

197

# TRES MIRADAS EN TORNO AL TIEMPO: MERLEAU-PONTY, GADAMER Y RICOEUR

---

**María Antonia González-Valerio**

**Lucía Herrerías Guerra**

**María Dolores Illescas Nájera**

**María Luna Argudín**

**TRES MIRADAS EN TORNO AL TIEMPO: MERLEAU-PONTY, GADAMER Y RICOEUR**



...transformando el diálogo por la razón  
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**



TRES MIRADAS EN TORNO AL TIEMPO:  
MERLEAU-PONTY, GADAMER Y RICOEUR

María Antonia González Valerio  
Lucía Herrerías Guerra  
María Dolores Illescas Nájera  
María Luna Argudín  
Tania Checchi González  
Denise Hellion  
Genoveva Flores Quintero



UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA  
Casa abierta al tiempo   
Azcapotzalco



2893267

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Dr. Luis Mier y Terán Casanueva

RECTOR GENERAL

Dr. Ricardo Solís Rosales

SECRETARIO GENERAL

**UNIDAD AZCAPOTZALCO**

Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez

RECTOR

Mtro. Cristian Eduardo Leriche Guzmán

SECRETARIO

Dra. María Aguirre Tamez

COORDINADORA GENERAL DE DESARROLLO ACADÉMICO

DCC. Ma. Teresa Olalde Ramos

COORDINADORA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

DCC. Silvia Guzmán Bofill

JEFA DE LA SECCIÓN DE PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN EDITORIALES

Lic. Guillermo Ejea Mendoza

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Lic. Alejandro J. de la Mora Ochoa

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Mtra. Begoña Arteta Gamerding

COORDINADORA DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES DE LA DCSH

Dra. Silvia Pappe Willenegger

COORDINADORA DE LA MAESTRÍA EN HISTORIOGRAFÍA DE MÉXICO

Dra. Silvia Pappe/Dra. María Luna Argudín

COORDINACIÓN DE LA COLECCIÓN

**Primera edición, 2004**

**D.R.© 2004 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco**

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, C. P. 02200, México, D. F.

e-mail: [secedi@correo.azc.uam.mx](mailto:secedi@correo.azc.uam.mx)

diseño y producción editorial nopase.Eugenia Herrera/Israel Ayala

**ISBN 970-31-0309-X**

Impreso en México/Printed in Mexico

## Presentación

La Colección *Cuadernos de debate* nace de los seminarios organizados por el Área de Investigación Historia e Historiografía así como por la Maestría en Historiografía de México de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Algunos de esos seminarios cuentan con apoyo de CONACyT, todos con el de la UAM-Azcapotzalco. A ambas instituciones agradecemos los apoyos recibidos para la realización de los seminarios, la invitación de los especialistas extranjeros, las becas para los estudiantes, y la edición de la Colección.

En los seminarios, espacio colectivo de discusión por excelencia, investigadores mexicanos y extranjeros de distintas corrientes, formaciones y tradiciones, así como estudiantes de posgrado presentan resultados de investigación y ponen a la discusión temas, problemas y reflexiones en torno a nuevas líneas de investigación en los ámbitos de la historiografía y la teoría, mediante enfoques interdisciplinarios. Nos pareció especialmente importante

incluir entre los participantes a estudiantes de posgrado que exploran caminos novedosos a la vez que pudieron discutirlos con investigadores y expertos de alto nivel, en el afán de un intercambio de ideas que resultó enriquecedor para todos los participantes.

Los textos que se publican en los *Cuadernos de debate*, integran las aportaciones de los asistentes en la medida en que los autores lo consideraron pertinente. En algunos casos nos pareció importante mantener en forma separada los comentarios realizados por los especialistas invitados, así como las aportaciones de varios de los asistentes a la discusión. El objetivo principal es llegar a un público más amplio, interesado especialmente en los temas y problemas propuestos, y continuar las reflexiones y las discusiones a partir de los textos publicados.

SILVIA PAPPE

# Advertencia

María Luna Argudín

“La constitución del significado histórico se realiza tanto en el tiempo como con el tiempo, y en las condiciones de temporalidad específicas de cada cultura y cada época.” Más aún para el pensamiento histórico es fundamental el concepto de tiempo pues condiciona la experiencia de cambio, el recuerdo y las expectativas, el olvido y la esperanza, pérdida y posibilidad —afirman Klaus E. Müller y Jörn Rüsen.<sup>1</sup>

Pese a su importancia, la reflexión sobre el tiempo es poco frecuente entre historiadores, historiógrafos y en general entre científicos sociales. Puede parecer evidente que al estudiar otras culturas se indague sobre los usos calendáricos, sobre los rituales, festejos, cómo cierta cultura se relaciona con la muerte y con la finitud, como los “otros” relatan su propia historia o cuáles son los sucesos

1 Citado en Silvia Pappe con la colaboración didáctica de María Luna Argudín, *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, 2001, p. 29.



de los que guardan memoria y que transmiten de generación en generación. Tras estos aspectos se responde a una misma pregunta: ¿cómo se relaciona cierta cultura con la temporalidad?, y de modo más abstracto ¿qué es el tiempo para ellos? Sin embargo, esas interrogantes que planteamos “al otro”, pocas veces nos las hacemos a nosotros mismos aun cuando sabemos que nuestra noción del tiempo constituye nuestra cultura, nuestra experiencia, nuestra historia y nuestra tradición historiográfica.

La Maestría en Historiografía de México (MHM) dedica este volumen de *Cuadernos de Debate* a la reflexión que tres filósofos han hecho sobre el tiempo. Evidentemente la preocupación sobre la vivencia del tiempo no se inicia ni se agota en Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur. Se eligieron estos pensadores por varias razones: a) los tres se ocupan de la temporalidad y en particular de la relación entre la experiencia y el horizonte de enunciación; b) Gadamer y Ricoeur centran sus propuestas en su reflexión de la historia y del pensamiento histórico; c) las obras de estos dos últimos, que son hermeneutas, son fundamentales en el debate contemporáneo.

Gianni Vattimo afirma que la hermenéutica es hoy en día una suerte de idioma común de la cultura occidental, “un clima difundido, una sensibilidad general, o

bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas.”

La hermenéutica contemporánea salió del campo disciplinario de la filosofía y su progresiva expansión en las dos últimas décadas ha hecho que disciplinas afines centren sus propios debates en algunas de las propuestas gadamerianas nodales: la inevitabilidad del círculo hermenéutico, la historia efectual, la imposibilidad de un lugar neutral en la teoría, la crítica a la idea de la objetividad, etcétera.

Esta difusión ha hecho que en sentido laxo —agrega Vattimo— se han considerado pensadores hermenéuticos Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, y también Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, Richard Rorty y Charles Taylor, Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas; lo que liga a estos autores “no es una tesis común sino un aire de familia, una atmósfera común”.<sup>2</sup>

Para Vattimo la expansión de la hermenéutica, que admite a autores con propuestas teóricas tan distintas, ha hecho que esta tendencia interpretativa pueda convertirse en algo “inocuo, además de fútil”. Vattimo, incluso, sostiene que la hermenéutica “se ha diluido deviniendo en algo desleído y vago”, por este motivo exhorta a reconducirla y re-caracterizarla a través de la filosofía,

2 Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 1995, pp. 37-38.

de modo que readquiera “su significado auténtico, originario, esencial”.<sup>3</sup>

El presente *Cuaderno de Debate* desafía el buen consejo de Vattimo porque promueve la difusión de la hermenéutica a campos disciplinarios ajenos a la filosofía, pone a dialogar a dos hermeneutas con un existencialista y, sin embargo, sus propuestas, como se verá, comparten un aire de familia. Por si fuera poco, este *Cuaderno* es fruto del diálogo entre varias disciplinas.

En febrero de 2003 a través de la MHM organicé un seminario que tuvo como objetivo entablar un diálogo multidisciplinario acerca de la problemática que nos convocaba. Tres filósofas desde tradiciones e instituciones distintas, María Antonia González Valerio, Lucía Herreras Guerra y Dolores Illescas Nájera, ofrecieron una conferencia sobre la manera en que los autores en los que son especialistas —Gadamer, Merleau-Ponty y Ricoeur, respectivamente— conceptuaron y problematizaron la temporalidad, la conciencia del tiempo y la historicidad.

Las conferencistas asumieron un doble reto: por una parte, centraron sus exposiciones en la temporalidad, sin perder la visión de conjunto de la propuesta del filósofo que comentaban; por otra parte, enfatizaron la manera en que estos autores hicieron uso de la historia y la ma-

3 *Idem.*

nera en que problematizaron la historicidad. Naturalmente, este esfuerzo significó una selección de temas y de manera implícita una reinterpretación de los autores.

El público participante contaba con una formación disciplinaria ajena a la filosofía, éramos historiadores, historiógrafos, comunicólogos, críticos literarios y sociólogos. Las sesiones se prolongaron en un fructífero debate en el que el público interrogó desde su propia disciplina. Los sociólogos y antropólogos se mostraron preocupados por los criterios de validación del conocimiento en la propuesta hermeneuta; historiógrafos, historiadores y críticos literarios coincidieron en la necesidad de profundizar en las similitudes y diferencias que guardan la historia y la literatura; los historiógrafos buscaron penetrar en la relación entre narración y representación. Solicité a las autoras que integraran en sus textos las preguntas y cuestionamientos que se les habían hecho durante las sesiones. Illescas y González Valerio prefirieron integrarlos en sus textos, mientras que Herrerías conservó el formato pregunta-respuesta.

El diálogo entre participantes y conferencistas puso en relieve la distancia que media entre el método científico racionalista y las formas de conocer, explicar e interpretar de las ciencias sociales y humanidades, problema que se transparenta en cada uno de los ensayos que

aquí se reúnen y que he esbozado en la Introducción de este *Cuaderno*.

Los textos van seguidos de un comentario realizado por algunos de los participantes, quienes también lo abordaron desde diversas tradiciones y enfoques disciplinarios. El primero es de la filósofa Tania Checchi, quien abunda sobre la crítica que Merleau-Ponty hace a los presupuestos del método científico. El segundo comentario es de la antropóloga Denise Hellion y el tercero de la comunicóloga e historiadora Genoveva Flores, ambas —parafraseando a Ricoeur— refiguran los textos desde sí mismas, desde el trabajo cotidiano con la representación del pasado, desde el propio taller de la historiografía. En ese sentido espero que este *Cuaderno de Debate* sea útil para promover la autorreflexión disciplinaria y que, sin ser un libro de texto, sirva al público universitario de introducción a los clásicos contemporáneos.

Para orientar al lector interesado en profundizar en los autores que aquí se revisan se ha integrado una bibliografía general con los textos citados en los ensayos, y recoge la referencia de las principales obras de los autores que aquí se revisan. Para facilitar la consulta se ha procurado incluir la referencia de la traducción al inglés de los textos que no han sido traducidos al castellano.

Me resta únicamente agradecer a las autoras su empeño y compromiso; a Begoña Arteta, Coordinadora de

Difusión y Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-A, mi reconocimiento por sus esfuerzos por llevar a buen fin este *Cuaderno*; a tres extraordinarios interlocutores: Silvia Pappe, Anna Margules y Alejandro Luna, agradezco su interés y comentarios; la paciencia de Carlos Martínez, quien me ha asistido para preparar la edición y bibliografía de este *Cuaderno*, ha sido ejemplar.



# Introducción

María Luna Argudín\*

Las propuestas de los tres filósofos que aquí se analizan y comentan contribuyeron a derruir el modelo cognitivo que desde el siglo XVII se centraba en las oposiciones objeto-sujeto, objetividad-subjetividad, realidad-interpretación, verdad-interpretación, por lo tanto ayudaron a cambiar la conceptualización de las ciencias sociales y humanidades. Por supuesto no han sido los únicos intelectuales que han participado en esta empresa, pero sí fueron centrales en el debate epistemológico del siglo XX. Las propuestas de Maurice Merleau-Ponty se inscriben en el existencialismo francés, mientras que Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur son dos pensadores fundamentales para la hermenéutica. La hermenéutica —como señala Gianni Vattimo— a partir de los años 1980 se ha convertido en “una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental”.<sup>1</sup>

\* Profesora-investigadora de la de la UAM-Azcapotzalco.

1 Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 1995, p. 37.



Cuatro elementos enlazan a estos tres filósofos: sus propuestas epistemológicas, su reflexión sobre el lenguaje, sus análisis sobre la escritura de la historia y su problematización de la noción del tiempo. Los tres siendo jóvenes se formaron en la filosofía de Edmund Husserl, Merleau-Ponty y Gadamer fueron discípulos directos de Martin Heidegger, por lo que no es de extrañarse que el lector encuentre importantes semejanzas en sus propuestas.

### Maurice Merleau-Ponty

El primer autor que se revisa es Merleau-Ponty (1908-1961). Su principal trabajo fue *Fenomenología de la percepción* (1945).<sup>2</sup> El texto se organiza a partir de tres ejes: el primero es el cuerpo que convierte en el centro de su propuesta. El segundo es el mundo percibido y lo aborda desde múltiples ámbitos (el sentir, el espacio, las cosas y el mundo natural, el enlace entre el tiempo natural y el tiempo histórico). El tercer eje está construido a partir de la oposición el ser en sí —al que él se opone—

2 *Phénoménologie de la perception*, 1945 (*Fenomenología de la percepción*, 1994). Otros textos del mismo autor son: *Sentido y sinsentido*, *Filosofía y lenguaje Collège de France 1952—1960*, *Cosmologie du XXe siècle étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*.

y el ser en el mundo —que Merleau-Ponty defiende. Esta oposición la desarrolla con el examen del *cógito* cartesiano, la temporalidad y la libertad.

La *Fenomenología de la percepción* es una respuesta radical al *cógito* cartesiano. René Descartes en el *Discurso del método* —como se recordará— aplicó la duda metódica hasta encontrar una certeza indudable. Desconfiaba de los sentidos porque éstos a veces engañan, dudó de los razonamientos porque en ocasiones los hombres se equivocan, y los pensamientos los desechó porque se nos pueden ocurrir en los sueños. La única verdad segura y firme a la que llegó es el célebre *cógito*: “pienso, luego soy”.

Al examinar el “yo soy” vio que podía suprimir con el pensamiento su cuerpo, el mundo y todo cuanto lo rodeaba, pero no podía imaginar que yo, el sujeto de esos pensamientos no tuviera existencia y así llegó a la segunda certeza: “pienso, luego existo”. A partir de esta certeza admitió como regla general que las cosas que podía concebir clara y distintamente eran verdaderas. El dudar implicaba que su ser no era perfecto, porque hay mayor perfección en conocer que en dudar, esa idea de perfección Dios la había introducido en el yo. Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* desarrolló sus consideraciones sobre Dios y el alma.

El punto de partida de *Fenomenología de la percepción* es el concepto de *epokhé* de Husserl. El *epokhé* es una desconexión del individuo del mundo natural y de toda su objetividad. Aunque no niega el mundo natural ni el conocimiento que brindan las ciencias de la naturaleza, Husserl insiste en que la conciencia de la experiencia vivida —la conciencia que siempre es conciencia de algo— es distinta a la aceptación de un mundo dado o del conocimiento científico. Así, para Husserl el estudio de las esencias de las cosas en la conciencia abre el campo de las ciencias fenomenológicas.

El yo cartesiano que duda —indicó Paul Ricoeur— está desligado de toda referencia espacio-temporal, incluso de su propio cuerpo.<sup>3</sup> Merleau-Ponty propuso como tarea de la fenomenología alcanzar el corazón de la “experiencia encarnada”. Illescas Nájera comenta ampliamente esta categoría, no obstante conviene revisarla brevemente en esta presentación para que se pueda comprender la manera en que contribuyó a destruir el paradigma científico tradicional.

El ser humano es un cuerpo que está atado a un cierto mundo, por lo tanto —sostuvo Merleau-Ponty— no existe un cuerpo en sí mismo, un cuerpo que pueda ser objetivado y al que se le dote de un estatuto univer-

3 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 1996, p. XVIII.

sal. Así, la percepción es una percepción encarnada (en la carne), que sólo es posible en una situación histórica específica.

Con base en el concepto “experiencia vivida” Merleau-Ponty respondió a la falsa dicotomía entre objeto y sujeto, por eso afirmó que la mente que percibe es una mente encarnada. La percepción no es el resultado del impacto del mundo externo en el cuerpo, y aunque el cuerpo es distinto al mundo que habita, no está separado de él. Esto significa que no hay una percepción en general —noción que conduciría a un abstracto universal— sino que la percepción es vivida en el mundo. Como resultado de una percepción encarnada, el sujeto que percibe siempre está cambiando. De este modo Merleau-Ponty negó la posibilidad de un sujeto enteramente autónomo y separado de sus objetos como había sostenido Descartes. La conciencia no se relaciona **con**, sino **a través** del cuerpo.<sup>4</sup>

En síntesis, la propuesta merleau-pontyana su autor la explica de la siguiente manera: el verdadero *cógitio* no se define por un sujeto que piensa que existe, no convierte la certeza del mundo en una certeza del pensamiento del mundo y, en fin no reemplaza el mundo por la significación del mundo. Por el contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inalienable y elimina

4 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

todo espacio de idealismo para descubrirme como un ser en el mundo.<sup>5</sup>

En *Les aventures de la dialectique* (1955) Merleau-Ponty relató los motivos de su ruptura política con Jean Paul Sartre, con quien había fundado en 1942 *Los tiempos modernos*, revista en la que colaboró hasta 1952. Sin embargo, más importante es que en este libro cuestionó la propuesta fenomenológica sartreana. Ambos, como existencialistas, consideraron al hombre como un ser esencialmente en el mundo, que se relaciona con él dialécticamente en el sentido que el hombre no puede entenderse sin el mundo ni apartado de su situación; al tiempo que lo que llamamos “el mundo” no puede entenderse sin los significados que le ha dado el hombre. Pero, Sartre mantuvo la distinción entre conciencia y objeto, sosteniendo así la dicotomía cartesiana contra la cual reaccionaba Merleau-Ponty.<sup>6</sup>

Otra importante diferencia entre el existencialismo sartreano y el merleau-pontyano es el concepto de libertad. Ambos pensadores buscaron crear una filosofía para la vida, para la acción, que incluía la praxis política, ambos fueron militantes políticos y ambos se acercaron al marxismo. Merleau-Ponty criticó la noción de libertad

5 *Ibid.*, p. VIII.

