realiza. Esto implica que solo un *cogito* en primera persona puede entender el sentido de un proyecto, pero de ello no podemos concluir que el sujeto sea dueño absoluto de su voluntad, la existencia también es sufrida y condicionada. Esta bipolaridad fundamental no hay que entenderla como tradicionalmente lo ha hecho la filosofía, como si el cuerpo no fuera más que un conjunto de limitaciones a superar, sino que, de ahora en más, encarna mi condición de posibilidad y ejercicio.

En la conclusión de *Lo Voluntario y lo Involuntario* titulada "Una libertad solamente humana", Ricoeur argumenta que tendemos a pensar la libertad en oposición a una voluntad soberana, a una divinidad sin restricciones ni imposiciones, y en función de este ideal regulativo tratamos de comprender nuestra situación en el mundo. Como ese ideal no está a nuestro alcance, el *cogito* responde replegándose sobre sí mismo frente a la resistencia que ofrece el mundo, expulsándolo a la exterioridad de la conciencia. Pero el hecho de que exista algo que queramos, la misma existencia de la volición, marca que el *cogito* no es soberano y no tiene una auto-imposición. Somos seres encarnados, situados históricamente y en diálogo con otros, esta condición es la que no debemos entender como una limitación sino acogerla como el don que significa esa libertad sierva. De este modo, la conciliación o restauración con nuestra condición humana corporal explica que la libertad sierva no sea sólo negatividad sino sobre todo positividad. En este sentido, podemos entender el rechazo de



Ricoeur al privilegio otorgado por Heidegger y Sartre a las emociones negativas, sobre todo a la idea del “Ser para la muerte” como brújula de la existencia humana. De modo provocador, Ricoeur llega a afirmar que la muerte no es más que la interrupción de mis poderes, no una experiencia real, y, por lo tanto, la angustia ante la muerte se explica por un rechazo a la contingencia humana que sí experimentamos en nuestra vida diaria (Ricoeur, 2018, p. 500-502). Incluso esa angustia puede entenderse como la respuesta a los anhelos del idealismo que sueña para el *cogito* la totalidad (la esfericidad del *cogito*), la transparencia (un sujeto ficticio sin tinieblas ni cuerpo) y la auto-posición (no depender de nada).

El existencialismo negro no es quizá, más que un idealismo decepcionado y el sufrimiento de una conciencia que se ha creído divina y que se conoce ahora desgarrada. Entonces, el rechazo, irritado y hasta cierto punto enloquecido, se eleva como desafío y desprecio. (Ricoeur, 2018, p. 510)

Frente a este “existencialismo negro” Ricoeur prefiere otras actitudes emotivas fundamentales como la sorpresa, la anticipación afectiva, la alegría para enfrentar a la angustia, a la vergüenza y a la tristeza, emociones que posibilitan el consentimiento a nuestra situación contingente y mortal, en un mundo con Otros cuyas necesidades valen como las nuestras, cuyas opiniones emergen de un centro de perspectiva similar al nuestro y su dignidad vale tanto como la nuestra.

Ricoeur se resiste a comprender a los Otros en los términos que lo planteara Sartre en el análisis del pasaje de la mirada; frente a la idea de que el Otro sea una fuente de destrucción y de esclavitud, Ricoeur afirma:

La justicia, la igualdad nunca son sino reglas vivientes de integración de personas en un nosotros. En última instancia, es el otro el que vale. Siempre hay que volver a ello. Lo que me falta es el otro. El yo está vacío con relación a otro yo. Este me completa como el alimento. El ser del sujeto no es solipsista; es un ser-en común (Ricoeur, 2018, p. 146).

Pero ese ser común no supone la imposición de lo colectivo por sobre las conciencias individuales. Ricoeur se enfrenta también a la tradición de la sociología francesa, especialmente con Durkheim. Si bien la acción humana carece de sentido al margen del nexo intersubjetivo implicado en la dialéctica de la libertad y las instituciones, Ricoeur no acepta la reificación de las instituciones, las entidades colectivas son redes de interacción que remiten a individuos; de lo contrario se perdería el criterio decisivo para juzgar una acción como humana, esto es, la posibilidad de identificarla por medio de los proyectos y los motivos de agentes a los cuales es imputable la responsabilidad de la acción (Walton, 1986, p.13-14).

Las reflexiones de Ricoeur en torno al cuerpo propio, la libertad y los Otros muestran cómo la descripción de nuestra experiencia existencial le impone límites a una filosofía idealista que se ilusiona con un sujeto creador constituyente del mundo y, al mismo tiempo, toma distancia de la reacción desmedida del existencialismo, sobre todo en las versiones de Sartre y Heidegger, que se concentran en lo trágico de la existencia sin dar lugar a la esperanza de una reconciliación con nuestra fragilidad y finitud. A pesar de las distintas orientaciones dentro de la fenomenología existencial francesa, todos ellos hicieron propio el método husserliano para intentar comprender los aspectos más oscuros y resistentes de la experiencia humana a la reflexión filosófica.

En 1960 aparece el siguiente tomo de la *filosofía de la voluntad: finitud y culpabilidad*, compuesta de dos partes: *El hombre falible* y la *Simbólica del mal*. El problema que aborda Ricoeur es la relación entre filosofía y religión; la primera parte se ocupa de una reflexión racional acerca de la falibilidad humana que revela una limitación para comprender el mal. Ya Marcel había denunciado esta limitación a partir de la oposición entre problema y misterio. Cuando la mayoría de los filósofos se enfrentan al “problema” del mal tácitamente se ponen a distancia de él, lo tratan como un objeto de análisis; así todo queda reducido de esta manera al mal funcionamiento del universo. El mal meramente pensado deja de ser el mal real, el mal sufrido. El mal existe en la medida que me atañe, en cuanto estoy comprometido con él. Desatender esto implica incurrir en una ficción funesta, es atribuirse el papel del Dios contemplativo. El mal es misterio (Presas, 1967, p. 27).

La religión ha dado sentido al mal desde la primera persona, en tanto confesión; para hacerlo utiliza un lenguaje indirecto o simbólico: símbolos como mancha, caída, desviación, extravío, cautividad, caos, ceguera cuentan la situación del hombre en el ser del mundo (Ricoeur, 2004, p. 498). Pero la filosofía no puede ser religión, Ricoeur nunca dejará de defender las autonomías de las esferas del discurso; a pesar de ello la filosofía debe comprenderlo todo, incluso la religión (Ricoeur, 2004, p. 481).

Ricoeur cree que estamos en un momento de la cultura moderna en el cual podemos pensar la religión sin la ingenuidad de otras épocas, debido a que hemos ya experimentado la hermenéutica de la sospecha; Nietzsche, Freud y Marx han hecho imposible esa adhesión acrítica. Por esta época, Ricoeur considera a los maestros de la sospecha precursores de la fenomenología existencial. La obra de Nietzsche, por ejemplo, *La genealogía de la moral*, puede entenderse como una empresa enorme de desilusión metódica que desarrolla una fenomenología genuina, a la vez reductiva y genética, aplicada a la totalidad del fenómeno moral. De este modo, se descubre en el centro de la existencia humana un instinto poderoso y astuto de disimulación que la filosofía debe rastrear para denunciar y destruir (Ricoeur, 1957, p. 19.10.10).

Sin embargo, la filosofía no puede quedarse en la denuncia y la destrucción; debe poder reconquistar una ingenuidad segunda por la cual podamos entender qué nos dicen los símbolos y mitos sobre el mal. Esa es la hermenéutica de la escucha, el otro polo del conflicto de las interpretaciones. Los pensadores que marcan el camino de esta crítica restauradora son: Schelling, Schleiermacher, Dilthey, Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade, Jung y Bultmann (Ricoeur, 2004, p. 484).

El discurso filosófico puede ocuparse de los símbolos porque estos ya se encuentran en el elemento del habla y nos dicen algo sobre la existencia. Ricoeur sostiene el carácter universal de la hermenéutica y el lenguaje; en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica: “allí donde un hombre sueña y delira, se alza otro hombre que interpreta; lo que ya era discurso, incluso incoherente, entra en el discurso coherente gracias a la hermenéutica” (Ricoeur, 2004, p. 483). La hermenéutica filosófica prolonga las interpretaciones espontáneas que realiza el pensamiento mítico que ya era inevitablemente hermenéutico. Lo propio de la nueva hermenéutica es que no deja la dimensión crítica de lado.