6 Frederick Copleston, *A history of philosophy. Maine de Brian to Sartre*. vol. 9, 1974, pp. 194-195.

absoluta que tenía Sartre. El autor de *El ser y la nada* argumentó que nuestras decisiones no están determinadas por motivos. Los motivos alegados no tienen peso en mi decisión sino que es mi decisión la que da fuerza a los motivos. Merleau-Ponty indicó que al concebir una libertad sin límites, la palabra libertad pierde todo significado. A cambio propuso como categoría la “libertad situada”. “Nacer es, a la vez, nacer del mundo y nacer en el mundo natural y humano”. Nacer del mundo implica que todo hombre desde su nacimiento está marcado por una situación histórica, social, cultural y psicológica. Nacer en el mundo implica que el mundo ya está constituido, pero no completamente constituido. Nuestra situación en la que nacemos y vivimos no destruye nuestra libertad ni nuestra libertad puede destruir nuestra situación, sino que ambas se engranan porque nuestra situación, mientras vivamos, está abierta.<sup>7</sup> Rechazó tanto el determinismo como la posibilidad de elección absoluta, pues los hombres no somos ni cosas ni sólo conciencia. Nuestra situación privilegia direcciones y modos de acción y resolución posibles en nuestro horizonte.

Para Merleau-Ponty la libertad individual plantea problemas análogos a los de la historia. El presente —tanto para el individuo como para la sociedad— está abierto

7 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

porque el porvenir es un proyecto libre. La historia —como nuestra vida— no tiene una dirección ni un sentido dado, sino que somos nosotros los que la dotamos de un sentido, de un significado, como un acto de nuestra voluntad.<sup>8</sup>

El proyecto existencialista —explicó este filósofo— era un llamado a asumir que yo soy quien le da sentido a mi vida y a mi porvenir, ambos emergen de mi presente y de mi pasado y en particular de mi modo en que hago coexistir el presente y el pasado.<sup>9</sup> Mis decisiones dan una sensación de espontaneidad a mi vida y me permiten relacionarme con el mundo y coexistir con los otros. Al asumir mi situación me permite reunirme a través de ésta con el mundo natural y humano.<sup>10</sup> De este modo Merleau-Ponty nuevamente enfatizaba la imposibilidad de separar la conciencia del mundo y de concebir al hombre separado del mundo.

Un tema central en las reflexiones de este filósofo fue la relación entre el pensamiento y el lenguaje. En la *Fenomenología de la percepción* propuso que el cuerpo tiene una comprensión pre-lingüística (“practognosis”), pero el pensamiento sólo es posible en y a través de la expresión lingüística, misma que está condicionada histórica y culturalmente. Explicó que el hombre no vive

8 *Ibid.*, p. 506.

9 *Ibid.*, p. 510.

10 *Ibid.*, p. 520.

en un mundo únicamente físico, solo, rodeado nada más por la tierra, al agua y el aire. A nuestro alrededor tenemos carreteras, plantaciones, pueblos, calles, iglesias, una campana, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos tiene estampada la marca de la acción humana. En consecuencia, el mundo siempre es social, es un mundo hablado y a través del lenguaje experimento la presencia de otros en mi mismo.

Merleau-Ponty en su libro inacabado *La prosa del mundo* reflexionó sobre el lenguaje basándose en las obras tempranas de Ferdinand de Saussure (en las que ya proponía que el lenguaje es un sistema) y trabajó de manera estrecha con Claude Lévi-Strauss.

Merleau-Ponty destacó dos principios saussurianos, que serían centrales en las teorías del lenguaje estructuralistas y semióticas. Por una parte, describió cómo el significado en el lenguaje surge de una relación diacrítica entre los signos, y por otra parte, mostró que el estudio diacrónico del lenguaje no explica la naturaleza de su significado presente. Con esta base desarrolló nuevos argumentos que enfatizan su propuesta sobre la relación vivida del sujeto con el mundo.

Para Merleau-Ponty la propuesta saussuriana de la primacía de la dimensión sincrónica del lenguaje para comprender la naturaleza del lenguaje liberaba a la historia del historicismo. En otras palabras, argumentó que para



comprender el lenguaje sincrónicamente debe concebirse, como representado y no de manera abstracta, como una entidad universal, sujeta a una evolución gradual en el tiempo. Propuso que el lenguaje está en un “presente vivido”. Para hablar, para comunicarnos, para usar el lenguaje, es necesario hacerse consciente que sólo hay presentes vividos sucesivos. De este modo reconoció que el lenguaje sólo puede entenderse desde adentro y como una representación del mundo.<sup>11</sup>

### Hans-Georg Gadamer

Gadamer (1900-2002) considerado como el fundador de la hermenéutica contemporánea, publicó en 1960 su principal trabajo: *Verdad y método*.<sup>12</sup>

Cabe señalar que esta obra en su edición al castellano consta de dos volúmenes. El primero que lleva por subtítulo: *fundamentos de una hermenéutica filosófica*, es la propuesta filosófica. El segundo recoge varios ensayos que, en su parte medular, según su autor, son ampliaciones a su propuesta.

11 Para mayores detalles véase John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, 1994 (*50 pensadores contemporáneos esenciales*, 1996).

12 Otras obras de Gadamer que pueden ser de interés son: *El giro hermenéutico*, *Arte y verdad de la palabra*, *La herencia de Europa: ensayos*, *Reason in the Age of Science*, *Philosophical hermeneutics*, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*.

El título puede ser engañoso porque Gadamer precisamente puso en duda las nociones de una verdad y un método únicos y universales. Gadamer objetó la pretensión de que las ciencias naturales y las ciencias del hombre compartieran las mismas formas de explicación, como había propuesto Carl Gustav Hempel, quien incluso sostuvo que la explicación científica tomaba la forma de una argumentación deductiva y causal, es decir, exigió “que se explique mediante argumentos que expresen regularidades empíricas”.<sup>13</sup>

Gadamer afirmó en su “Autopresentación” (1975) que a él le ocurría como a Leibnitz, quien aseguraba estar de acuerdo con casi todo lo que leía. Pero a diferencia del gran pensador —dice Gadamer— que formuló una gran síntesis, él empezó a preguntarse sobre si la filosofía “no debía de mantenerse abierta de modo radical al progreso de la experiencia hermenéutica”. La hermenéutica es “ante todo una praxis, el arte de comprender y hacer comprender”, es la búsqueda de sentido en toda creación humana.<sup>14</sup>

En *Verdad y Método* indagó sobre las formas de comprensión que utiliza la filosofía, la historia y el arte y

13 Guillermo Zermeño et al., *Metodología III: Historia y narración*, 1995, p. 10 apud en Hempel, *La explicación científica*, pp. 419-420.

14 “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer” en Jean Grondin (ed.), *Hans-Georg Gadamer. Antología*, 2001, p. 37. El mismo texto puede consultarse en *Verdad y Método II*, 2000.

desde estas tres disciplinas refutó el modelo mecanicista de las ciencias naturales. Gadamer explicaba que eligió el arte y “las ciencias históricas” porque “son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia”.

En su “Autopresentación” señaló que en lo que se refiere a las “ciencias históricas” su respuesta surgió de las particularidades de la tradición alemana. En Alemania fue el país en el que con mayor vigor las llamadas ciencias del espíritu reunieron las funciones científicas y las funciones “cosmovisivas”. Es decir, detrás de la conciencia metodológica de su procedimiento científico había una nota ideológica,<sup>15</sup> una determinada comprensión del mundo. Esta peculiaridad hizo que Gadamer se impusiera rectificar la autoconcepción de las “ciencias históricas del espíritu”, que incluían también las “ciencias del arte”.

Para construir su propuesta retomó algunos conceptos de la *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia* de Wilhelm Dilthey porque representó “por parte de las ciencias de lo humano, la primera resistencia contra la presión ejercida por la metodología de las ciencias de la naturaleza”. Dilthey opuso el concepto de estructura a la tendencia dominante que tenía la lógica

15 *Ibid.*, p. 40.

inductiva y el principio de causalidad como únicas formas de explicación de los hechos. Estructura —afirmó Gadamer— indica que no se da primero una causa y luego un efecto, sino que se trata de un juego combinado de efectos.

Gadamer se reconoció en deuda con un segundo término diltheyano: “coherencia efectual”, que se refiere a la articulación entre los efectos.<sup>16</sup> Ambos recurrieron al arte para ejemplificar el concepto: la obra de arte construye un organismo que conlleva una coherencia efectual plenamente estructurada, por lo que no puede ser explicada estéticamente desde la causalidad, sino desde su armonía y coherencia. Dilthey con esta perspectiva quiso legitimar la originalidad y la autonomía de las ciencias del espíritu —sostiene Gadamer.<sup>17</sup>

Con este bagaje y desde la tradición diltheyana, Gadamer modificó el significado de “método” que había prevalecido en la teoría del conocimiento de la modernidad.<sup>18</sup> Según lo definió Descartes, existía un solo método, único y general para todos los objetos posibles del conocimiento, único también para llegar a la verdad.

16 Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía*, 1999, p. 29. En este breve texto su autor reproduce de manera sintética las principales tesis que desarrolló en *Verdad y método*.

17 *Ibid.*, p. 30.

18 *Ibid.*, p. 37.

La intención de Gadamer fue subrayar las grandes distancias que separan a las ciencias humanas de las de la naturaleza, por lo cual negó que en las primeras pueda existir un sujeto investigador en una posición privilegiada, porque “todos nosotros nos hallamos en el curso de la tradición, y no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías”, por el contrario al estudiar cualquier hecho humano el investigador está inmerso y condicionado por la tradición, por su sociedad, su época, sus prejuicios, “por su experiencia de mundo”.<sup>19</sup> Asimismo, la hermenéutica supera el concepto positivista de lo “dado” mediante la reflexión sobre las condiciones de la comprensión, así es también una crítica a la metodología positivista.<sup>20</sup>

La relación entre comprensión y tradición se articula con el concepto “conciencia de la historia efectual”. Este hermeneuta indicó que la conciencia está condicionada por determinaciones históricas.

Nosotros no somos meros observadores que contemplan la historia desde lejos, sino que nos hallamos, en tanto que somos criaturas históricas, siempre en el interior de la historia que aspiramos a com-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>20</sup> Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” en *Antología*, *op. cit.*, p. 77.

prender. En ello radica la peculiaridad no reducible de este tipo de conciencia.<sup>21</sup>

Para esta presentación baste lo señalado sobre “tradición” y “conciencia de la historia efectual”, pues son vocablos que María Antonia González Valerio comenta y analiza a profundidad como categorías filosóficas fundamentales en el entramado de la propuesta gadameriana.

Un tercer elemento que Gadamer retomó es la “historia de los problemas”. En ciencia “el problema es un obstáculo para el conocimiento, por lo tanto nos impulsa a no contentarnos con las explicaciones aceptadas, sino a seguir adelante, a probar nuevos experimentos y nuevas teorías”; sin embargo el momento decisivo de la creatividad científica no es la verificación y falsación, sino el descubrimiento de nuevas preguntas. “Merece la pena admitir que también existen problemas que se encuentran más allá de las posibilidades de la ciencia”, porque éste es “el carácter diferencial de la filosofía”.<sup>22</sup>

“Aun cuando el filósofo comprenda que la solución de tales problemas es imposible, no por ello éstos resultan intrascendentes. Así no es cierto (como sostiene Popper) que el problema que no admite falsación no esté planteándole ninguna cuestión al pensador”. Gadamer

21 Gadamer, *El inicio de la filosofía*, op. cit., p 36.

22 *Ibid.*, pp. 32-33.

ejemplificó lo anterior con el problema libertad que es irresoluble, pero al plantearse ¿de qué libertad se trata?, los contenidos adquieren significados a través de su historicidad: la libertad aristotélica, la libertad cristiana, la libertad luterana, la libertad romántica, la libertad del liberalismo. Así, Gadamer enfatizó la naturaleza distinta de los procesos de conocimiento que utilizan las ciencias naturales y la filosofía, pero este planteamiento, sin duda, es fundamental para el conjunto de las humanidades, para la historia y para la historiografía.

En resumen, en *Verdad y Método I* refutó la identificación de la verdad con el método (ya sea el método demostrativo de las matemáticas o el método experimental de la física), propuso, en cambio, redescubrir la experiencia de verdad, que definió como la experiencia que transforma la conciencia.<sup>23</sup>

La experiencia de verdad se articula estrechamente con la comprensión entendida como un diálogo. El sujeto al comprender se autocritica, pone en juego sus propios presupuestos<sup>24</sup> quedando involucrado en un juego que trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma sus posiciones iniciales,

23 Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, 1992, p. 89.

24 Gadamer, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Antología*, op. cit., p. 75.

dando pie a la fusión de horizontes, un espacio que es radicalmente nuevo porque “pone en juego” a los interlocutores.<sup>25</sup> El diálogo necesariamente se realiza en un lenguaje. En consecuencia, Gadamer afirmó que la comprensión está siempre mediada lingüísticamente, en un lenguaje común que se forma en la fusión de horizontes. Así, llegó a la conclusión de que toda comprensión es interpretativa.

Para Gadamer el lenguaje no sólo es un mero instrumento que permite engranarnos con el mundo, sino que es el medio que nos permite estar en el mundo. Más aún afirmó que “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”.<sup>26</sup> Según Vattimo, esto quiere decir que “todo ser que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje”.<sup>27</sup>

La experiencia hermenéutica en la propuesta gadameriana terminó por adquirir un sentido universal, porque no sólo es parte intrínseca de las ciencias humanas sino de toda forma de comprensión. Gadamer señaló que

la universalidad del problema hermenéutico abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de común acuerdo. Cuando el entendimiento parece

25 Vattimo, *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 90.

26 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1996, p. 542.

27 Vattimo, *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 85.



imposible porque se hablan “lenguajes distintos”, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento aunque las diversas “opiniones” se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales.<sup>28</sup>

El mismo autor insistió en que la experiencia hermenéutica concierne a nuestro fundamental modo de ser en el mundo puesto que “es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece constantemente como una tarea abierta al infinito”. Al vivir algo, al superar lo extraño, al experimentar “iluminaciones”, en el conocimiento “se realiza el proceso de la inserción de la palabra y en la conciencia común” determinada y condicionada por nuestra tradición. De modo que “aun el lenguaje monologal de la ciencia moderna adquiere realidad social por esta vía”.<sup>29</sup>

Frente al diálogo y fusión de horizontes de la propuesta gadameriana, Karl Otto Apel propuso que la hermenéutica debería ocuparse de la validez, tanto en el

28 Gadamer, “Autopresentación” en *Antología*, op. cit. p. 41.

29 *Ibid.*, p. 42.

conocimiento disciplinario como en la ética.<sup>30</sup> La pretensión de la universalidad de la experiencia hermenéutica es uno de los elementos que explícitamente Jürgen Habermas ha criticado, pues afirmó que el modelo cognitivo propuesto por Gadamer no pudo conciliar la brecha entre mente y realidad, y destruyó la idea de un mundo objetivo como la fuente de realidad y verdad a la que el lenguaje se refiere.<sup>31</sup> Jacques Derrida negó la primacía de la comprensión y la posibilidad de acuerdo que la hermenéutica gadameriana sostiene, enfatizando en cambio las relaciones de poder en los procesos cognitivos. Gadamer por su parte, publicó en el segundo volumen de *Verdad y Método* varios artículos que responden tanto a Habermas como a “el frecuente encuentro con Derrida”.<sup>32</sup> Por último, se le ha criticado que su método se centre en unas cuantas disciplinas, a lo que Gadamer respondió “toca a los más jóvenes abordar las nuevas condiciones de la praxis hermenéutica, y así lo están haciendo en algunos aspectos”.<sup>33</sup>

30 *Ibid.*, p. 95. Para mayores detalles sobre las principales polémicas entabladas por Gadamer véanse este texto de Vattimo, los comentarios de González Valerio en este cuaderno y el volumen II de *Verdad y Método*.

31 La polémica fue publicada bajo el título *Knowledge and hermeneutic understanding: a study of the Habermas-Gadamer debate/Demetrius Teigas*, 1995. Desafortunadamente no ha sido traducida al castellano.

32 Hans-Georg Gadamer, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985)” en *Verdad y Método II*, 1994, p. 12.

33 *Idem*.

Hemos visto que tanto Merleau-Ponty como Gadamer han puesto de manifiesto a) que el sujeto sólo puede percibir, conocer y comprender desde su horizonte y desde sí mismo, desde su experiencia; b) sus reflexiones en torno al lenguaje muestran que éste no es un medio neutral en el que hechos y sentidos puedan ser expresados de manera transparente, sino que el lenguaje expresa el horizonte, la tradición, los prejuicios, expresa la historicidad; c) el conjunto de sus propuestas responde a la dicotomía sujeto-objeto, subjetividad-objetividad. Conviene insistir en que el cambio de paradigma filosófico del siglo XX implicó la inversión del modelo científico, heredado por la revolución científica y los filósofos empiristas, cuyo pilar era la oposición sujeto-objeto, en el que la verdad era aparente ya fuera a través de los sentidos o por medio de deducciones del pensamiento, y el lenguaje era transparente.