Ricoeur propone así una hermenéutica filosófica cuya tarea sea “la deducción trascendental del símbolo” (Ricoeur, 2004, p. 488). Esta deducción trascendental se debe dar en el interior de una ontología de la finitud (*El hombre falible*) y del mal (*simbólica del mal*) que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales. Los símbolos del mal permitirán clarificar y ordenar esa región de la experiencia humana que el pensamiento crítico intenta reducir de inmediato al error, a la costumbre, a la emoción, a la pasividad, en pocas palabras, a una u otra de las dimensiones de la finitud. Error, costumbre, emoción, pasividad son categorías teóricas que no logran dar cuenta de la experiencia concreta del mal en primera persona, será necesario interpretar los símbolos para abrir y esclarecer estructuras de la existencia que categorías anquilosadas de la tradición no permiten aparecer.

El símbolo nos hace pensar que el *cogito* está en el interior del ser y no al revés [...]. Todos los símbolos de la culpabilidad –desviación, extravío, cautividad–, todos los mitos –caos, ceguera, mezcla, caída– cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre (Ricoeur, 2004, p. 489-490).

Frente a una modernidad caracterizada por el olvido de lo sagrado, Ricoeur propone una hermenéutica filosófica que pueda servirse del símbolo como de un detector de realidad y elaborar una verdadera empírica de las pasiones. El símbolo rompe el estado narcisista de la conciencia de sí, quiebra al *cogito* en su autoposición, reinstala al hombre en la totalidad del ser en el mundo. El símbolo cumple ahora el rol que en la primera parte de la filosofía de la voluntad cumplía el cuerpo propio.

En 1971 aparece en Estados Unidos *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, en esta obra Don Ihde ofrece una visión de conjunto de la filosofía de Ricoeur hasta ese momento.<sup>9</sup> En el prefacio que Ricoeur realiza agradece a Ihde el haber comprendido el pasaje de la eidética de la voluntad a la fenomenología hermenéutica remarcando la continuidad entre ambas<sup>10</sup> y da las razones externas e internas que explican “el giro”.

Las externas tienen que ver con el desplazamiento del contexto filosófico de 1950 a 1971. Si en 1950 eran las ciencias naturales con las que la filosofía confrontaba como su otro, en 1970 las ciencias semiológicas han ocupado este lugar. Ricoeur enmarca el proyecto de lo voluntario y lo involuntario en un posicionamiento personal que intentó integrar las influencias de Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Jaspers y Husserl.<sup>11</sup>

Ahora considera que a partir del fin de la metafísica anunciado por los pensadores hegelianos de izquierda y los nietzscheanos, la tarea de recuperar el sentido no puede separarse de la evaluación de la hermenéutica de la sospecha. Con respecto a las razones internas, dirá que el análisis eidético de la voluntad implicó poner el acento en la relación de lo voluntario con lo involuntario como centro que organizaba los problemas en relación con la acción. A partir de la década del 60, Ricoeur considera que la relación entre habla y acción es más abarcadora. “La cuestión del lenguaje ya no es un medio en el que se puede articular un discurso sobre la acción; es un modo de ser, un polo de existencia tan fundamental como la acción misma” (Ihle, 1971, p. XIV).

Con respecto a la continuidad, sigue y completa el análisis de Ihde. Primero ve una anticipación del método hermenéutico en las primeras obras, especialmente en la relación “de diagnóstico” entre las ciencias humanas y la fenomenología. El trato entre ambas se ha vuelto más consciente gracias a los estudios del lenguaje ordinario de Wittgenstein, Austin y Strawson. Esto le permite volver al tema del diagnóstico de las experiencias fenomenológicas en relación con los datos objetivos de un análisis que sea a la vez lingüístico y fenomenológico. Relación que considera beneficiosa para ambos, para la fenomenología en tanto es un antídoto contra el peligro de la inmediatez, para el análisis lingüístico en tanto previene frente a la ausencia de justificación trascendental. El segundo motivo de continuidad es el rechazo a las pretensiones del sujeto de situarse como la fundación de su propio sentido. Ricoeur afirma categóricamente que la suya es una filosofía reflexiva, pero en oposición total a cualquier filosofía del tipo cartesiano basada en la transparencia del ego a sí mismo; la comprensión del yo es siempre indirecta y procede por la interpretación de los signos dados fuera de uno en la cultura y la historia “Ahora me atrevería a decir que, en la comprensión de los signos inscritos en los textos, el significado gobierna (rules) y me da un yo” (Ihde, 1971, p.15).

También en relación con la continuidad entre los dos periodos, Ricoeur responde a la “crítica” de Ihde quien considera que *El hombre falible* representa un escollo a una lectura hermenéutica dado su tono extremadamente kantiano. Ricoeur no estará de acuerdo, considera que la noción de idea límite (y de concepto límite) tiene relevancia para la hermenéutica. La desproporción en el núcleo de la realidad reconoce la impotencia del cogito para establecer su propia fundación y ser autocontenido. El desciframiento de signos es la contraparte de los límites del autoconocimiento.

En este sentido diría hoy que todas las hermenéuticas son kantianas en la medida que la incapacidad de autoconocimiento es la contraparte negativa a la necesidad de descifrar los signos dados en mí y fuera de mí. Es el carácter limitado del autoconocimiento que impone la estrategia indirecta de interpretación (Ihde, 1971, p. 16).

Ricoeur rastrea en 1971 el origen de la hermenéutica en Kant y no menciona explícitamente ni a Heidegger ni a Gadamer.<sup>12</sup> Ricoeur nunca disimuló su distancia con Heidegger (Grondin, 2014, p. 25), entendía que bastaba leer la introducción a *Ser y Tiempo* para ver que Heidegger no está interesado principalmente en el hombre, en la conciencia humana o en la realidad humana. “La cuestión de Heidegger es “la cuestión del ser”; y el análisis del *Dasein* que debe dar acceso a él en *Sein und Zeit* no es un esclarecimiento existencial de la realidad humana, sino ya la explicitación de un “ser que está allí”, en el sentido de que a su finitud se abre el Ser” (Bréhier y Ricoeur, 1954, p. 240).

Nuestro propósito aquí fue rastrear los elementos existencialistas en la primera formulación del giro hermenéutico de la fenomenología en Ricoeur que se dio en el contexto del proyecto de la filosofía de la voluntad. Las etapas siguientes que se prolongan hasta su muerte en 2005 implicarán cambios profundos en su hermenéutica que exceden los límites de este trabajo.

### 3. El giro hermenéutico en Presas

El eurocentrismo está tan arraigado que no lo vemos, dedicamos mucho tiempo a estudiar a los grandes filósofos europeos que descuidamos las tradiciones académicas nacionales en las que estamos insertos. Es asombroso que me sorprenda que muchas de mis creencias sobre el arte, el lenguaje, los límites del pensamiento filosófico no sean “míos” sino que también sean los de Presas y los de Estiú. La noción de la hermenéutica de Presas debe mucho al diálogo entre la filosofía existencial y la fenomenología husserliana, pero está también atravesada por intereses personales: su fascinación con el arte en todas sus manifestaciones; por desintereses personales: una relación agnóstica con lo religioso; por las discusión y lectura de la producción filosófica en Argentina y en Hispanoamérica por esos años. La producción intelectual de Presas es mucho más amplia que los temas que rastreamos aquí, pero a los propósitos de este trabajo nos ocuparemos de su relación con la obra de Ricoeur.

En el punto de partida de ambos está el existencialismo francés entendido como el método fenomenológico aplicado al problema de la existencia. En su primer libro *Filosofía de la existencia*, Presas dice

En nuestro tiempo, la conjunción de una serie de factores decisivos entre los que se destacan la idea de *existencia* y del *pensador subjetivo* (aquel que como existente está interesado en el pensar) de Kierkegaard, los aportes de la filosofía de la vida y del historicismo (Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, etc.) y el hallazgo del método fenomenológico, da un pensar integrado en la totalidad de la Existencia, una filosofía que enraíza en experiencias profundas e íntimamente conmovedoras reservadas desde siempre a las esferas del mito y la poesía. En este sentido “la filosofía de la existencia es la filosofía de la no-filosofía; una ignorancia, pero docta” (Presas, 1962, p. 41).

Ricoeur se inmiscuye subrepticamente aquí. No hay que olvidar que Ricoeur fue primero conocido como un historiador de la filosofía antes que como un filósofo con una obra original. La frase en comillas corresponde al capítulo sobre Jaspers del apéndice sobre la filosofía alemana del siglo XX de *Histoire de la Philosophie allemande* de Émile Bréhier (Bréhier y Ricoeur, 1954).<sup>13</sup>

*Filosofía de la Existencia* tiene tres partes dedicadas a Marcel, Jaspers y Heidegger. En la sección dedicada a Heidegger vemos que la preocupación por la dimensión metafísica se resuelve en la experiencia del arte y en particular a partir de la poesía de Hölderlin, Rilke y Trakl. Presas va a llegar a la hermenéutica vía Heidegger y la preocupación en torno al lenguaje poético.