Sobre los efectos por la falta de transparencia en el lenguaje Richard Rorty explica en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989) que con la muerte de Dios (Nietzsche), ya no podemos asumir que el universo contenga significados que están simplemente ahí para que los seres humanos los aprehendamos. Es decir, no tenemos razón para creer que el mundo tenga una cara humana que podamos interpretar a través del lenguaje. Por el contrario, usamos el lenguaje para significarnos en el mundo y des-

pués leemos esos significados como si siempre hubieran residido en los mismos objetos o experiencias. Pensamos que todo lo del universo tiene significado, cuando tiene significado en virtud de que lo hemos inscrito ahí.<sup>34</sup>

En consecuencia, la filosofía del siglo XX, y en particular con el llamado giro lingüístico, transitó de ver al mundo y sus propiedades expresadas a través del lenguaje para centrarse en el lenguaje y la manera en que hacemos el mundo a través de los significados que el lenguaje expresa.<sup>35</sup> En los años 1960 el giro lingüístico se definía bajo el eslogan “los problemas de la filosofía son problemas de lenguaje”.<sup>36</sup>

Paul Ricoeur propuso en *Tiempo y narración* que el giro lingüístico era también un “giro narrativo”. Con los trabajos realizados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX sobre el significado y teniendo al lenguaje como un discurso que constituye las actividades humanas y las instituciones, el lenguaje se concibió como un medio a través del cual las narrativas transmiten significado, éste ha sido uno de los temas centrales de nuestro tercer autor.

34 Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1991.

35 Terrell Carver, *Discourse Analysis and the 'Linguistic Turn'* en <http://www.essex.ac.uk/ECPR/publications/eps/onlineissues/autumn2002/research/carver.htm>

36 Richard Rorty, *El giro lingüístico*, 1990, p. 160.

## Paul Ricoeur

Ricoeur (1913- ) en su autobiografía intelectual<sup>37</sup> hace un recorrido, narración —aclara el autor—, por sus principales preocupaciones y obras, mismas que sujeta a una aguda autocrítica. Entre su amplísima producción Ricoeur reconoce tres títulos como sus obras más acabadas: *La metáfora viva* (1975) *Tiempo y narración* (3 vols. 1984) y *Sí mismo como otro* (1990).

Este filósofo considera que *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* son dos trabajos gemelos. Publicados consecutivamente, sin embargo, fueron concebidos juntos. En el primero estudió la poesía y utilizó como marco de referencia la teoría de los tropos, el segundo investiga el relato y se apoyó en la teoría de los géneros literarios, pero en ambos planteó como tarea de la hermenéutica indagar sobre las formas en que se hace inteligible la imaginación creativa.<sup>38</sup>

En *La metáfora viva* defendió las tesis de que la función poética del lenguaje no se limita a la exaltación del

37 En Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, 1996. Este libro además de brindar una extensa bibliografía secundaria sobre Ricoeur, reproduce importantes polémicas que ha sostenido. De la autobiografía hay traducción al español: *Autobiografía intelectual*, 1997.

38 *Ibid.*, p. 44. Un excelente comentario a *La metáfora viva* es el de Dominick Lacapra, "Who rules metaphor?" en *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, 2000.

lenguaje mismo. “El discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras”. Por lo tanto —dice Ricoeur— “me he arriesgado de hablar no sólo de sentido metafórico sino de referencia metafórica”. La narración plantea un problema paralelo al de la referencia metafórica.<sup>39</sup>

*Tiempo y narración* parte de la noción heideggeriana de “la pertenencia del yo a su mundo” y propone que la temporalidad es el carácter dominante de la experiencia humana. Sostiene que la conciencia subjetiva sólo puede alcanzarse a través del lenguaje. Para esclarecer la experiencia temporal, Ricoeur acude al relato, a la trama narrativa, ya que su tesis fundamental es que “la narración identifica al sujeto en un ámbito práctico: el del relato de sus actos”.<sup>40</sup> Para este autor la narración es lo que hace posible la identificación del individuo y de las comunidades. Explora la relación entre relato y experiencia temporal desde varias perspectivas: en el primer

39 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, 1995, p. 33.

40 Manuel Maiceras, “Presentación a la edición española” en *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, op. cit., pp. 26-27.

tomo se ocupa del relato histórico, que tiene la pretensión referencial de la verdad; en el segundo se hace cargo del relato de ficción o "narración imaginativa", y en el tercero discute con los principales filósofos fenomenológicos desde Agustín de Hipona hasta Heidegger.

El primer eje que articula *Tiempo y narración*, como su título indica, es la reflexión sobre el tiempo, mismo que Lucía Herrerías Guerra comenta con gran agudeza y claridad en este *Cuaderno*. No obstante, a lo que Herrerías señala debo añadir que el tiempo ha sido para Ricoeur uno de los temas sobre los que ha reflexionado a lo largo de su vida, así su *Historia y verdad* (1955) muestra su preocupación por desentrañar "el sentido de la historia".<sup>41</sup> Sin embargo, en esos ensayos, señala el filósofo, no tomó en cuenta ni la estructura narrativa de la historia ni las implicaciones que tiene el conocimiento histórico para la filosofía del tiempo.

El segundo eje que guía *Tiempo y Narración*, y que incluso hizo posible esta obra, es la relación significativa entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo.

El autor, según afirma en su autobiografía intelectual, en 1970 empezó a construir un instrumento de análisis específico para el texto con su ensayo "¿Qué es un

41 Hahn, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, op. cit., p. 39.

viejo debate entre narración y explicación, pero esta vez Ricoeur explora la articulación entre teoría del texto, teoría de la acción y teoría de la historia. La narración constituye el punto de encuentro entre estas tres categorías: la comprensión narrativa opera en el nivel textual; la acción humana es imitada por la narrativa; la historia es lo que la narración cuenta.<sup>44</sup>

El cuarto eje que nutre esta obra es su crítica radical a la teoría de la verdad como correspondencia a la realidad, y en este aspecto Ricoeur se reconoce en deuda con la teoría de verdad post-heideggeriana. Propone que en el acto de leer y escribir las afirmaciones metafóricas y narrativas tienen por objeto refigurar la realidad en un doble sentido: devela la dimensión cancelada de la experiencia humana y transforma nuestra visión del mundo y nuestro estar en el mundo.<sup>45</sup>

En *Sí mismo como otro* (1990) Ricoeur reflexionó sobre el sujeto en su actuar. Abordó la identidad del sujeto desde tres ámbitos: describir, narrar y prescribir, así se ocupa también de la dimensión ética. Su autor explica que en este texto reanudó su reflexión sobre la identidad ligada a la temporalidad, que ya había explorado en *Tiempo y narración III*. La identidad narrativa (noción que explica Lucía Herreras) la situaba en “una especie

44 *Ibid.*, p. 45.

45 *Ibid.*, p. 53.



de cumbre”, en cambio en esta nueva obra la localiza como transición y enlace entre la descripción que prevalece en las filosofías analíticas y las prescripciones que designan “lo bueno y lo obligatorio”.<sup>46</sup>

Este filósofo explica un importante rasgo que separa su hermenéutica del *cógitio* cartesiano, éste último define una certeza que es además autofundante en el yo, “yo pienso”, “yo existo”. Mientras que la hermenéutica aspira a la *atestación*, ésta “se opone a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador”. La *atestación* es un “creo-en”.

Es una confianza en el poder decir, en el poder hacer, en el poder reconocerse como personaje de narración, y, finalmente en el poder responder con el acusativo: ¡heme aquí! [...] La *atestación* será lo que se llama comúnmente conciencia moral.<sup>47</sup>

Ricoeur en su más reciente libro *La memoria, la historia, el olvido* (2000) se ocupa de un doble problema que había dejado de lado en *Tiempo y narración* y en *Sí mismo como otro*: la memoria y el olvido, que considera como niveles intermedios entre el tiempo y la narración.

46 Paul Ricoeur, “Prólogo. La cuestión de ipseidad”, en *Sí mismo como otro*, 1996, p. XXXIII.

47 *Ibid.*, p. XXXVI.

texto? Explicación y comprensión”, que publicó en honor a Gadamer. En este trabajo inicia la búsqueda para resolver este antagonismo que había sintetizado Dilthey en *The Rise of Hermeneutics (El surgimiento de la hermenéutica, 1900)*<sup>42</sup> donde planteó que la explicación caracterizaba a las ciencias naturales, mientras que la comprensión era propia de las ciencias sociales. En este esquema la interpretación era una subdivisión de la comprensión. Ricoeur señala que las “ciencias del texto” imponen una fase explicativa en el núcleo de la comprensión. Más aún, propone que en las ciencias humanas hay una relación dialéctica entre la comprensión y la explicación, esta propuesta la sintetiza en la fórmula “explicar más para comprender mejor”.

El tercer eje de *Tiempo y narración* es el concepto de narración, que Ricoeur acuñó conciliando y debatiendo con dos grandes tendencias interpretativas: la filosofía analítica inglesa y el estructuralismo francés. Con esta doble base propone una epistemología del conocimiento histórico que relaciona la explicación histórica con su estructura narrativa.<sup>43</sup> De modo que retoma en esta obra el

42 Hay traducción al español: Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, 2000.

43 Hahn, *The Philosophy of Paul Ricoeur*, op. cit., p. 40. Para una relación detallada de las objeciones que Ricoeur hace al estructuralismo y a la filosofía analítica véase su autobiografía intelectual citada.

Asimismo se ocupa de analizar los vínculos entre la memoria y la historia.<sup>48</sup>

El hilo conductor es la representación del pasado, que el filósofo aborda desde tres perspectivas distintas: la fenomenología de la memoria, la epistemología de las “ciencias históricas” y en “la hermenéutica de la condición histórica de los hombres que somos”, desde la cual se ocupa del olvido. Una misma pregunta guía esta obra: “¿qué sucede con el enigma de una imagen, de una *eikón* —hablando en griego con Platón y Aristóteles—, que se muestra como presencia de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior?”<sup>49</sup> En otras palabras, Ricoeur indagó sobre la esencia de las huellas del pasado, los testimonios históricos. La primera parte es una fenomenología de la memoria —según afirmó Ricoeur— donde adoptó la idea de fenomenología husserliana. Su reflexión se orientó con dos preguntas: “¿de qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria?”<sup>50</sup>

En la segunda parte, “Historia/epistemología”, el autor aborda un importante problema que ha nutrido el debate de la teoría de la historia desde la publicación en el siglo XIX de *Estados modernos* de Leopold Von Ranke: los límites de la autonomía epistemológica de la ciencia

48 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 2000, p. 13.

49 *Ibid.*, p. 14.

50 Las cursivas son del autor. *Ibid.*, p. 19.

histórica. Este problema Ricoeur lo analiza desde la operación historiográfica —término que retomó de Michel de Certeau—. Esta operación es dividida en tres momentos: el del archivo, el de la explicación/comprensión y el de la representación histórica. Ricoeur propuso —retomando sus tesis desarrolladas en *Tiempo y narración*— que la historia es escritura, pero en esta obra añadió una faceta más de problematización: “la historia es, de principio a fin escritura”. El autor lo explica de la siguiente manera:

En este sentido, los archivos constituyen la primera escritura a la que se enfrenta la historia, antes de concluir ella misma en escritura según el modo literario de la espiritualidad. De este modo, la explicación/comprensión se halla enmarcada por dos escrituras, una escritura de antes y otra de después. Ella recoge la energía de la primera y anticipa la de la segunda.<sup>51</sup>

Ricoeur propuso que la historia se escribe con base en una confianza a lo que es anterior a la escritura de los archivos, esta confianza no es explicable en términos epistemológicos, pues se cierne como “lo no-dicho”, lo implícito de la empresa histórica.

En la tercera parte, “La condición histórica”, reflexionó sobre las condiciones de posibilidad del discurso

51 *Ibid.*, p. 181.

histórico. Ricoeur respondió a la pregunta qué es comprender según el modo histórico desde dos ámbitos: uno crítico y el otro ontológico. El primero revisa “algunas modalidades de la *hybris* [soberbia] especulativa que lleva al discurso de la historia en sí que se conoce a sí misma”.<sup>52</sup> Con la vertiente ontológica, y a través de la hermenéutica devela los presupuestos existenciales tanto del saber historiográfico como de su discurso crítico.

A manera de epílogo Ricoeur retomó las preocupaciones éticas que han marcado su extensa obra: la culpabilidad y el perdón, problemas a los que alude Lucía Herrerías. ¿Qué hacer ante “los grandes crímenes del siglo XX?” La dificultad es ejercer el juicio histórico con un espíritu de imparcialidad bajo el signo de la condena moral. Ricoeur ante el fenómeno culpabilidad/perdón en la representación histórica, exhortó a volver la mirada hacia un horizonte de perdón, horizonte que apunta hacia el fin de la historia, “horizonte escatológico de toda problemática de la memoria, de la historia, del olvido.”<sup>53</sup>

En resumen, los tres autores rechazaron la dicotomía sujeto-objeto fundada en el *cógitio* cartesiano, y a cambio enfatizaron la experiencia como la única forma que tiene el ser humano para relacionarse con el mundo, para representarlo y para comprenderlo (y explicarlo). Contra

52 *Ibid.*, p. 379.

53 *Ibid.*, p. 381.

la objetividad empirista y racionalista ofrecieron nuevas formas de entender la verdad, la libertad y la historia, por este motivo sus propuestas también tienen una dimensión ética. En cuanto la representación y la comprensión están mediadas por el lenguaje, éste se convirtió en tema central de sus consideraciones. Bajo el vocablo “experiencia” subyace la noción del tiempo, pues la experiencia se tiene en el presente y remite a lo vivido, que necesariamente transcurrió en el pasado, pero también abre al sujeto al futuro hacia un horizonte de expectativas, aquello que se puede pensar, imaginar, tiene siempre como sustrato el presente y la experiencia vivida.



# Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty\*

María Dolores Illescas Nájera\*\*

El pensamiento de Maurice Merleau-Ponty tomó inspiración en algunas de las intuiciones más brillantes de su maestro Edmund Husserl. En particular en lo referente al núcleo bipolar sujeto-mundo y al tema-clave de la actividad y pasividad de una conciencia considerada ya no exclusivamente como constituyente (del sentido que damos a las cosas), sino también como constituida, temas que el filósofo francés prolonga críticamente en la empresa de "resituar las esencias en la existencia". Hizo de la noción de conciencia "pre-reflexiva" (teniendo en mente la noción husserliana del "mundo de la vida" —*Lebenswelt*—), su tema de estudio cardinal, ya que esto le

\* Además de la bibliografía citada en las notas se consultaron los siguientes textos: M.L. Pintos Peñaranda, "La tesis merleau-pontyana del a priori histórico como lo absoluto", *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, Año XXVII, núm. 79, enero-abril 1994. Mario Teo Ramírez, *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, 1994. Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1963.

\*\* Profesora de la Universidad Iberoamericana.



2893267



permitió desarrollar en una rica y sugestiva gama de matices, la afirmación típicamente fenomenológica respecto a la originaria solidaridad o co-pertenencia e implicación mutua entre la subjetividad y el ser objetivo. Se trata, aquí, de la intencionalidad tomada en su sentido fuerte e incluso radicalizada en la obra del filósofo francés como lo que él denomina la *carne* es decir, la conciencia encarnada o cuerpo consciente entendidos como el anverso y reverso de una misma realidad que es de suyo *previa* a toda escisión entre el sujeto que se opone a un objeto cualesquiera que éste sea.

El punto de partida de la investigación filosófica de Maurice Merleau-Ponty se sitúa por ello en la elucidación directa de un campo neutro respecto de la distinción clásica entre naturaleza y conciencia, sujeto desencarnado o desmundanizado y datos objetivos considerados como índices de una "exterioridad" o positividad absoluta. A lo largo de esta intención fundamental, el énfasis se pone, pues, en la doble implicación del hombre en el mundo y del mundo en el hombre, implicación que se concreta en el hecho de la encarnación, en la corporeidad humana viva de la que podría afirmarse que se encuentra a la vez "dentro" y "fuera" de sí.<sup>1</sup> Ahora bien,

1 Felipe Boburg Maldonado, *Encarnación y Fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty*, "Introducción", 1996, p. 13.

al rescatar y revalorizar este hecho fundamental, verdadero núcleo de su pensamiento, el fenomenólogo francés planteará como el camino de la actitud filosófica genuina el apego a la experiencia vivida antes que a los esquemas pre-concebidos, así como la aspiración a sacar a la luz lo originario, lo vivido de manera inmediata, con que se acaba topando toda investigación sobre el hombre y sus creaciones y que no es plano ni accesible de una sola mirada. Lo originario, lo que nos es más próximo, lo más familiar, es también lo más extraño, porque lo hemos perdido de vista de tanto darlo por ya sabido y también porque al pretender analizarlo “estalla” en una multitud de direcciones en una especie de no-coincidencia o diferenciación, situación que señala todo tipo de relación con la realidad como inevitable distancia que es también apertura. De aquí que la tarea de la filosofía sea ante todo la de acompañar este “estallido” sin pretender anularlo, respetando sus opacidades y relieves antes que reducirlo a fórmulas tan claras y exactas como vacías.

De manera que para captar el mundo o incluso nuestra propia relación con él como una paradoja —la paradoja de un sujeto que, siendo todo él movimiento de trascendencia al mundo es capaz de percibir a éste justamente como trascendente a él mismo, a su propia conciencia—, hay que esforzarse por romper nuestra

familiaridad con nuestro mundo para poder así advertirla mejor, con mayor fuerza.<sup>2</sup>

Por otra parte, debo señalar aquí que Merleau-Ponty no tiene en realidad una doctrina hecha acerca del tiempo ni de la historia, y que lo más que de estos temas se puede encontrar en sus escritos es un desarrollo incompleto, de valor indicativo solamente, y en el caso de su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* (1964), algunas anotaciones prospectivas —si bien muy ricas— de lo que jamás llegó a explicitarse. Sin embargo, la riqueza de tales indicaciones puede nutrir aún hoy en día la reflexión sobre uno de los más fascinantes misterios que el hombre se ha planteado sin llegar a resolverlo nunca: el tiempo o, mejor dicho, la experiencia que tenemos de él, o, lo que en cierto modo es lo mismo, la experiencia que tenemos de nuestra propia existencia.