Los filósofos existencialistas, más allá de sus diferencias, tienen en común el reconocimiento del ser humano como un Ser en situación, *In-der-Welt-Sein* o *être incarné*. El concepto de situación menta una “experiencia existencial” difícil de definir, pero que alude al hecho de que yo me encuentro siempre ya siendo en el mundo. Lo que convierte en un sinsentido toda discusión sobre la realidad del mundo exterior (Presas, 1962, p. 41).

En 1964, mientras Mario Presas está realizando una estadía de investigación en Maguncia, su maestro, Emilio Estiú publica *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*,<sup>14</sup> allí explica las relaciones entre la filosofía francesa y alemana de principios del siglo XX. Impresiona el nivel de conocimiento de la situación y el nivel de detalle en los análisis. No solo trabaja los nombres principales sino

también a Bergson, Simmel, Maritain, Gilson, Levy-Bruhl, Le Senne, Lavelle, Groethuysen, Landsberg, Koyré, Gurvitch, etc.<sup>15</sup>

Estiú define el “estar en situación” en tres dimensiones. Primero, en relación con la conciencia, estar en situación quiere decir que ella no subsiste por sí misma y que por lo tanto no es comunicable, por el contrario, es principio de comunicabilidad debido a su encarnación. Para el hombre existir es “estar o ser allí” como una conciencia encarnada en su propio cuerpo. Segundo, referido a la existencia misma, estar en situación quiere decir no poder ser sustituido o reemplazado por otro, la encarnación no lo permite, yo soy mi lugar, no es posible abandonarlo. Esto no es contradictorio con la comunicabilidad, yo no entrego algo de mí, estoy disponible. El estar disponible pasa en la amistad y en el amor. Finalmente, estar en situación significa ambigüedad en tanto participamos de dos naturalezas diferentes entre sí, naturaleza y espíritu, ser en sí y para sí. (Estiú, 1964, p. 64-67)

El diagnóstico de Estiú coincide con el de Ricoeur, el tema central del existencialismo es el cuerpo, es la noción que resulta un escollo insalvable para la filosofía idealista moderna que sueña con un *cogito* monádico, cerrado sobre sí mismo, auto-transparente y auto-fundante. Nos encontramos nuevamente con las tres células melódicas: el problema teórico que presenta el cuerpo propio; la libertad, como un proyecto y un compromiso individual y los Otros, como una demanda que no podemos ignorar, son las coordenadas que orientan el trayecto filosófico de Presas.

El existencialismo fue la filosofía de moda del '30 al '60 del siglo pasado, luego el estructuralismo y el posestructuralismo junto con la tradición analítica del lenguaje fueron disputándole la hegemonía. En el diálogo con las nuevas modas filosóficas, tanto Ricoeur como Presas mantuvieron una distancia crítica; incorporaron los elementos que consideraban útiles, es el caso del estructuralismo como un momento en el círculo interpretativo entre comprensión y explicación. Pero, en última instancia, consideraban que eran teorías que recaían en el idealismo, no un idealismo del Cogito sino de las estructuras del lenguaje que ya no hablaban del Ser.

En el desarrollo de la filosofía de Presas hay un primer periodo fenomenológico existencial y un segundo periodo propiamente hermenéutico<sup>16</sup> centrado en el análisis de la obra de Ricoeur. En las primeras obras, Ricoeur cumple el rol de historiador y experto de la filosofía de otros, es una voz autorizada entre otras, hay referencias a su obra tanto en los libros que Presas trabaja a Marcel o Jaspers, como también cuando analiza la obra de Husserl.

Los especialistas suelen afirmar que los franceses de principio de siglo XX tenían un conocimiento parcial y sesgado de Husserl (Janicaud, 2009, p. 42). Ricoeur se va a diferenciar de ellos y será considerado el más informado historiador de la fenomenología en Francia (Spiegelberg, 1982: 585). Paralelamente, Presas en el ámbito hispanoamericano es un referente de los estudios fenomenológicos, durante las décadas del '60 y '70 del siglo pasado trabajó sobre los inéditos de Husserl y estableció una relación con Ludwig Landgrebe.<sup>17</sup> Presas realizó tres estadias de investigación en Alemania, del '63 al '66, en 1976 y 1978. Asimismo, traduce al español *Las meditaciones cartesianas*<sup>18</sup> de Husserl y dos libros de Landgrebe: *El camino*

de la fenomenología<sup>19</sup> y *Fenomenología e historia*<sup>20</sup>. Publica en revistas del ámbito hispanoamericano, pero también en Alemania. Entre los artículos más relevantes están:<sup>21</sup> “De la fenomenología al pensar del ser”<sup>22</sup>, “Algunos temas de la actual investigación fenomenológica”<sup>23</sup>, “Corporalidad e historia en Husserl”<sup>24</sup>, “Heidegger y la fenomenología”<sup>25</sup>, “En torno a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”<sup>26</sup>, “Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl”<sup>27</sup>, “El puesto de Kant en la historia de la filosofía, según Husserl”<sup>28</sup>, “Landgrebe, intérprete de Husserl”<sup>29</sup>, “La experiencia del otro”<sup>30</sup>, “Acerca del programa de la fenomenología”<sup>31</sup>, “Investigaciones actuales sobre fenomenología y hermenéutica en la República Federal de Alemania”<sup>32</sup>, “Ortega: el abandono de la fenomenología”<sup>33</sup>, “Problemas metafísicos en la Fenomenología de Husserl”<sup>34</sup>.

En líneas generales, la lectura de Presas sobre Husserl es desde su pertenencia al existencialismo, se concentra en el problema del cuerpo, la otredad, la temporalidad y la historia siempre rechazando la caída en el Idealismo de *Ideas I*. No todos los críticos están de acuerdo, según la filósofa peruana Rosemary Rizo-Patrón esta línea interpretativa es inaugurada por Heidegger en 1925<sup>35</sup> y continuada por Ricoeur en el ensayo introductorio a su traducción de *Ideas I* (Rizo-Patrón, 2013).

En el segundo periodo de la filosofía de Presas, a partir de la década del '80, el análisis de la obra de Ricoeur adquiere absoluta centralidad. Vistos retrospectivamente, como en toda narración, los hechos episódicos se convierten en necesarios por la puesta en intriga. Presas podría haber recorrido otro camino. Mario contaba en privado que cuando tradujo el libro de Landgrebe al español, la editorial le propuso en su lugar traducir la obra de Walter Benjamin y reconocía que de haber aceptado el desarrollo de su carrera académica habría sido otro. Su apego a la fenomenología y su convicción en el carácter cognoscitivo, incluso metafísico, del arte le permitió encontrarse muy a gusto en los libros posteriores al giro hermenéutico de la fenomenología de Ricoeur.

Presas cumplió un rol importante en la difusión de la filosofía de Ricoeur en Argentina no solo a través de su actividad docente en la Cátedra de Estética en la UBA y la UNLP, sino también gracias a varias publicaciones en revistas académicas como *Revista de filosofía y teoría Política* (UNLP), *Cuadernos de filosofía* (UBA), *Revista latinoamericana de Filosofía* (CIF) entre otras. Mencionaremos las más importantes: “La verdad de la ficción: Estudio crítico sobre las últimas obras de Paul Ricoeur”<sup>36</sup>, “La re-descripción de la realidad en el arte”<sup>37</sup>, “Acerca de la hermenéutica de Paul Ricoeur”<sup>38</sup>, “Ficción y verdad”<sup>39</sup>, “En busca de sí mismo”<sup>40</sup>, “La lectura de Freud de Paul Ricoeur”<sup>41</sup>, “Identidad narrativa”<sup>42</sup>, “Paul Ricoeur: Nueva lectura de la poética de Aristóteles”<sup>43</sup>, “Arte y ensimismamiento”<sup>44</sup>, “Ser hasta la muerte. Paul Ricoeur in memoriam”<sup>45</sup>, “El hombre, ser de palabra”<sup>46</sup>.