## 1. El supuesto fundamental de todo “tiempo objetivo”

‘De un momento a otro levanta un hombre la cabeza, husmea, escucha, observa, reconoce su posición:

2 Esta es la interpretación que ofrece Merleau-Ponty del método de la “reducción” propuesto por su maestro, Edmund Husserl. Véase al respecto la “Introducción” de la *Fenomenología de la percepción*, 1994, p. 13. (También existe una traducción de esta obra debida a Emilio Uranga y publicada en México por el Fondo de Cultura Económica, 1957).

piensa, suspira y, sacando el reloj del bolsillo... mira la hora. ¿Dónde estoy? Y ¿qué hora es? Tal es la pregunta inagotable que le hacemos al mundo' [cita de Paul Claudel, *Art Poétique*]. Inagotable, porque la hora y el sitio cambian sin cesar. Pero sobre todo, porque lo que preguntamos en el fondo no es en qué punto de un espacio tomado como dato estamos, ni en qué hora de un tiempo tomado también como dato, sino cuál es ese vínculo indestructible que nos ata a las horas y a los lugares, ese perpetuo descifrarnos en las cosas, ese continuo instalarnos entre ellas que hace que tenga que estar ante todo en un tiempo y en un lugar, cualesquiera que sean.<sup>3</sup>

Todo despliegue de la temporalidad implica, naturalmente, un transcurrir efectivo. Pero dicho transcurso ha de entenderse, ante todo, como aquel que es propio de una originaria "corriente de vida" que vive al mundo, que vive al tiempo y así lo configura y le da un sentido. Desde esta corriente vital el sujeto humano se constituye, pues, y de manera verdaderamente fundamental, como apertura, como una perpetua "salida de sí". Se trata, por lo tanto, de un tiempo vivido antes que pensado o construido lógicamente (tenemos esto último cuando la conciencia "pone ante sí" al tiempo como un objeto al desarrollar la

3 Como se ve Merleau-Ponty comenta aquí una cita de *Art poétique* de Paul Claudel, *Lo Visible y lo invisible*, 1966, p. 153.

serie de inter-relaciones posibles que ligan al presente con el pasado y con el futuro). Lo anterior significa que la experiencia del tiempo, antes que un mero objeto de nuestro saber (aunque, desde luego, posteriormente también puede convertirse en ello) o que un mero sistema de posiciones objetivas que pudiéramos simplemente registrar, consiste en una dimensión primordial de nuestro ser, en el despliegue mismo de nuestro existir concreto, el cual no puede ser sino el de una conciencia comprometida estrechamente con las estructuras fundamentales del mundo.

Toda concepción que hace del tiempo la captación de una secuencia entre determinados eventos, esto es, el campo específico del registro o "medición" del cambio según un "antes" y un "después" considerados a la manera de "puntos fijos", o, si se prefiere, toda determinación de un sentido del orden en los cambios que podemos observar en el mundo, cuenta ya con el anterior supuesto, aunque no se percate de ello. De hecho, explica Merleau-Ponty, los "acontecimientos" del mundo que percibimos suponen siempre la perspectiva particular en la que como sujetos nos situamos y a partir de la cual se fraccionan respecto de la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo a la par que cobran un sentido y ello en la doble acepción de este término, es decir, como direc-

ción u orientación y como significado. "El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos".<sup>4</sup> De manera que sólo hay tiempo desde una perspectiva sobre el tiempo que permita ligar sus diferentes momentos en la unidad de un mismo transcurso, de un mismo movimiento temporal. Es decir, sólo hay tiempo por mediación de una subjetividad que al pronunciarse sobre el mundo (por su percepción, su acción y su conocimiento), es capaz de introducir aquellas modalidades de "no ser" (o del no ser actual) que representan el "en otro tiempo" del ayer o del mañana. De no ser por ella, por la distancia que introduce su perspectiva en el mundo, el pasado no existiría al no-ser ya, y el futuro tampoco, al no-ser todavía, de manera que no habría tiempo, puesto que el pasado y el porvenir sólo existen como tales para un alguien que justamente al presenciarlos desde un presente los "abre" precisamente al señalar su diferencia con ellos.

Cuando hacemos del tiempo una realidad objetiva, existente "en sí misma" o considerada como exterior al sujeto, es porque hemos introducido subrepticamente un observador que sigue el curso temporal de los eventos

4 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 419.

del mundo, unificando así sus sucesivos momentos en los procesos que luego se declaran puramente objetivos.

Por otra parte, nada se gana con intentar retrotraer la experiencia que tenemos del tiempo a una serie de datos objetivos, sean fisiológicos o psicológicos, ya que éstos, para darse y sobre todo para *reconocerse* como tales, dan por supuesta precisamente la misma experiencia que tendrían que explicar. Por ejemplo, cuando se pretende hacer equivaler el pasado a los meros datos objetivos que aporta la memoria, ya se trate de las huellas o "vestigios" que las experiencias pasadas hayan podido dejar en determinada región de la corteza cerebral o bien en el llamado "inconsciente", pues ¿cómo podríamos reconocer dichas huellas precisamente como tales si no contáramos de antemano con la conciencia del pasado ya que, en todo caso, tales huellas existen sólo como algo que en sí mismo es presente? *"y si encuentro en dichos vestigios los signos de algún acontecimiento anterior es porque tengo ya el sentido del pasado"*, porque sé lo que el "ser ya pasado" significa. De manera que *"un fragmento conservado del pasado vivido no puede ser, como máximo, más que una ocasión de pensar en el pasado, no es él el que se hace reconocer; el reconocimiento, cuando lo podemos derivar de un contenido*

*cualquiera, se precede siempre a sí mismo*".<sup>5</sup> Y para lo que anticipamos tenemos una situación similar, ya que sólo podemos reconocerlo como tal anticipación gracias a que contamos previamente con el sentido de lo que es el porvenir.

Además, la interpretación que reduce el tiempo a una serie de datos o registros objetivos tiende a hacer equivaler el flujo temporal con una sucesión de "ahoras", lo cual es muy discutible —como veremos adelante—, ya que en realidad, explica Merleau-Ponty, pensamos al tiempo antes que las "partes" del mismo y las relaciones temporales que podemos discernir implican necesariamente su experiencia como movimiento de tránsito. De tal modo, para que haya tiempo es preciso que una subjetividad lo despliegue intencionalmente al extenderse (trascenderse o rebasarse) hacia sus dimensiones de pasado y de porvenir, y en este sentido, pueda *presenciar* el futuro y el pasado *directamente* al dirigirse o "apuntar" intencionalmente hacia ellos o, mejor dicho, pueda *presenciar* directamente el propio fluir temporal, el "paso" del presente al pasado tanto como del futuro al presente (aunque aquí se debe tener en cuenta que el despliegue del tiempo nunca puede ser total,

5 *Ibid*, p. 421. Las cursivas son mías.



ya que la síntesis de los horizontes temporales es siempre presuntiva).

Lo anterior supone que el presente, lejos de ser un macizo "en sí", una especie de átomo temporal, es fundamental apertura o trascendencia. Ello implica reconocer en él una presencia en ausencia (de las otras dimensiones del tiempo), una no-coincidencia en la identidad, puesto que en el presente vivimos y somos y, sin embargo, siempre se nos escapa, nunca coincidimos plenamente con él: cuando parece que lo hemos determinado lo descubrimos irremediablemente como ya pasado que, sin embargo, pervive como tal en el nuevo presente que lo retiene y que, a la vez, anuncia lo inminente que se hace ya presente para destituirlo como tal. Todo pasado es pasado precisamente porque un día fue presente; todo futuro lo es porque será presente, es decir, ambas dimensiones del tiempo se nos presentan como "no-presentes" que, no obstante, se hermanan o unen en un todo con el presente mismo. Y ello se debe precisamente al carácter particular de éste, del cual inevitablemente participan.

Tenemos así que la presencia es la matriz misma del tiempo, la inserción que practicamos al tiempo para recuperarlo como la dimensión abismal de la que procedemos y a la que constituimos una y otra vez, porque el presente, con todo y conformar nuestro punto de vista

sobre el tiempo, no puede reducirse a un mero punto fijo y la experiencia que tenemos del tiempo nos lo muestra más bien como algo que incesantemente se hace, deshace y rehace.

El tiempo no puede nacer, entonces, sino *de nuestra relación con las cosas*, de nuestro propio ser en el mundo; más aún, el tiempo es el fundamento de nuestra espontaneidad, del movimiento de trascendencia que es nuestra existencia misma, movimiento que nos permite insertarnos en el mundo como perspectiva suya y, simultáneamente, proyectar en torno nuestro un mundo, pues sujeto y mundo no se pueden separar. Entonces, si sólo hay mundo para un sujeto, sólo hay mundo a través de un tiempo: las cosas sólo pueden articularse entre sí para formar un mundo en el seno de una subjetividad que se sitúa temporalmente y apunta de manera intencional a la totalidad del tiempo. El tiempo es así perspectiva del mundo e inagotable dimensión que nuestro ser inaugura.

Indudablemente, sin el tiempo no se domina lo diverso, de ahí que distintos filósofos se lo hayan planteado como una suerte de síntesis, pero, advierte Merleau-Ponty, se trata en todo caso de una síntesis muy particular, pues en ella no interviene el sujeto activa, voluntaria o temáticamente sino que, en cierto modo, el movimiento de temporación que me constituye y del cual puedo decir con toda verdad que "soy yo", transcurre sin embargo "sin

*mi*", sin una deliberada intervención de mi parte; es decir, lo encuentro siempre como algo ya *dado*, con lo cual siempre cuenta mi propio existir.<sup>6</sup> E igualmente sucede para cada sujeto que, como tal, se temporaliza como apertura al mundo, a sí mismo y a los demás sujetos.

Por ello, si es verdad que sólo puede haber tiempo desde una situación temporal, desde una inserción en el presente, es preciso reconocer que esta inserción la ejecuta el cuerpo como medio permanente de tomar actitudes, de proyectar en torno nuestras situaciones presentes. La subjetividad-en-el-mundo se nos patentiza, entonces, como temporalidad. Porque no se trata aquí de la actividad de una conciencia pura, que sobrevuela el mundo sin comprometerse con él, ni tampoco de una existencia que se desarrolla "en" el tiempo simplemente como una cosa más entre las cosas, sino del ámbito fundamental gracias al cual puede haber un mundo para nosotros. Así, la situación originaria del hombre es la presencia, pero ésta se vive, ante todo, desde el medio ambiguo del vidente que se reconoce, a su vez, como

6 De ahí que Husserl hable, para referirse a la constitución del tiempo, de una "síntesis pasiva" efectuada por una intencionalidad "operante" y pre-objetiva. La tesis merleau-pontyana en este punto es llevar esta intencionalidad "latente" u operante al nivel de la conciencia encarnada, del cuerpo humano percipiente y motriz considerado él mismo como espacializante y temporalizante, lo cual se revela con toda claridad en el análisis de la percepción.

visible (este medio ambiguo es precisamente la *carne*, nuestra condición ontológica fundamental).

Hemos visto que sólo hay tiempo para una subjetividad y puede decirse de la subjetividad misma que ella es tiempo. Esto, sin embargo no se refiere todavía al tiempo personal en el cual una decisión voluntaria puede cambiar el curso de la existencia; el tiempo originario no es propio del individuo irrepetible y aislado, sino que en la óptica de Merleau-Ponty se refiere más bien a esa condición pre-personal y anónima, la de ser implicado en el mundo, condición sin la cual no podría desarrollarse la existencia propia y particular de cada quien.

Ciertamente, el hombre se temporaliza por ser espontaneidad, distanciamiento o trascendencia originaria, por ello es que nunca se le puede encerrar en un solo punto de vista, nunca se congela en una única perspectiva o dimensión. Sin embargo, su espontaneidad no parte de la nada, no es absoluta; siempre podemos escapar, modificar tal o cual situación, pero no podemos dejar de ser *situados*. Podemos producir y transformar, pero siempre presuponiendo lo ya adquirido que nos precede, desde la sensibilidad entendida como un "estilo" pre-personal de modular la existencia, hasta el lenguaje, símbolos y significados de todo tipo y laya que se han sedimentado para formar una cultura. Lo espontáneo sólo

puede surgir de lo adquirido, así como el poeta sólo puede redescubrir la palabra a partir del habla instituida.

En la perspectiva merleauPontyana, ser en el mundo es temporalizarse y temporalizarse es realizarse como historia en un doble movimiento que comprende el desarrollo de la intersubjetividad en el tiempo así como también la continua asunción de un compromiso, una cierta "sincronización" de carácter pre-personal y anónimo con el mundo que es, por su parte, la cuna misma del tiempo.

El tiempo puede considerarse, por lo tanto, como aquella "*espontaneidad adquirida*" que revela la estructura más profunda de la subjetividad, su "situación originaria" (el hecho de su encarnación). Pero este conocimiento nunca puede ser cristalino por completo, ya que nuestra inserción en el mundo participa de la ambigüedad de la *carne*, medio de presencia de la que derivarán para el pensamiento, como momentos suyos, el "sujeto" y el "objeto". Y también participa de la ambigüedad del tiempo que ciertamente se halla presente del todo y por entero en cada una de sus partes pero que, por ello mismo, resulta inabarcable de una sola mirada, manifestándose entonces como aquel medio movido que siempre se nos escurre de las manos y que, sin embargo, es la única vía de la que disponemos para llegar a conocernos a nosotros mismos.

## II. El descubrimiento del “tiempo originario” a partir de la experiencia perceptiva

Ya en el examen más sencillo que hagamos sobre el proceso perceptivo que nos ofrece al objeto y, más allá de éste, al mundo en su totalidad (como horizonte de todas nuestras experiencias, actuales y posibles), la subjetividad se nos hace patente como temporalidad. En efecto, al experimentar simplemente que “aquí hay algo” nos hallamos en el corazón mismo del tiempo, puesto que estar abiertos a la estructura de la cosa es de alguna manera presenciarla, siempre desde un presente que condensa o que “contrae” en su profundidad tanto al pasado como al futuro, y esto porque “...puedo, retrocediendo en el futuro, remitir al pasado inmediato el primer ataque del mundo contra mis sentidos, y orientarme hacia el objeto determinado como hacia un futuro próximo”. Y, a la vez, “el acto de la mirada es indivisiblemente prospectivo, porque se dará como anterior a su aparición, como el “estímulo”, el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su principio”.<sup>7</sup> De manera que la unidad de la cosa nos es dada, aparece, por el tiempo, a través de él.

7 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 254.

Tenemos también, por otra parte, que lo simultáneo es lo que trae ante un mismo sujeto la coexistencia espacial de las cosas, coexistencia que las envuelve en una misma "oleada" temporal, en un mismo presente, gracias a lo cual su multiplicidad nos puede significar un mundo. Para Merleau-Ponty, en efecto, antes que el "aquí-allá" que descubre nuestro cuerpo como punto-cero del que parte toda orientación espacial, tenemos el "ahora" con su original apertura al pasado y al futuro. De manera que las dos dimensiones de espacio y tiempo quedan estrechamente ligadas, pero es la segunda la que explica y sostiene a la primera.

Sin duda no hay espacio ni tiempo sino para un ser que es él mismo espacial y temporal, pero esto no significa que nuestro cuerpo sufra pasivamente al espacio y al tiempo, ni siquiera que nos coordinemos con el tiempo y el espacio de las cosas para poder percibir las, sino que, al contrario, *es nuestra carne la que espacializa y temporaliza las cosas en la percepción*. Nuestro cuerpo como totalidad dinámica asume el espacio y sus dimensiones, la altura, la anchura y la profundidad, al envolverlas en su dominio sobre el mundo, dominio que es también movimiento de "temporación". Esto implica que no existe un espacio entendido como una mera suma de los lugares que ocupan las cosas, ni mucho menos un tiempo concebido como una mera adición de puntos temporales

ya que este último no es, como vio Bergson, sino un espacio disimulado.

Entonces, las dimensiones del espacio no pueden yuxtaponerse, existir cada una por su cuenta y ser sumadas o sintetizadas después por la conciencia en el momento mismo en que ésta percibiera. No, las dimensiones del espacio son simultáneas, así como también (en un sentido muy particular, puramente intencional) lo son las del tiempo, porque en ambos casos, el "todo" se encuentra anunciado en cada una de sus supuestas partes y éstas, por decirlo así, se deslizan y envuelven unas en otras, integrándose en la estructura fundamental de la presencia.

El campo de presencia es así la experiencia originaria que tenemos del tiempo, es donde hallamos el despliegue temporal que nos entrega la cosa y el espacio, despliegue que tiene por meollo el presente "desde" el cual nuestro cuerpo toma posesión del tiempo al hacer existir para él un horizonte de pasado y un horizonte de porvenir.

Ahora bien, sucede que con todo y presentárenos las cosas en la percepción de manera directa o "en persona", dicha presentación nunca es claridad absoluta, puesto que las cosas del mundo se muestran en profundidad: en ellas coexisten niveles y perspectivas que nunca son plenamente actuales bajo nuestra mirada: la síntesis perceptiva apunta a ellas pero jamás las posee



completamente, ya que, de otra manera, las cosas no serían reales, no serían cosas, sino que serían meras ideas.