En “Ser hasta la muerte”, Presas evalúa la obra de Ricoeur hasta *La Memoria, la historia, el olvido*, y dice

(...) somos –sobre todo los hombres que, como Ricoeur, tenían ya unos 90 años a comienzos de este siglo XXI- los últimos testimonios vivientes de los peores años de Europa, y quizás de la humanidad. Y no nos mueve tanto la idea de una resurrección

personal, sino más bien -como hubiera dicho Gabriel Marcel- la idea de persistir en la memoria de los sucesores (Presas, 2005: 109).

Este trabajo, junto con el dossier del que forma parte, el mismo año que Mario cumplió 90 años, no quiere contribuir a la memoria porque Mario está con nosotros, sino contribuir a la construcción de un análisis crítico sobre el legado de su obra.

## Referencias

- Brehier, E. y Ricoeur, P. (1954). *Histoire de la Philosophie Allemande*. Paris: Vrin.
- Descombes, V. (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: FCE.
- Dufrenne, M. y Ricoeur, P. (1949). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.
- Estiú, E. (1964). *De la vida a la existencia en la filosofía filosófica contemporánea*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía-UNLP.
- Grondin, J. (2003). *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUEF.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2014). *Paul Ricoeur*. Paris: PUF.
- Guignon, C. (1993). *The Cambridge companion to Heidegger*. USA: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paul Ricoeur, Trad.). Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1992). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Almagesto.
- Ihde, D. (1971). *Hermeneutic phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*. USA: Northwestern University Press.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: FCE.
- Presas, M. (1962). *Filosofía de la existencia*. Chaco: Universidad del Nordeste.
- Presas, M. (1992). *Gabriel Marcel*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Presas, M. (2005). Ser hasta la muerte. Paul Ricoeur in memoriam (1913-2005). *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36, 105-109.
- Presas, M. (2009). *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, P. (1948). *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris : Temps Présent.
- Ricoeur, P. (1950). Introduction a Ideen I de E. Husserl. En E. Husserl (Ed.), *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard.
- Ricoeur, P. (1957). Phénoménologie existentielle. En AA. VV, *Encyclopédie Française* (Vol. 19, pp. 19.10-8 - 19.10-12). Larousse.
- Ricoeur, P. (1986). *A L'École de la Phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México: FCE.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2018). *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia.



- Rizo-Patrón Lerner, R. (2013). *Ideen I Confronting Its Critics*. En L. Embree y T. Nenon (Ed.), *Husserl's Ideen* (pp. 416-429). Springer.
- Spiegelberg, H. (1982). *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Walton, R. (1986). Presentación. En P. Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*. Docencia.

## Notas

- 1 Ricoeur nació en 1913 y Presas en 1933.
- 2 Ricoeur traduce al francés *Idea I* de 1913 y “Conferencia de Viena” de 1935, mientras que Presas traduce al español *Meditaciones cartesianas* de 1973.
- 3 “Fenomenología y hermenéutica” 1975, “La tarea de la hermenéutica” de 1975 y “Acerca de la interpretación” 1983 las tres incluidas en *Del texto a la Acción* y finalmente su *Autobiografía intelectual* de 1995 donde ya habla del injerto de la hermenéutica en la fenomenología.
- 4 El problema es que Husserl deposita sobre el *noema* estratos sucesivos de actividades sintéticas que serán denominadas constituyentes. En la constitución de la cosa Husserl va retrocediendo, las síntesis activas remiten a síntesis pasivas cada vez más radicales. La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de interrogación hacia atrás en el que se desvanece su proyecto de fundamentación radical. Incluso los últimos trabajos consagrados a la *Lebenswelt* designan un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. (Ricoeur, 2002, p. 29)
- 5 “Ricoeur llega a esta idea siguiendo una trayectoria muy distinta a la de Gadamer. De hecho, es del todo independiente. Sus fundamentos fueron puestos en obras que aparecieron en las décadas de los cincuenta y sesenta, como *La philosophie de la volonté* (Lo voluntario y lo involuntario), 1950, 1960; *De l'interprétation* (Freud: una interpretación de la cultura), 1965, y *Le conflit des interprétations* (El conflicto de las interpretaciones), 1969, en las que la presencia de Gadamer no se percibe en absoluto”. (Grondin, 2008, p. 105)
- 6 Jean Grondin sostiene que los primeros borradores de la filosofía de la voluntad datan de 1933 y que cuando en 1969 se presenta a la candidatura al *Collège de France* todavía sitúa sus investigaciones como un desarrollo de la filosofía de la voluntad. (Grondin, 2014, pp. 27-28)
- 7 En “Husserl” de 1954 dice “Ella (la fenomenología) es, en efecto, menos una doctrina que un método capaz de encarnaciones múltiples y del cual Husserl no ha explotado más que un pequeño número de posibilidades”. (Ricoeur, 1986, p. 8)
- 8 Merleau-Ponty usa la noción de misterio en un sentido semejante en la *Fenomenología de la percepción* “El mundo y la razón no son problemáticos digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define, no podría intentarse disiparlo por alguna “solución”, está más acá de las soluciones”. (Merleau-Ponty, 1957, p.XIX)
- 9 El último texto publicado hasta ese momento era *El conflicto de las interpretaciones* de 1969.
- 10 En el análisis de este texto se basa Spiegelberg cuando ubica el giro hermenéutico de la fenomenología en Ricoeur.
- 11 En ese orden son mencionados. No hay referencia a Heidegger o Gadamer.
- 12 La influencia de Heidegger sin embargo es indirecta a través de Eliade y Bultmann.
- 13 (Bréhier y Ricoeur, 1954). El apéndice incluye capítulos dedicados a Husserl, Scheler, Hartmann, Jaspers y Heidegger. El capítulo sobre Husserl es publicado como el estudio primero de *A l'École de la phénoménologie* de 1986.
- 14 Estiú cita aquí el libro de Dufrenne y Ricoeur de 1949.
- 15 En la Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata podemos encontrar todos los libros que hemos