Pero además,

la presa que nos da [cada fase presente del acto perceptivo] en un segmento del tiempo, la síntesis que efectúa, son fenómenos temporales, fluyen y no pueden subsistir más que reanudadas en un nuevo acto, también temporal. La pretensión de la objetividad por parte de cada acto perceptivo es reanudada por el siguiente, todavía decepcionada y ya de nuevo reanudada... porque el sujeto de la percepción nunca es una subjetividad absoluta, porque éste está destinado a convertirse en objeto para un yo ulterior.<sup>8</sup>

De tal modo, la síntesis perceptiva “contrae” un pasado que se recupera en cada nuevo presente, y la presentación que hace del objeto por no ser coincidencia plena que pudiera fijarlo de una vez y para siempre, se ve reemprendida de continuo por un solo movimiento que afirma y niega, que es ambigüedad esencial que, por ello mismo, prohíbe seguir considerando a la conciencia como pura claridad.

La síntesis de los horizontes del mundo, de la unidad de la cosa, del espacio, es el movimiento mismo de

8 *Ibid.*, pp. 254-255.

“temporación” o formación del tiempo. Por nuestro campo perceptivo estamos presentes en cierto modo en todo espacio y en todo tiempo, al ser cada presente nuestro síntesis intencional del ayer y del mañana, del “aquí” y del “allá”. Esto último quiere decir que la “toma de posesión” o, si se prefiere, la coordinación que nuestro cuerpo efectúa al situarse en y brindarnos un mundo, no es un hecho mundo y lirondo, no es efectiva, sino tan sólo apunta, remite desde un tiempo o un espacio determinados a todos los demás, ya que, finalmente, *“mi posesión de lo lejano y lo pasado, así como la del futuro, no es, pues, más que de principio, mi vida se me escapa de todos lados, está circunscrita por zonas impersonales”*.<sup>9</sup>

Pues así como el presente siempre se nos escurre de las manos, así también experimentamos la posesión de nuestro pasado precisamente en la presencia al mismo y, a la vez e inseparablemente, vivimos la desposesión de lo ya sucedido, su lejanía, en el “distanciamiento” que se acrecenta cada vez más en relación con nuestro presente vivo. El tiempo se nos escapa, de tal modo, en la misma recuperación que hacemos de él en el presente, ya que no es una sucesión de momentos, sino simultaneidad de dimensiones que se implican o “envuelven” mutuamente. Encontramos así la unidad del tiempo justamen-

9 *Ibid.*, p. 344. Las cursivas son mías.

te en esta mutua implicación (como asimismo la unidad del espacio), lo cual hace del tiempo (como, por otra parte, de toda conciencia), un horizonte. El campo de presencia no es, pues, presencia plena del sujeto a sí mismo, no se da en la pura inmanencia de conciencia, sino que es trascendencia, distancia, tiene fronteras indeterminadas que comprenden siempre otros puntos de vista. La síntesis de espacio y tiempo no se da nunca acabada, hay que reiniciarla siempre desde la inserción en una situación particular y total a la vez, a saber, el respectivo presente que se vive.

De manera que nuestra existencia es temporal por entero porque el tiempo constituido y el tiempo constituyente son dos momentos de un mismo movimiento, y si es verdad que el tiempo se constituye, es preciso que sea visto desde el punto de vista de alguien que es tiempo, de una subjetividad que no puede reducirse ni a una mera cosa ni tampoco a pura conciencia de las cosas. Nuestro autor habla aquí de la condición encarnada como nudo entre la presencia y la distancia, como la *carne* que nos abre a la naturaleza sin ser jamás materia, y que, como hemos visto, es el "lugar" desde el cual brota originariamente el tiempo.

### III. El tiempo como horizonte

La representación más común del tiempo consiste en concebirlo como una sucesión de momentos, como la continua aparición de un nuevo "ahora" que, sumándose a la serie de "ahoras" anteriores, la empuja más y más hacia "atrás", hacia el pasado. Sin embargo, si se la considera con cuidado, tal representación no puede seguir siendo mantenida pues ¿en razón de qué puede crearse cada vez una nueva añadidura de tiempo? Y, aún más, si el presente es verdaderamente tal, entonces excluye necesariamente la presencia de otros presentes anteriores y posteriores a él ya que, de no ser así, simplemente no podría darse como presente, no podría existir.

Ya he mencionado que en la síntesis perceptiva la unidad del objeto aparece (al afirmarse el objeto como el mismo en el curso del proceso perceptivo) y desaparece (al pasar el presente en el cual aparece, pero no sin que éste último sea retenido por un nuevo momento que, a su vez, pasará). Así también el movimiento de las cosas se nos presenta como aquella unidad en la cual los instantes precedentes se "encajan" en el instante presente, de modo que la percepción que de él tenemos resume la serie de las posiciones anteriores de tal objeto y anuncia las ulteriores hasta llegar al término del movimiento que, como lo inminente por venir, estaba ya también

contenido, desde el principio, en el movimiento como orientación suya.

De manera que todos los instantes del tiempo, más que enfilarse uno tras otro, se envuelven unos *en* otros, se “llaman” y se implican e incluso exigen mutuamente. Así, si el tiempo es unidad y movimiento englobante, más que una simple agrupación de mónadas temporales, entonces debe ser comprendido como un sistema que, como se ha mencionado repetidamente, sólo es captable por quien ocupa ya una cierta posición en él.

El presente nos entrega, de tal suerte, al tiempo como un sistema de equivalencias o un encuentro de horizontes que, a su vez, es dimensionalidad inacabada. Podemos hablar de horizontes en el tiempo gracias a las nociones husserlianas de “retención” y “protención”, las cuales se refieren a lo siguiente: el campo de presencia que nos brinda la propia vivencia de la percepción implica una original apertura al pasado y al futuro por cuanto el presente vivo guarda o conserva (“retiene”) al pasado inmediato que lo ha precedido, aunque sin ponerlo ante sí como un objeto; lo incluye o retiene intencionalmente como éste retiene igualmente su pasado inmediato y así hasta sobreponerse al presente todo el tiempo transcurrido desde que comenzó un determinado proceso perceptivo, hasta que éste finalizó, dejando justamente de ser presente. De manera simétrica, el campo

de presencia también comporta un horizonte de inminencia al anticipar lo inmediato por venir lo cual, precisamente por su carácter de horizonte, señala la totalidad del tiempo por venir. Cada presente, por lo tanto, configura la unidad de una conservación de lo que “acaba de ser” y de una apertura a lo que está “a punto de ser”, y ello en el seno del presente mismo que de tal modo se “extiende”, “dilata”, o trasciende en su actualidad misma.

Sin embargo, en opinión de Merleau-Ponty esto no debe entenderse como si el nuevo presente, en su individualidad peculiar, fuera lo que empujara al presente anterior para que se cumpliera una parte del futuro, la más próxima cada vez, pues de ser así no habría realmente “el” tiempo sino más bien tiempos.<sup>10</sup> Por ello hay que comprender al tiempo más bien como un sistema que lo abarca todo, como una red de intencionalidades en la que cada una de sus supuestas partes remite a las demás y puede pensarse en función de ellas. Así, el presente, al rebasarse hacia su pasado inmediato se presenta como un *futuro sido*, y al extenderse hacia lo inminente que vendrá, se anuncia también como un pasado por venir. El pasado, por su parte, es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente, un futuro reciente y un pasado

10 Merleau-Ponty, “Notas de trabajo” en *Lo visible y lo invisible*, op. cit., 1966, p. 234.

próximo, y el futuro, un presente que se avecina y, más tarde, un pasado por venir.

Como se ve claramente, en todas estas equivalencias el tiempo se mantiene como un único fenómeno de tránsito, fenómeno para el cual ser y pasar son lo mismo, de manera que al hacerse pasado un acontecimiento no deja de ser ya que, mientras era presente estaba, como presente, destinado a convertirse en pasado. El tiempo es, entonces, una unidad previa al descuartizamiento que de él puede hacer la reflexión objetiva, movimiento que se confirma a sí mismo en todo momento, o, bien

el tiempo es el único movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como un gesto envuelve todas las contracciones musculares necesarias para realizarlo... No es más que una fuga general fuera del sí, la ley única de estos movimientos centrífugos o incluso, como Heidegger dice, un 'ek-stasis'.<sup>11</sup>

¿Qué sucede entonces con el tiempo objetivo que pensamos tan espontáneamente como formado de momentos sucesivos y que implícitamente manejamos en la vida diaria? ¿Acaso esta representación suya encierra algo de verdad? Sin duda, pero debe quedar claro que esta ver-

11 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 427.

dad nace de la estructura profunda del tiempo, del movimiento mismo de temporación.

El presente vivido, hemos visto, es "espeso"; su espesor está hecho del pasado y el porvenir que se "contraen" en él. De manera que lo propio del presente es, por decirlo así, llamar a su presencia al pasado y al futuro. Pero esta llamada es respondida intencionalmente (como un mero "apuntar hacia"), sin plenitud fáctica, y más aún, se ve frustrada al ser el propio presente el que, como anticipación de lo inminente que lo ha de destituir, se niega a sí mismo como presente para dar a otro presente que, a su vez, pasará. Con todo, esta pretensión del presente de permanecer, de determinar pasado y porvenir en un "ahora" y convertirse en un punto fijo e identificable del tiempo, se mantiene cada vez con cada nuevo presente y es ella la que propicia la formación de la idea de un tiempo que existe parte por parte y que transcurre por adición de sucesivos presentes.

De tal modo, lo que posibilita la idea del tiempo entendido como multiplicidad sucesiva es el propio tiempo como movimiento único de transición, perenne impulso que, por decirlo así, se "empuja" a sí mismo y cuyo continuo brote es nuestro propio surgir a la existencia.

La noción del tiempo como unidad indeterminada u horizonte va de la mano con el reconocimiento de que



nunca sabremos exactamente lo que somos, porque solamente podemos ser en un presente y la coincidencia que podemos tener con él, que implica como horizontes no sólo el pasado y el futuro sino también todo lo que es simultáneo, es forzosamente parcial. Por otra parte, tampoco queda el recurso de recuperarnos en el recuento del pasado porque éste tiene también el carácter de un horizonte, es decir, es un campo ilimitado que se aleja continuamente, sin por ello aniquilarse. De tal modo, el pasado todo entero está “detrás” del momento presente sin que éste lo señale o tematice explícitamente, está presente al presente como una atmósfera que lo envuelve, un trasfondo que no se deja penetrar sin, por ello mismo, saltar en pedazos y ofrecerse tan sólo de manera discontinua.

Como resultado de ello, la conciencia, que de suyo es trascendencia, “salir de sí cabe lo otro, lo que no es ella”, es también una suerte de “ser a distancia”, un reducto inaccesible en nuestra vida, jamás agotada, jamás poseída sino por el mismo movimiento que al conservar el pasado que ha vivido, pierde lo que recupera (pues esto último ha dejado de ser actual, se ha sumergido con mayor o menor hondura en el pasado y no podrá ser tematizado en forma exhaustiva). El modo propio de existir del sujeto es la *presencia*, pero se trata de una presencia desfada de sí, que siempre llega tarde y se presenta a sí misma en todo acto de reflexión como habiendo ya pa-

sado. Lo cual señala, sin duda, la ambigüedad esencial del movimiento de "temporación" del tiempo como a la vez constituyente y constituido.

El tiempo es así el fundamento de nuestra espontaneidad, como también e inseparablemente la llave de nuestra pasividad, porque el tiempo se devora a sí mismo y a sí mismo se engendra, es la trascendencia que aúna el "dentro" y el "fuera", el medio fundamentalmente ambiguo que nos sostiene.

#### IV. Una palabra acerca de la memoria y del olvido

¿Es la memoria la conservación del pasado, la bodega en la cual se almacenan los hechos ya acaecidos? No, porque en tal caso recordar sería simplemente identificarse con lo pasado, volver a vivirlo cuando sucedió, pero esto resulta imposible puesto que nunca existe una coincidencia real (ni mucho menos plena) con el pasado:

...si el recuerdo puro es el antiguo presente conservado y si, en la rememoración vuelvo a ser solamente el que fui, no se ve cómo puede abrirme la dimensión del pasado; y si cada presente pierde su carne al inscribirse en mí, si el recuerdo puro en que se transforma es un invisible, existe el pasado, pero no la coincidencia con él; me separa de él todo el espesor

de mi presente; para ser mío tiene que hacerse un hueco en él, tiene que volver a ser presente.<sup>12</sup>

Si insistimos en pensar al pasado única y exclusivamente como un antiguo presente, lo único que habremos logrado será hacerlo irrecuperable porque un “antiguo presente” es, como tal, algo cerrado que no puede tener una presencia efectiva puesto que ésta ya pasó, y, con ella, el conocimiento que en el momento en que la vivimos pudimos adquirir. Pero, el pasado dimensional, entendido como un horizonte o un trasfondo, por oscuro e indiferenciado que sea, es él mismo presente, de modo que podemos tener cierto acceso a él.

Si la memoria no es mera conservación, ni es pasividad completa ¿podemos entenderla como construcción? Tampoco, puesto que, tomándola como conciencia constituyente, es decir, como memoria voluntaria, siempre acabamos encontrando por debajo de ella un medio en el cual se inscriben sus reconstrucciones, un pasado gratuito y denso que en buena medida se nos escapa.

¿Cómo podremos conciliar, entonces, la actividad y la pasividad de la memoria? La solución está en un presente que no es representación sino presencia viva que, en tanto signo de nuestra implicación en el mundo, se

12 Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 154-55.

refiere a la corporeidad como *carne* (que no es pasividad material que se sujeta simplemente a causalidades espacio-temporales externas ni tampoco actividad de una conciencia desencarnada que domina espacio y tiempo anudándolos y desanudándolos a su antojo), y decir “carne” es, para Merleau-Ponty, referirse a la unidad de un “anverso-reverso” que simultáneamente sufre y constituye al tiempo porque se identifica con su movimiento de temporación.

Hemos visto que el acceso al pasado no puede llevarse a cabo sino en el presente que lo conlleva, en simultaneidad restringida, como al fondo del que surge pero al cual también sostiene. El pasado está presente, precisamente, como distancia al presente vivo, como un trasfondo indeterminado que puede iluminarse hasta cierto punto en el recuerdo expreso y claro, aunque ello no significa que este último siempre se alcance.

Recordar es, pues, reabrir desde las implicaciones del presente, este trasfondo del pasado y desplegarlo en panorama sobre el cual podemos ir desarrollando las perspectivas que cada momento suyo ha condensado, desenredar el ovillo del tiempo hasta recuperar lo que se ha vivido en una tarea verdaderamente infinita de la cual, sin embargo, no podemos sustraernos.

En cuanto al olvido, si es verdad que el tiempo no es plano, ni lineal, y que la memoria es pasivo-activa,

estamos en disposición de comprenderlo como una de las formas que adopta la memoria, como su "otro lado" y no como la mera negación de ésta. Teniendo en cuenta que la trascendencia es un estar presente a distancia o un ser distante en la presencia, Merleau-Ponty descubre el olvido como un modo de estar en el pasado desviándose de él, la desarticulación del pasado que inhibe su captación pero no lo destruye sino que lo conserva hasta que la memoria lo pueda, tal vez, rehilar, *"recuerdo explícito y olvido son dos modos de nuestra relación oblicua con un pasado que sólo nos es presente por el vacío determinado que deja en nosotros"*.<sup>13</sup>

El resorte que explica el olvido es, entonces, la discontinuidad con lo vivido actualmente, el obscurecimiento y pérdida de afectividad en el "mantener asido" propio de la serie retencional. Pero también es verdad que, por ello mismo, la memoria de lo lejano no puede darse sino "por saltos", es decir, de manera discontinua.

Por su parte, el pasado no debe entenderse como un peso muerto que habrá de arrastrarse de por vida. Lejos de ello, se solidifica el pasado en la existencia concreta como lo adquirido que ha de posibilitar toda forma de espontaneidad y de creación ulteriores, y se convierte

13 Maurice Merleau-Ponty, "El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria" en *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, 1979, p. 157.

de tal suerte, al ser asumido por el sujeto, en una fuerza que no necesariamente ha de ser exorcizada como sugiere Sartre cuando dice que el pasado hace de nosotros seres de repetición.

En la noción del tiempo como horizonte o, mejor aún, como “cruce de horizontes”, tenemos, finalmente, el pivote de toda reflexión sobre la historicidad, al hacernos patente al ser histórico como inter-acción de lo espontáneo y lo adquirido, y definir así nuestra existencia como una libertad situada. En efecto, no componemos del todo cada momento que vivimos, no somos los dueños absolutos del tiempo, pero esto no significa que el mecanicismo tenga razón al afirmar que todo futuro está pre-determinado en el presente, sino que el porvenir es la orientación del presente, orientación que al ser también un horizonte, admite una multiplicidad de realizaciones concretas que lo determinan de tal o cual manera; con lo cual también se da cabida a lo imprevisto, a la novedad que trae el presente consigo y que a pesar de que nunca puede ser absoluta, tampoco pierde del todo su capacidad de sorprendernos.

## V. Del tiempo originario a la historia

Por ser el cuerpo formador de tiempo a la vez que lo adquirido que toda personalidad singular supone para darse y desarrollarse en su peculiaridad propia, puede encontrarse también al tiempo “por debajo del sujeto”, sustentándolo como el proceso de formación misma de aquella vida ambigua que es el fondo de todo movimiento de trascendencia.

Gracias a este fondo de ambigüedad, puede el sujeto ponerse de manifiesto como pasivo-activo, naturante y naturado, es decir, como el ente finito que se abre a lo infinito y lo “contrae” en forma de horizontes que ha de ir explicitando ya que todo está en él como intención pero a la vez él está en todo como distancia. Es por esto que nuestro tiempo percibido en su singularidad nos anuncia otras singularidades y otros tiempos percibidos tan verdaderos como los nuestros, porque nuestra implicación en el mundo no es un acto meramente personal y solitario, sino que, por ser anónima y general, necesariamente asumida mas no escogida, garantiza nuestra pertenencia a un mismo núcleo de ser y a un mismo mundo cuya presencia única experimenta cada uno de nosotros en su situación particular. Los tiempos-vividos entrelazándose continuamente, gracias de nueva cuenta

a la estructura esencial de una *presencia* que como tal es apertura, pueden también vivirse comunitariamente.

El hecho de la encarnación es, así, lo adquirido que nos hermana en el presente que, como campo abierto de una temporalidad originaria que a todos escapa y a todos pertenece, podemos vivir. De esta manera, tanto la vida intersubjetiva como la más íntima y personal, se hacen posibles por la estructura de un tiempo que nos saca de nosotros mismos para entregarnos a la universalidad del ser, por lo que el tiempo originario es, exactamente como el ser que revela, pluridimensional, "vertical" o "polimorfo".

La historia, en suma, se hace posible por la intercorporeidad, la comunidad de sujetos encarnados que se abren a un mismo mundo, a la estructura misma de las cosas, en un campo de presencia que les posibilita vivir un mismo tiempo presente. Es importante no perder aquí de vista que la vida voluntaria y racional se nos escapa de las manos porque se mezcla a esa otra corriente que la sostiene y que le impide acabarse, dándole, con cada acto suyo, un movimiento de flujo y reflujo, de avanzar y volver a comenzar. El tiempo de nuestro cuerpo envuelve al tiempo histórico en su continuo movimiento de temporación, forma la subjetividad y la hace opaca para sí misma precisamente porque es apertura que se prolonga, sea al mundo natural, sea al mundo cultural.



De ahí que el tiempo, como nuestra manera de ser en el mundo se prolongue en una intersubjetividad, en una vida histórica que no es otra cosa sino la temporalización del tiempo en la coexistencia social y en lo adquirido pre-personal.

El presente, cada presente, tiene la pretensión de recoger los abismos del tiempo en un instante, y por ello tocamos lo transhistórico en la historia justamente al asumir nuestro momento presente. Esto es lo que permite a Merleau-Ponty afirmar que, para cada quien, su propio tiempo, su ubicación histórica y cultural, es el medio que le entrega el acceso al tiempo y a las expresiones culturales de los demás: todos los tiempos están implicados en el momento actual. No hay individuo puro, ni cultura que no se inserte en lo que nuestro autor denomina el "ser salvaje" y se desarrolle como perspectiva suya. Pues la inserción en el mundo es apertura al ser polimorfo, apertura que nos permite vivir multitud de sentidos, comprender diversas perspectivas y asumir, aunque parcialmente, ritmos temporales distintos, por ejemplo, al leer una novela o al soñar.

La existencia humana está dada a sí misma como algo que comprender, se sabe existiendo en situación, pero nunca en una situación definitiva. En tanto temporalidad que es, remite siempre al mañana el conocimiento pleno de sí misma; es un movimiento inacabado, ten-

sión ininterrumpida de lo que es a lo que quiere ser; es un proceso de realización que no se sabe del todo puesto que se escapa para sí mismo en el devenir temporal en el cual se constituye.

Por esto mismo la historia puede entenderse también como horizonte; estamos instalados en un momento histórico determinado y desde él nos abrimos a ella como a un campo de contornos indefinidos. La historia nos es próxima precisamente en su lejanía, porque somos movimiento de trascendencia, distanciamiento que se posee sólo a medias, pero que parte de una institución primera, siempre ahí, que ningún yo singular ha creado y que todos asumen. Podemos conocer el devenir histórico porque, en cierto modo, escapamos a su dominio, pues no logra atraparnos completamente en la "contemporaneidad histórica" o, más bien, porque lo mismo contemporáneo que vivimos es apertura.

Por su parte, los hechos pasados tienen un cierto "peso", se sedimentan en estilos o modos de ser que orientan la existencia y, con ella, lo inminente que se anuncia en cada momento presente. Pero esto lo que quiere decir es que estos hechos se mantienen como intencionalidad latente, que es también una capa fundamental de nuestra vida que no puede, por ende, reducirse a una pura actualidad. En realidad, el movimiento de temporación es uno solo y sus dos caras son la actividad y la pasividad.

Ahora bien, en este segundo aspecto, el de la pasividad, ha de situarse lo que Merleau-Ponty, siguiendo la noción husserliana de "habitualidad", denomina *institución*. Es decir,

aquellos acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia. O bien, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamada a una continuidad, como exigencia de un porvenir.<sup>14</sup>

La institución es, en suma, lo sedimentado o adquirido por una colectividad que sustenta la orientación de sus posibilidades de desarrollo futuras.

Lo instituido no es, por tanto, el reflejo de un acto de conciencia que se pierde en el flujo de esa misma conciencia, sino que puede ser recuperado por ella o por otras conciencias que lo reasumen y lo prolongan en una adquisición común, siempre abierta, siempre presente porque compromete el tiempo de muchos y todos los tiempos en la rica actualidad que ofrece a cada momento.

14 Merleau-Ponty, "La 'institución' en la historia personal y pública", en *Posibilidad de la filosofía*, op. cit., p. 147.

Lo instituido es campo de comunicación de las subjetividades y sus obras creativas, es el nudo siempre rehecho de una herencia, de la capacidad de integrar la novedad a dicha herencia y orientar así al menos el “estilo” de un futuro; lo instituido es, finalmente, lo que permite hablar de una cultura.

Se comprende, en vista de todo lo anterior, que para Merleau-Ponty una de las claves de la filosofía de la historia es el problema de la dialéctica entre lo nuevo y lo adquirido o la relación que se entabla entre la sedimentación de lo que se ha vivido ya hace tiempo y su correspondiente “reactivación” (entendiendo por ello la inter-acción —no necesariamente expresa o temática, aunque también puede serlo— entre el pasado lejano y olvidado con el presente vivo). Lo cual supone que la vida del sujeto puede formar un campo de duración gracias al cual puede perdurar, precisamente, aquello que comenzó en un determinado momento, de manera que esto último ni se halla únicamente en la lejanía del pasado como un recuerdo objetivo, ni tampoco es necesariamente actual como un recuerdo asumido, sino que forma más bien el campo de su devenir durante este período.<sup>15</sup> Pero además, dicho campo permite la reanudación de sus empresas, de lo que su acción ha

15 *Ibid.*

instituido, por otras vidas que participan también del mismo mundo. Es claro que la raíz de dicha problemática, la cual no es posible desarrollar si dicha raíz se pierde de vista, se encuentra en el descubrimiento de la ambigüedad esencial del movimiento de temporación.

Ciertamente, afirma el pensador francés,

yo no soy el autor del tiempo, como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien asume la iniciativa de la temporalización; yo no decidí nacer, y, una vez nacido, el tiempo corre a través mío, haga yo lo que quiera. Y no obstante, este surgir del tiempo no es un simple hecho que yo soporto... [ya que] Me arranca de lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de yo.<sup>16</sup>

Esta situación ambivalente, verdaderamente *originaria*, en que nos encontramos, la recomenzamos permanentemente, ya que nos constituye como "espontaneidad adquirida" de una vez por todas, esto es, como el surgimiento mismo del tiempo, nudo de actividad y pasividad que posibilita nuestro existir en el mundo.

16 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 434-435.

# Apuntes sobre el cuerpo y el tiempo en el pensamiento de Merleau-Ponty

Tania Checchi González\*

En esta modesta intervención, que no pretende en modo alguno ser una réplica de la brillante exposición que la precede, me gustaría volver sobre ciertos antecedentes del planteamiento merleau-pontyano que quizás ayuden a ubicar esta reflexión sobre el tiempo en el seno de las aspiraciones generales de la fenomenología de nuestro autor. Después se presenta una consideración sobre el modo en que el abordaje que Maurice Merleau-Ponty hace del tiempo puede vincularse con una concepción sobre el problema de lo concreto, la libertad y el cuerpo. Esta segunda cuestión se dejará solamente apuntada, dados los límites "temporales" que deben ceñir este trabajo. Ahora bien, demos unos pasos atrás, proceder, por lo demás, eminentemente fenomenológico, y volvamos sobre los rasgos genéricos del método que nos ocupa, y que en su momento ocupó a Merleau-Ponty.

\* Profesora de la Universidad Iberoamericana.

## I. El cometido general de la fenomenología

“La significación no es ya *deslindable* del acceso”.<sup>1</sup> La fenomenología, desde su nacimiento, ha reivindicado el derecho imprescriptible a reflexionar sobre el mundo vivido y concreto. Más acá de la concepción tradicional que hace de la realidad un engranaje cuya explicación, para ser un conocimiento fidedigno, debe despojarse de cualquier resto de “subjetividad”, la fenomenología nos devuelve al espesor de lo concreto, al ámbito anterior a toda separación entre sujeto y objeto y a toda toma de distancia artificialmente conceptual con respecto al mundo. En éste, en los vericuetos de nuestra experiencia inmediata se cifra (nuevo método inaugurado por Edmund Husserl) la inteligibilidad misma, la posibilidad de un conocimiento que nos regresa la significación viva, palpitante, de nuestro modo de estar en el mundo. Esta inteligibilidad fáctica, concreta, sin embargo, no es referible a la concatenación formal exigida por la ciencia, goza de una lógica propia, original y originaria, a cuyo descubrimiento se consagra la fenomenología. El mundo vivido, pues, ya no es el mero campo de la opinión y lo contingente, de lo que tiene que ser elevado por la ciencia a

1 Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, 1993, p. 38. Las cursivas son mías.

una cadena causal explicativa. Lo cotidiano es la materia de la reflexión y la vivencia misma es el acceso a toda significación. Vivencia que, por tanto, no es ya sólo una cuestión de índole confidencial o confesional. Vivencia cuya estructura organizativa es compartida por todo sujeto sin que esto vaya en detrimento de la irreductible libertad que también se busca reivindicar.

Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso, es buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización.<sup>2</sup>

Recuperar un horizonte tal para una reflexión más honesta y fiel a la experiencia es el gran logro de la fenomenología. Contra la formalidad y vacuidad del tratamiento que la ciencia hace de los contenidos efectivos de la vida, la fenomenología nos propone instalarnos en el seno de la experiencia naciente, en el momento mismo en el que surge ante nosotros un mundo pleno de significado. Los accesos, por ende, ya no pueden dejarse de lado. La ciencia suele abandonarlos como un escaño más en el avance ascendente que, supone, la llevará a las estructuras ideales que explican el encadenamiento causal

2 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1994, p. 15.



de lo real. Sin embargo, la experiencia viva, inmediata y significativa, sigue latiendo bajo el edificio de esta ciencia que no reconoce que su sentido mismo procede justamente de esa experiencia a la que una y otra vez da por descontada y abandona. Aclaremos que no se trata aquí de emprender una cacería de brujas contra la ciencia, o de desesperar de la misma, se trata de volver a darle un suelo, de vincularla explícitamente con las fuentes experienciales de las que extrae implícitamente sus conclusiones.<sup>3</sup> Los derroteros de la experiencia son vastos y las elucidaciones de la ciencia también. Sólo un trabajo exhaustivo, llevado hasta el detalle, que ponga en comunicación uno y otro ámbito del ser y quehacer humanos, podrá resituar el lugar del sentido que se gesta entre ambos.

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos primero que despertar esta experiencia del mundo del que la ciencia es expresión segunda.<sup>4</sup>

De eso justamente se encargará el pensamiento de Merleau-Ponty. Ese "acceso" original que supone la ex-

3 Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 1988 (1ª edición en español 1951), p. 18.

4 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 8.

perencia, el ceñirse a ella, se revela, para este pensador, como el quicio de una filosofía que busca superar los desmentidos de las ciencias tanto naturales como humanas sobre la subjetividad y sus posibilidades. Merleau-Ponty cree firmemente que sólo de cara a los resultados, logros y descripciones de dichas disciplinas, se pueden reivindicar los horizontes originarios de la experiencia, salvaguardando de este modo tanto la continuidad del conocimiento humano, como el lugar del “sujeto” en tanto libertad y corporeidad “abierta hacia” el mundo. Partiendo de los cimientos puestos ya en su momento por Husserl, Merleau-Ponty emprende una tarea de descripción fiel y detallada del ámbito que, a su modo de ver, constituye el acceso privilegiado al sentido, a todo sentido posible: la percepción. En la percepción efectiva y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación ni siquiera son separables —afirma el filósofo.<sup>5</sup>

Si se ha de otorgar un valor autónomo a la percepción, se tendrá que reconocer que el mundo sensible y vivido al que ella nos abre no depende de un orden inteligible y separado, trátase del *topos ouranos* como *en sí*, trátase de una conciencia constituyente extramundana.<sup>6</sup> Ahora

5 *Ibid.*, p. 60.

6 *Cfr. ibid.*, p. 83.

bien, esta “apertura” no debe entenderse en modo alguno como una especie de “entrada” a un mundo ajeno, *en sí y por sí* del que ahora es la percepción el acceso privilegiado, en lugar del entendimiento de los racionalistas que antaño regía todo modelo de experiencia. Eso supondría ubicar a la percepción como un hecho más; que en este caso nos compete sólo por ser nosotros los percipientes, dentro de ese mundo ya desde siempre sensible.<sup>7</sup> Se trata más bien de abordar la percepción no como un acontecimiento entre otros, o como un momento del camino hacia el saber absoluto, sino como el acontecimiento fundamental en el que la complicidad con el mundo se hace patente.<sup>8</sup> En palabras de nuestro autor:

El centro de la filosofía no será ya una subjetividad trascendental autónoma, situada en todas partes y en ninguna parte, se encontrará en el principio perpetuo de la reflexión, en ese punto en el que una vida individual se pone a reflexionar sobre sí misma.<sup>9</sup>

El sujeto cognoscente, el sujeto hacedor de ciencia entonces, se reconoce como cuerpo, como anclado a un punto de vista determinado, en fin, como fundando una

7 Cfr. *Ibid.*, p. 75.

8 Cfr. *Ibid.* p. 83.

9 *Idem.*

suerte de “lugar” en el seno de aquello que pensaba como absolutamente ajeno (y por ende sabiéndose ceñido positivamente a su finitud). Explica Merleau-Ponty que la posición del que mira no introduce una relatividad en el orden pretendidamente absoluto de la totalidad proyectándose sobre una retina absoluta (como lo quisiera la ciencia). De suyo, la mirada sería relativa a una posición.<sup>10</sup>

## II. El tiempo como dimensión de sentido

Posición original de la subjetividad en el ser, el cuerpo se revela como las coordenadas primeras desde las cuales se ha de abordar el mundo, la existencia, y todas las dimensiones de su implicación mutua. Acompañando al modo de ser y hacer de la subjetividad corpórea, Merleau-Ponty nos sitúa en el punto de arranque, en el “nacimiento” del mundo que atestigua continuamente la experiencia. Mientras que el pensamiento científicista nos ofrece un mundo de una vez por todas acabado (que ya sólo necesita de una aclaración posterior), la fenomenología nos invita a presenciar el ser emergente del mundo, a buscar, en los extremos de los hilos intencionales, el modo en el que el mundo se abre cada

10 Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, *op. cit.*, p. 27. El paréntesis es mío.

vez y bajo una nueva perspectiva como algo absolutamente novedoso e inconcluso. Tal apertura sólo se realiza como percepción, como comportamiento, como habitar.

El cuerpo es el hecho de que el pensar se sumerge en el mundo que piensa y, en consecuencia, expresa este mundo al mismo tiempo que lo piensa. El gesto corporal no es una descarga nerviosa, sino la celebración del mundo, poesía. El cuerpo es un sensible sentido —allí está según Merleau-Ponty—, su gran maravilla.<sup>11</sup>

A partir de la descripción de ese sentido inmediato de lo que significa "estar" en el mundo, de esa familiaridad con la que nos entregamos a las apariencias del mismo, a su modo de darse, Merleau-Ponty se impone la tarea de poner al descubierto los estratos constitutivos de todo sentido. Entre ellos, el tiempo. Dolores Illescas nos ha ofrecido un minucioso recorrido por los motivos fundamentales que tejen la reflexión de Merleau-Ponty sobre el tiempo, no haremos un recuento de los mismos, sino que sólo se destacarán algunas notas que hacen de la consideración merleau-pontyana de la temporalidad una posible piedra de toque para futuros abordajes del problema del tiempo y del cuerpo, que busquen justamente en la concreción de la existencia su hilo conductor.

11 *Ibid.*, p. 31.

Como lo señaló Illescas, la teoría del conocimiento clásica plantea numerosas dificultades cuando se aborda la cuestión del tiempo. Al instaurar la alternativa entre el *en sí* del mundo y el *para sí* del espectador del mundo, la distancia entre ambos permanece como insalvable. Sólo uno podía tener la última palabra. Pero una vez anclada la conciencia en ese ser insuperablemente ambiguo que es el "cuerpo vivido" tal diplopía desaparece. Si la corporeidad subjetiva toma la palabra, se viene abajo esa actitud tradicional que, embebida por el objeto ya construido de las ciencias, olvida todos sus horizontes y lo plantea como poseyendo un sentido y una temporalidad *per se*. Ahora bien, no se trata de retrotraer el sentido del mundo a un sujeto constituyente y absoluto. El mundo no se encuentra en el sujeto a título de contenido mental. Nuestro compromiso con él se tiende precisamente en términos carnales, "*estamos cortados de la misma tela de la que está hecho el mundo*",<sup>12</sup> dice literalmente Merleau-Ponty. A esto se debe que aun el nivel más personal de nuestra experiencia, se viva de modo ambiguo. La encarnación hace que las fronteras entre el interior y el exterior ya no se tengan por conceptos claros y distintos.

12 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, "Lo metafísico en el hombre" en *Sentido y sinsentido*, 1977, pp. 135-157. Las cursivas son mías.