- mencionado de Ricoeur en sus versiones originales, lo que da cuenta del nivel de actualización que tenía el cuerpo docente durante esos años.
- 16 Sobre el tema ver en este dossier el artículo de Oviedo. “Del mundo de la vida a la identidad narrativa. Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*”. (1975-2000)
  - 17 Landgrebe, discípulo de Husserl, era el director del Archivo Husserl en Colonia en esos años.
  - 18 Husserl, E. (1979) *Meditaciones cartesianas*, traducción, notas, prólogo e índice temáticos y de autores de M. A. Presas. Madrid: Edic. Paulinas. Hay una edición posterior en editorial Tecnos, Madrid, 1986.
  - 19 Landgrebe, L. (1968) *El Camino de la Fenomenología*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
  - 20 Landgrebe, L. (1975) *Fenomenología e Historia*, Caracas/Venezuela: Ed. Monte Ávila.
  - 21 Para una visión más amplia de los intereses filosóficos de Presas que desbordan la fenomenología ver la sección con su bibliografía en este mismo Dossier.
  - 22 En Presas, 2009.
  - 23 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 1(1) (1975), 65-69.
  - 24 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 2(2) (1976), 167-177.
  - 25 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 3(1) (1977), 23-40.
  - 26 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 4(3) (1978), 269-280.
  - 27 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 7(1) (1981), 61-71.
  - 28 En *Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 24 (1982), 81-88.
  - 29 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9(1) (1983), 63-68.
  - 30 En *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 12 (1983) 47-51.
  - 31 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10(3) (1984), 255-267.
  - 32 En Amigos del Goethe-Institut (edit), *La filosofía, hoy, en Alemania y en América Latina*, Córdoba, 1984.
  - 33 En *Escritos de filosofía*, Buenos Aires, 15/16 (1985), 83-105.
  - 34 *Concepciones de la Metafísica de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 17, (1998)
  - 35 Heidegger, Martin (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
  - 36 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14(2) (1988), 219-228.
  - 37 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(2) (1991), 275-290.
  - 38 En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 26(2) (1992), 539- 543.
  - 39 En *Revista ENDOXA*, Series Filosóficas, 2. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Fac. de Filosofía. Madrid, (1993), 97-112.
  - 40 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 20(1) (1994), 87-93.
  - 41 En *Cuadernos de Filosofía*, 44, Instituto de Filosofía, FFyL, Universidad de Buenos Aires, (1999), 37- 50.
  - 42 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 26(2) (2000), 225-237.
  - 43 En González de Tobia, A. (2000) *Una nueva visión de la cultura griega antigua hacia el fin del milenio*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata. 77-86.
  - 44 En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 34, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, (2002) 11-22.
  - 45 En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, (2005) 105-109.
  - 46 En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32(2) (2006), 317-326.