Lo mismo sucede con el tiempo. Frente al tiempo lineal, lógico, constituido, ya sea pensado como instantes abstractos que se suceden unos a otros matemática e indiferentemente, desplazando a un presente igualmente abstracto; ya sea concebido como vestigios fisiológicos o psicológicos, que determinarían todo recuerdo y anticipación; la experiencia perceptiva nos ofrece un tiempo dimensional, auto-envolvente, que no deja de rebasarse a sí mismo, de convenir consigo, para inmediatamente desfasarse. ¿Qué quiere decir esto? Ya habíamos señalado que la filosofía de Merleau-Ponty intenta situarnos en ese punto de mira privilegiado en el que nos encontramos siempre sin caer en la cuenta. Sólo a partir del “aquí y ahora” hay “allí y entonces”. Sólo a partir del presente, fugaz y permanente, actualizamos o bien aquello que nunca está del todo ausente (que nunca acabamos de abandonar) o bien aquello cuyo asalto nunca es del todo inesperado. Pasado y futuro son dimensiones que acompañan al presente, que le dan la consistencia y el espesor que lo definen como tal. Y ese espesor es también el espesor del mundo. No hablamos aquí de un tiempo íntimo, que la conciencia impone al decurso de las cosas desde un “más allá” de las mismas o de un tiempo mundano, “natural”, con cuyo transcurrir se sintonizaría la conciencia. El tiempo sólo surge en esa implicación original de la que hemos venido hablando, en el terreno

común intencional en el que coexisten conciencia encarnada y mundo. Así pues, vivimos el tiempo al modo de una unidad envolvente de perspectivas temporales que se despliegan encabalgándose unas con otras, ofreciendo un mundo que cuenta, en ese flujo temporal, con un sentido y una orientación que surgen a la vez que surgen y se consolidan sus objetos en nuestra experiencia. La descripción de la percepción nos muestra justamente esto. En palabras de Fernando Montero, prologuista del libro de Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*:

La significación es (...) ese mismo orden con que se distribuye la presencia de las cosas percibidas. Y si todo el campo de lo percibido tiene el sentido de ser un mundo, es porque su totalidad constituye un conjunto trabado en el que, con diferentes contenidos, aparece una distribución espacial y temporal de las situaciones mundanas.<sup>13</sup>

Esa simultaneidad de lo instaurado “desde aquí y desde ahora” está siempre pervadida por la dimensionalidad temporal que recoge y anticipa lo que la percepción ofrece. Sólo así la variedad, la cuasi-infinitud de perspectivas que nos insinúa un objeto percibido puede articularse, con un sentido unitario, en una síntesis que no es meramente

13 Fernando Montero, “Prólogo”, *Sentido y sin sentido*, *op. cit.*, p. 11.



intelectual. La totalidad del cuerpo se ve comprometida en ella. Aquí nos encontramos con el punto que esperábamos destacar: Merleau-Ponty reconoce en la cinestesia corporal, en la motricidad, uno de los constitutivos *a priori* de toda experiencia, de toda temporación.

La cinestesia implica que lo que se da en nuestro horizonte perceptivo, se da como poseedor de un sentido cuyo cumplimiento ya está apuntado por la misma configuración de la sensibilidad como cinestesia, como movilidad de la conciencia que efectúa ese cumplimiento anticipado. El tiempo está esencialmente vinculado a este dinamismo inherente al cuerpo. Las caras ocultas de los objetos siempre se verán insinuadas por aquello que sí es accesible a la percepción actual y ese aspecto "accesible" es tal sólo para un cuerpo, un cuerpo que se mueve. Por ejemplo, sé que el respaldo de la silla que tengo frente a mí tiene un dorso porque puedo dirigirme hacia ella y rodearla para acabar de percibir lo que me estaba siendo dado de modo potencial. Ese aspecto oculto del objeto pide ser completado por el movimiento de mi cuerpo, movimiento que ya implica un decurso temporal. Para Merleau-Ponty, en cada gesto de nuestro cuerpo se lanza ya una pregunta sobre el mundo y se realiza el tiempo. El lugar de la libertad, que el idealismo concebía como distanciamiento intelectual del mundo y de las cosas, no

es otra cosa que la posibilidad de una conciencia que se mueve, que es cuerpo y movimiento.

Así, lo “posible” como carácter constante de la percepción, pervade las tramas aspectuales en cuyas interrupciones y continuidades se recortan los objetos. Interrupciones y continuidades que sólo se dan en este tránsito constante de la temporación. Ésta última y el carácter espeso y siempre inacabado de la percepción muestran así su estrecha ligazón. La novedad del mundo es su gestación constante, interminable, en el ámbito de esa presencia dimensional, en la que pasado y futuro no son restos o proyecciones derivadas de esos “vestigios” que, como ya lo señaló Dolores Illescas, la descripción revela como abstractos. La memoria y la anticipación no son los almacenes de meras representaciones “idas” o “esperadas”.

Recordar no es poner de nuevo bajo la mirada de la conciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, es penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar paso a paso las perspectivas ajustadas hasta que las experiencias que el cuadro resume sean como vividas nuevamente en su situación temporal.<sup>14</sup>

14 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 30.

Pasado y futuro son, pues, horizontes de sentido que el presente vehicula. Las relaciones objetivas que busquemos establecer entre un *antes* y un *después* "cronológicos", no son el tiempo, son sólo su registro final. Si sólo atendemos a esta objetivación del decurso temporal, en seguida nos encontramos con las abstracciones a las que recurren las ciencias y que ya mencionábamos unas líneas más arriba: vestigios fisiológicos, huellas mnémicas, que sólo podrían ser ubicados en el tiempo transcurrido por puntos de referencia exteriores.

Por ejemplo, estoy dudando de la fecha de un recuerdo, tengo ante mí una escena, no sé a qué punto del tiempo colgaría, el recuerdo ha perdido su anclaje, entonces puedo obtener una identificación intelectual fundada, por ejemplo, en el orden causal de los acontecimientos: mandé hacer este traje antes del armisticio porque desde entonces no se encuentra ya tejido inglés. Pero en tal caso, no es al mismo pasado al que alcanzo. Cuando, por el contrario, vuelvo a encontrar el origen concreto del recuerdo, cuando se sitúa de nuevo en cierta corriente de temor y esperanza que va de Munich a la guerra, es que alcanzo el tiempo perdido.<sup>15</sup>

15 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 426.

### III. La ambigüedad de lo concreto como matriz gestora de sentido

La fenomenología —como decíamos al comienzo— rehabilita las cualidades mismas de lo fáctico cuya ambigüedad no puede ser eliminada sin deformar los fenómenos. A mis recuerdos les es inherente perder claridad, pero guardan una unidad natural y primordial a través de la cual el pasado se anuncia. Éste no necesita ser ubicado como tal, como pasado, a través de referencias “objetivas” exteriores al propio decurso vital que me hace vivirlo como “ido”. Algo similar sucede con el futuro: la ambigüedad que les es propia les da asiento en el ser a pesar de su “ya no” y su “todavía no”. Pasado y futuro se despliegan constantemente en el presente como su densidad fáctica, esto es, como sedimentación virtual de lo adquirido, y como apertura hacia un porvenir, siempre gestual, siempre encarnado. Por ello, por esta apertura constante, en el flujo dimensional del tiempo se introduce, cada vez, el sentido de lo inédito, de lo posible, esa trascendencia ligada a la dinamicidad del cuerpo. El futuro no es simplemente aquello que podemos esperar que se repita porque ya lo hemos vivido. Hay en el tiempo una indeterminación, compartida por el mismo carácter ambiguo del cuerpo.

Volvemos a lo dicho, la libertad es también libertad de movimiento, espontaneidad irreductible. A voluntad puedo levantar el brazo o no hacerlo, porque en ese pequeño gesto ya se encarna la libertad. Merleau-Ponty, oponiéndose a la libertad absoluta e incondicionada de un sujeto igualmente abstracto, apuesta por una libertad efectiva, surgida en y por el mundo, comprometida con la historia de un modo irrecusable. Así no hablamos de un movimiento que se inscribe en un mundo ya de sí espacio-temporal, sino de un movimiento que en su curso dibuja el perfil de un mundo cuyo tiempo gesta en su compromiso con él y cuyo espacio está incrustado en su propia carne.

Merleau-Ponty puede seguir un hilo de continuidad desde los niveles gestuales y perceptivos más inmediatos hasta las creaciones culturales más sofisticadas, continuidad que se da de modo, si se quiere, bi-condicional. Ambas esferas se permean constantemente. La percepción está impregnada por la historia. Por ejemplo, la historia del arte (en este caso concreto en tanto recreación y no historiografía) no es otra cosa que el relato vivo de cómo el hombre ha tocado el mundo en diferentes épocas. La continuidad del conocimiento es para este autor una preocupación prioritaria. De ahí que jamás corte sus lazos con la ciencia: sólo una vez que se ha considerado el mundo de las ciencias en todo su rigor es que pode-

mos ver aparecer, por contraste, al hombre en su libertad. De este modo, tanto el sol del astrónomo como el sol del campesino, nos dice Merleau-Ponty, vuelven a ocupar un lugar en la trama del mundo, así uno no destierra al otro como si se tratase de verdades excluyentes. Ambos son sentidos del mundo que coexisten en un horizonte móvil, el cual nos lleva de una dimensión a otra de las significaciones que se forjan en nuestra complicidad continua con el mundo. Merleau-Ponty apuesta, por ende, por una suerte de historicidad radical dada su convicción de que no hay cultura alguna o momento histórico determinado que pueda encompasar todas las posibilidades de tal relación de una vez y para siempre. La dialéctica, si en todo caso tiene algo que decir, lo hará sin pretender cerrarse en una síntesis final cuyos momentos estén resueltos de antemano. La teleología, las teorías finalistas de la historia, olvidan el sentido de lo inédito ligado al movimiento de trascendencia del cuerpo. La hermenéutica se enfrenta pues a una tarea interminable: siempre hay algo por nacer y la indeterminación siempre le precede. Merleau-Ponty busca destacar que al privilegiar sólo una de las tantas instancias involucradas en la historia conduce a una estatización del mundo que anquilosa y obstaculiza los movimientos propios de una libertad, la del sujeto de la percepción, que se entreteje con una facticidad dinámica, determinante a la vez

que posibilitadora. Este filósofo propone que sólo entendiendo nuestra experiencia como inherentemente ligada a un horizonte cuya articulación se gesta cada vez, se renueva cada vez, a pesar de los sentidos ya instituidos, es que se puede construir de nueva cuenta una metafísica.

Este mundo barroco no es una concesión de la mente a la naturaleza; ya que aunque el sentido es en cada instancia figurativo, es justamente el sentido el que nos compete a cada momento. Esta renovación del mundo es también una renovación de la mente, un redescubrimiento de esa mente salvaje que, no domesticada por alguna cultura cualquiera, está llamada a crear la cultura nuevamente.<sup>16</sup>

Este compromiso es anterior a toda construcción subjetiva que pretenda ser absolutamente constituyente. Sí, asistimos a la gestación perpetua del tiempo y del mundo, pero la matriz subjetiva y corpórea del tiempo va desde siempre preñada de todas las adquisiciones anteriores, que no son exclusivamente mías, ni de ningún sujeto en particular. Nos abrimos y lanzamos a un futuro, sólo desde un presente denso ya, cargado de significaciones, de sedi-

16 "This baroque world is not a concession of mind to nature; for although meaning is everywhere figurative, it is meaning which is at issue everywhere. This renewal of the world is also mind's renewal, a rediscovery of that brute mind which, untamed by any culture, is asked to create culture anew". Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, 1987, p. 181.

mentos de una temporalidad que se arraiga en nosotros pero que nos trasciende, que nos devuelve a nuestro sustrato pre-personal (el cuerpo), pero que también nos arroja al ámbito de lo universal, al mundo de la comunicación y el lenguaje. Se entiende, pues que no nos referimos con esto a un tiempo natural o cosmológico, anterior a toda historia humana. Retomemos un ejemplo del mismo Merleau-Ponty: la física nos habla de una nebulosa primordial que dió origen a la tierra, refiriéndonos así a un tiempo en que las condiciones de la vida no estaban aún dadas, cada uno de estos vocablos y de las ecuaciones matemáticas que los acompañan presuponen *nuestra* experiencia pre-científica del mundo, y sólo de esta referencia al mundo de la percepción depende la validez de su sentido. “La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros en nuestro origen, está ante nosotros en el mundo cultural”.<sup>17</sup>

No hay un mundo que no sea un mundo percibido, pensado, imaginado, deseado o trabajado. “No es que el mundo sea constituido por la conciencia, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo”.<sup>18</sup> Así, al hablar “del aquí y del ahora” como coordenadas primeras de orientación en el mundo, no hablamos de un dato desnudo, del punto cero, absoluto,

17 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 440.

18 *Idem*. Las cursivas son mías.



de arranque de todo. Todo “aquí”, todo “ahora” están transidos de un tiempo que no pertenece a mi voluntad, que me precede —la intersubjetividad da testimonio de este hecho— que de algún modo también es la atmósfera en la que me muevo y respiro, y que, aun en el momento presente, me vive, por así decirlo, sin mí. Hay en el tiempo, como ya lo explicó ampliamente Dolores Illescas, un reducto de pasividad. No sólo colaboramos, implicados con el mundo, en la gestación del tiempo, lo sufrimos también.

Resulta visible, en efecto, que yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización (...). No somos temporales porque seamos espontáneos y porque como conciencias nos arrancamos a nosotros mismos, sino, al contrario, el tiempo es fundamento y medida de nuestra espontaneidad. (...) No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo.<sup>19</sup>

19 *Ibid.*, pp. 488-489.

Vulnerabilidad y pasión del tiempo, en tanto presencia siempre desfasada, compartimos con la temporalidad ese continuo hacerse y deshacerse que se acaba leyendo en nuestro cuerpo, que se acabará leyendo en nuestro cuerpo, esa matriz de tránsito y de inminencia. Sin embargo, el mundo está inconcluso, así lo muestra la percepción, y nuestro compromiso, en el corazón el tiempo, que de algún modo es también nuestro corazón y sus latidos, es no abandonar esa construcción perpetua, en la que nos va la vida y el tiempo.



# Historicidad y temporalidad en la hermenéutica de Gadamer

María Antonia González-Valerio\*

La hermenéutica gadameriana es, sin duda alguna, una de las filosofías que mayor presencia ha tenido en la segunda mitad del siglo XX. La importancia del pensamiento del filósofo alemán ha desbordado el ámbito filosófico, hasta convertirse en un referente necesario dentro de otras disciplinas, por ejemplo, la historia o la teoría literaria. La relevancia de esta filosofía radica, en parte, en el papel protagónico que ha jugado en el llamado “giro lingüístico” que ha sufrido la filosofía en las últimas décadas, así como en el hecho de haber erigido al pensar hermenéutico como centro de muchas propuestas y debates actuales.

Es posible incluso afirmar que cierta vertiente de la filosofía ha experimentado un “giro hermenéutico”, de modo tal que buena parte de sus presupuestos y planteamientos están directamente relacionados con la propuesta gadameriana y con las transformaciones o reposicionamientos que ésta lleva a cabo no sólo de la filosofía, sino también

\* Profesora de la Universidad Iberoamericana.

de algunos de sus principales temas. En ese sentido, su hermenéutica se ha convertido en un planteamiento insoslayable dentro de cierto ámbito del quehacer filosófico contemporáneo.

Gadamer, ciertamente, ha abierto un camino por el que discurre hoy el pensar, y esta incidencia de su filosofía se debe, entre otras cosas, a la inclusión de la historicidad y la temporalidad en sus propuestas. Y ello no porque Gadamer haya sido el primero en incluir historicidad y temporalidad como elementos indispensables al interior de un sistema filosófico, sino por el modo de analizarlos.

Es necesario señalar que Gadamer se inserta en una vía abierta por Hegel, Nietzsche y Heidegger, entre otros; pensadores que hicieron del problema del tiempo y de la historia uno de los temas centrales de sus filosofías en clara oposición con la tradición anterior. La filosofía que les precede se caracteriza por la ahistoricidad y atemporalidad no sólo de los sistemas filosóficos, sino también del conocimiento y de aquello que debía ser conocido. Si el conocimiento pretendía alcanzar a la verdad, y ésta había quedado definida desde Grecia como inmutable y ahistórica, entonces: el conocimiento mismo debía ser también inmutable, así como el objeto de conocimiento. Enfrentarse al devenir para oponerle la eternidad inmóvil.

Ahí podemos encontrar a Platón, quien frente al devenir afirma la existencia de esencias inmutables a las cuales debe dirigirse el conocimiento, y a Aristóteles quien postula la existencia de la sustancia que no se transforma, que no deviene históricamente. La adecuación es clara, conocer aquello que no deviene y afirmar un conocimiento no deviniente. Kant no es una excepción en esta tendencia, el sujeto trascendental kantiano no sufre transformaciones históricas y el conocimiento ha de ser válido para toda persona en todo tiempo y en todo espacio. A esto se aúna un ideal de objetividad sustentado en la modernidad, según el cual el sujeto cognoscente no ha de modificar al objeto conocido, se trata de un objetivismo radical que afirma la independencia del objeto con respecto al sujeto.

Precisamente frente a estas posturas y en coincidencia con Hegel, Nietzsche, Heidegger, Dilthey y otros que resaltan la historicidad y la temporalidad como elementos conformadores del conocimiento, del "sujeto", del "objeto", del mundo, de la experiencia y del ser, encontramos a la hermenéutica gadameriana como un esfuerzo por terminar con el afán de las filosofías anteriores de negar al devenir, a la historia y al tiempo. Por ello, historicidad y temporalidad son dos de los temas centrales de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Ahora bien, si pretenden ser explicados, requieren, antes que nada ser situados

en el panorama general de esta hermenéutica, con el fin de comprender a qué problemas responden y por qué constituyen una parte sustancial del pensamiento gadameriano.

Es indispensable aclarar que la hermenéutica de Gadamer no es una metodología y que, en ese sentido, el objetivo que cumple no es el desarrollo y la exposición de una serie de estrategias exegéticas o de pasos que se deban llevar a cabo con el fin de alcanzar una interpretación “correcta” de la cosa a interpretar. Nada más lejano de la propuesta gadameriana que el erigir un método de interpretación que sea más verdadero o más válido que los sustentados por hermenéuticas anteriores, éstas sí de corte metodológico, como la de Schleiermacher.

Es una hermenéutica ontológica, y esto quiere decir que su planteamiento central será pensar al ser, esto, por lo que toca a la ontología; en tanto que hermenéutica estará enfocada en el lenguaje entendido no como instrumento o como medio de comunicación que relacione a un emisor con un receptor, sino como comprensión e interpretación. Pensar al ser desde el lenguaje implica pensar también al mundo y a nosotros desde el lenguaje, un “desde” que se transforma en un “como”, i.e., pensar estas tres instancias como lenguaje. Este es el eje en torno al cual gira toda la hermenéutica gadameriana.

Ahora bien, que el lenguaje constituya el punto clave de la hermenéutica no quiere decir que ésta se agote

ahí o que se aboque exclusivamente a esto. La obra principal de Gadamer, *Verdad y método*, tiene una estructura tripartita que de algún modo refleja el horizonte en el cual y desde el cual se piensa la hermenéutica: primero, la obra de arte y la experiencia del arte; segundo, la historia; tercero, el lenguaje. Intentemos dilucidar el por qué de esta división.

Tras la llamada “crisis de la razón” —en la que los cimientos del pensamiento occidental fueron desestructurados gracias a la crítica de pensadores como Nietzsche, Marx y Freud, y en la que categorías como la de “sujeto”, “conciencia” y “razón” fueron cuestionadas a tal punto que resultan ya inoperantes— Gadamer se encuentra de frente con un esfuerzo de la filosofía proveniente del siglo XIX por repensarse y reinventarse en términos distintos a los planteados por las “filosofías del sujeto” o “filosofías de la reflexión”.

Desde una perspectiva generalizadora es posible sustentar que para estas filosofías el centro y fundamento de todo lo existente era el sujeto entendido como sujeto cognoscente y el mundo no era más que objeto de conocimiento, la verdad entendida como adecuación entre el objeto y el pensamiento dependía del método correcto cuyo paradigma era el método científico, además se sustentaba la idea de alcanzar un fundamento último y un conocimiento absoluto. En gran medida, la hermenéutica



de Gadamer responde a estas premisas con un ímpetu, tomado directamente de Heidegger, por repensar a la filosofía desde otros paradigmas y por defender que frente a la verdad y al método en sus versiones científicas, en el arte y en la historia acontece una verdad “que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”.<sup>1</sup>

Arte e historia se convertirán en un desafío para la hermenéutica. Por un lado, porque desde ahí se estructurará, i.e., son el punto de partida, y por otro, porque la experiencia hermenéutica deberá hacer justicia a la experiencia del arte y a la de la historia. Además, ambos ámbitos estarán cruzados por el lenguaje y éste por aquellos.

### La tradición

Una vez esbozado el horizonte desde el que Gadamer construye su hermenéutica, podemos aproximarnos a los temas de temporalidad e historicidad. Estos dos temas se entrelazan en el pensamiento gadameriano junto con el de la finitud, de modo tal que tiempo, historia y finitud forman una tríada indisoluble. Particularmente

1 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1996, p. 24.

el problema de la historia está desdoblado en tres modos: los acontecimientos históricos, el recuento de dichos acontecimientos del que hasta cierto punto se encarga la historiografía y la historicidad del ser, del mundo y de nosotros.

La categoría de tradición será la que nos permita abordar estos temas de modo unitario, por lo que será necesario analizarla brevemente. De la tradición dependerán la comprensión y la interpretación,<sup>2</sup> puesto que, en última instancia, lo que se comprende e interpreta es la tradición. En ese sentido, Gadamer afirma en *Verdad y método* que lo que nos permite comprender e interpretar a la cosa es la tradición, pero al mismo tiempo la cosa misma no es algo distinto de la tradición. Es un círculo en el que comprendemos a la tradición desde la tradición.

Esta cosa a la que se refiere Gadamer no es un “objeto empírico” ni tampoco un “hecho” en sentido positivista, la cosa misma no es un *factum brutum* al cual

2 Es necesario señalar que interpretación y comprensión en Gadamer no hacen alusión a la razón teórica, es decir, no se trata de acciones que lleva a cabo un sujeto con el fin de conocer un objeto, no son, pues, instrumentos del conocimiento. Comprensión e interpretación son en todo caso lo que hace posible el conocimiento teórico del mundo, son previos a éste. De ese modo, comprender e interpretar una cosa no tiene que ver, de primera instancia, con una actitud teórica hacia el mundo, antes bien, somos en el modo de la comprensión y la interpretación, en la medida en que ya siempre estamos comprendiendo e interpretando al mundo (antes de que emerja el preguntar teórico-reflexivo). Comprensión e interpretación son modos originarios de estar en el mundo, frente a la razón teórica que sería un modo derivado.

accederíamos por medio del lenguaje, sino que es pensada como lenguaje. Lo que comprendemos e interpretamos es lenguaje, y lo hacemos desde el lenguaje.

Gadamer sostiene que esta cosa es "algo cuyo modo de ser es el ser-ahí". Esto implica que aquellos existenciales desarrollados por Heidegger en *Ser y tiempo* para explicar el modo de ser del ser-ahí, son traspuestos a la tradición, de modo tal que si la cosa a interpretar es la tradición, ésta comparte el modo de ser de nuestro ser, al cual podríamos caracterizar como finito e inacabado, deviene, es móvil, frágil y contingente. No es una cosa estática, sino que la cosa, en tanto devenir constante, es lenguaje. La palabra, el lenguaje, nos es transmitido por la tradición, que es a su vez ella misma lenguaje. Lo que interpretamos es lenguaje-tradición-cosa.

Para Gadamer la tradición se envía, se nos envía constantemente, y en cada envío se transforma puesto que no es una cosa fija y establecida. Es en este envío donde están los contenidos efectivos de la tradición y lo principal aquí es que ésta es entendida como un texto (o multiplicidad de textos) que hay que rememorar para comprender su carácter fundamentalmente histórico, un texto que es la cosa misma y que al tener el modo de ser del ser-ahí es tiempo, es historia, es finitud.

La interpretación, pensada básicamente en términos históricos, consiste en un encuentro —que es reme-

moración— con otras aperturas del mundo expresadas a través de textos históricos (tradiciones), los cuáles sólo pueden comprenderse desde la historia de sus efectos, es decir, desde las interpretaciones que nos son transmitidas (no hay nunca un *interpretandum* que no fuera ya siempre *interpretans*).

El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental del acontecer del ser.<sup>3</sup>

Si la tradición para Gadamer es historia y principalmente historia del lenguaje, la cuestión principal de la hermenéutica será entonces la fusión de horizontes partiendo de la idea de que toda interpretación se da en y desde un horizonte, en una apertura histórica en la cual estamos caídos, arrojados. Esta apertura histórica en que consiste el horizonte es no sólo apertura de la comprensión, sino también su límite, puesto que toda comprensión está circunscrita a una determinada apertura histórica.

3 Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, 1985, p. 29.

Se puede decir que la hermenéutica es una articulación interpretativa de voces de la tradición, de una multiplicidad de voces que es el lenguaje. La tarea fundamental de la hermenéutica, para Gadamer, es localizar lo verdadero (entendido como apertura y no como adecuación ni fundamento inamovible sobre el cual se dan las cosas) sobre esa multiplicidad irreductible y experimentar dicha localización como respuesta a una llamada que proviene de la tradición, como acontecer, comprendiendo a la tradición como un heredar activamente el pasado (y no una sumisión a un pasado que se piense como objeto cerrado y definitivo), como posibilidad siempre abierta. La tradición no es, en ese sentido, algo dado, sino algo adquirido en la rememoración, en la escucha de su llamada.

Pensar como rememorar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse agradeciendo a alguna presencia de la cual dependeríamos; significa, en cambio, captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento.<sup>4</sup>

De acuerdo con Gadamer, en el texto se da una coexistencia entre presente y pasado, de modo tal que la histo-

4 *Ibid.*, p. 120.

ria es comprendida en términos de continuidad —pero nunca lineal ni unitaria ni progresiva— porque un intérprete puede interpretar desde su horizonte presente un texto pasado fusionando los horizontes.

Nuestra vida cotidiana es un caminar constante por la simultaneidad de pasado y futuro. Poder ir así, con ese horizonte de futuro abierto y de pasado irrepetible, constituye la esencia de lo que llamamos “espíritu”. Mnemosine, la musa de la memoria, la musa de la apropiación por el recuerdo, que es quien dispone aquí, es a la vez la musa de la libertad espiritual. [...] Tendremos que preguntarnos qué se sigue de esta unidad de lo que ha sido con lo que es hoy.<sup>5</sup>

Esta continuidad no hace alusión a una falta de tensión entre presente y pasado puesto que la historia no se piensa ya en términos de linealidad, no hay un pasado dado, como fondo originario, al que se acceda con un “buen método” desde un presente igualmente dado (si pensamos desde la ausencia de fundamento habría que resaltar más bien la discontinuidad). La tradición es algo que se trae a cuestas, algo heredado, que está ahí como parte constitutiva del ser-ahí mismo. Somos siempre nuestra tradición, una tradición que en su estar ahí no lo está

5 Hans-Georg, Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, 1998, pp. 41-42.

como objeto simplemente presente, sino como algo móvil y activamente constitutivo, que al recordar y escucharlo se transforma, se vitaliza, se pone en marcha, se distorsiona, se le trae-delante con un esfuerzo hermenéutico que permite su comprensión. Este traer-delante es la fusión de horizontes, horizontes no separados como esferas escindidas, sino un mismo horizonte continuo que apela por un *continuum* hermenéutico. La fusión de horizontes es un ensanchamiento del horizonte del ser-ahí, un "crecimiento del ser" y por tanto de otra interpretación.

Afirma Gadamer que "[...] la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú".<sup>6</sup> Si habla como lo hace un tú, un ser-ahí, entonces la tradición no es susceptible de ser aprehendida y definida, sino que su misma movilidad pide un esfuerzo hermenéutico que sea más bien un acercamiento comprensor en términos de escucha y rememoración. Si es así, entonces la hermenéutica tiene que elaborar un horizonte de interpretación adecuado para cada caso, es decir, ganar el horizonte histórico necesario para comprender un texto o tradición en cuestión. De ese modo, mediante la comprensión traemos-delante, incorporamos la tradición con una fusión de horizontes.

6 Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., p. 434.

[...] como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro [...] Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación sino *transformación*.<sup>7</sup>

La fusión de horizontes parte de la exigencia de un planteamiento histórico-efectual, el cual consiste en un reconocimiento del carácter situacional e histórico de toda comprensión, es decir, en un tener conciencia de la propia historicidad, de la propia finitud.<sup>8</sup> Este tener conciencia no hace referencia a una conciencia teórica sino a una

7 Gadamer, *La actualidad de lo bello*, op. cit., p. 116. Las cursivas son mías.

8 En algún sentido, podríamos relacionar la historia efectual de Gadamer con el precursar la muerte de Heidegger en *Ser y tiempo*. El precursar la muerte es un hacerse consciente de la propia finitud, lo que da la posibilidad al ser-ahí de caminar al encuentro de su más peculiar poder-ser y de empuñar su libertad. Asimismo, el precursar la muerte permite al ser-ahí elegir un proyecto propio de vida en el que asuma el carácter contingente de dicho proyecto, porque lo que aquí está en juego es la libertad misma del proyecto del ser-ahí en una reapropiación de sí mismo a partir de su conciencia de la finitud. El precursar la muerte es una posibilidad que permite empuñar el proyecto propio como apertura a posibilidades que son justo eso, posibilidades. Podríamos afirmar que tanto para Heidegger como para Gadamer la conciencia de la finitud no es una conquista epistémica sino una posibilidad ontológica.



conciencia práctica. Entonces, la historia efectual es un proceso que nunca termina, un momento de la realización de la comprensión. La historia efectual es una experiencia y no un concepto, y por tanto es finita, inacabada, situacional, momentánea, provisoria, no definitiva ni perentoria.

Tener conciencia de la historia efectual es para Gadamer tener conciencia de la situación hermenéutica, ya que no basta la conciencia de un pasado acontecido para que exista interpretación, sino que es hacerse consciente de la propia situación en cada caso, de que no se está *frente* a una situación, sino *en* una situación, por lo tanto, el hacerse consciente de una situación se da siempre "situacionalmente". En términos heideggerianos, se podría decir que el ser-ahí está ya siempre arrojado en una apertura histórica, y todo lo que haga lo hará dentro de esa apertura de la cual no puede escapar puesto que es condición de posibilidad de su propia existencia; además, el ser-ahí no dispone nunca de la apertura, está dispuesto en ella lo cual no implica que no pueda ser también actor y transformador de dicha apertura. Es, en algún sentido, la tradición gadameriana, puesto que siempre estamos en una tradición a la que pertenecemos esencialmente. Toda crítica y puesta en cuestión de la tradición se da desde la tradición. La tradición o apertu-

ra histórica conforma y delinea las posibilidades de existencia del ser-ahí.

Para Gadamer, reconocer la situación, el horizonte, es reconocer los límites en los que se da cada presente; cada presente depende de una apertura histórica determinada, de un determinado envío del ser. Cada momento histórico está determinado por una apertura que es a su vez también histórica. Las aperturas, los horizontes, no son nunca cerrados sino abiertos; el texto y el intérprete poseen su propio horizonte que, por ser abierto, permite precisamente una fusión.

Los horizontes son como una red referencial infinita, son movibles puesto que al no ser un concepto sino una experiencia, el horizonte está en continua formación. Un horizonte se forma y se transforma existiendo y comprendiendo:

La movilidad histórica de la existencia humana es-triba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida

humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento.<sup>9</sup>

En ese sentido, el horizonte del pasado (una vez entendida la historia no como pasado simplemente acontecido, sino como rememoración que es interpretación y por ello transformación) también está en movimiento. Luego, cuando se comprende algo se hace siempre desde un horizonte, desde una apertura histórica. Para comprender a la tradición es necesario “desplazarse” a esa situación histórica, según Gadamer, pero este desplazamiento incluye el propio horizonte, es decir, el intérprete con todo y su horizonte se desplaza al horizonte de la tradición, el intérprete lleva con él su presente hacia el pasado, y de ahí la fusión de horizontes.

No hay nunca un acercamiento “limpio” y “objetivo” a la tradición, el intérprete se acerca con todo y sus prejuicios, con su propia tradición, con su propio ser, con su propio estado de ánimo, con su propio comprender, con su propia conciencia. Por tanto, cada acercamiento y cada comprensión de la tradición es diferente, no sólo porque cada intérprete es diferente y varía la interpretación de intérprete a intérprete, sino porque incluso el mismo intérprete no se mantiene idéntico a sí mismo, sino que en tanto ser-ahí cambia y deviene constante-

9 Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., pp. 374-375.

mente. Una vez más, las interpretaciones posibles son infinitas, puesto que no hay una experiencia única y verdadera de la tradición, sino una multiplicidad de experiencias que devienen una multiplicidad de interpretaciones. Aún más, si la realidad no tiene fundamento sino que es el simple hecho de “que es” del todo gratuita, y porque el ser es pensado ahora como envío; no se puede afirmar más que la historicidad de la verdad es lo que desemboca en una multiplicidad en vez de una univocidad.

Podríamos decir que la multiplicidad de interpretaciones planteada y defendida por la hermenéutica golpea de frente a la noción fuerte de objetividad que fue tan preciada para la ciencia y para algunas filosofías, que orientaban todos sus esfuerzos a intentar conocer “objetivamente”, argumentando que el sujeto cognoscente no debía bajo ninguna circunstancia “contaminar” el conocimiento con su propia subjetividad. Disuelta, gracias en parte a la hermenéutica, la idea de un “objeto puro de conocimiento” y de un sujeto cognoscente alejado de toda subjetividad, el ideal de objetividad parece ahora diluido e inoperante.

Gadamer define la fusión de horizontes como un proceso de integración: integrar la tradición por medio de la comprensión. Entonces, el esfuerzo hermenéutico de la integración consiste en reconocer la alteridad

de la tradición, en reconocer su sentido propio y diferente, al tiempo que la propia conciencia hermenéutica reconoce su alteridad frente a la tradición en cuestión. Saber-se como un otro que se enfrenta a lo otro. Sólo en tanto la conciencia hermenéutica se reconoce como otra puede resaltar la alteridad de la tradición, por eso Gadamer sostuvo que "El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'.*"<sup>10</sup>

Si en la realización de la comprensión se da una fusión hori-zóntica donde el intérprete aporta siempre su propio presente, entonces diferenciar un horizonte histórico es necesario para reconocer la alteridad; aunque de hecho los horizontes no son en sí mismos, sino que hay un único horizonte en el que se da la misma conciencia histórica. Una aportación fundamental a esta concepción es el hacer brotar de ella la alteridad misma problematizándola y enriqueciendo las posibilidades de incorporarla al análisis. Este único horizonte es el horizonte humano en el que nada nos es absolutamente ajeno, por eso, dice Gadamer que la hermenéutica se mueve entre la familiaridad y la extrañeza.

10 *Ibid.*, pp. 376-377. Las cursivas son de Gadamer.

Si la disposición fundamental de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma —y eso quiere decir, necesariamente, con el todo de la propia experiencia del mundo—, entonces también forma parte suya *toda tradición*. Ésta no sólo engloba textos, sino también instituciones y formas de vida.<sup>11</sup>

Es importante señalar que, por otro lado, la comprensión hermenéutica no sólo necesita de una fusión de horizontes, sino que ésta sólo es posible sobre la base de una continuidad del pasado con el presente, de lo contrario los horizontes no podrían fusionarse. Para ello, Gadamer introduce en *Verdad y método* la categoría de lo clásico, la cual reúne las características que atribuye a la comprensión hermenéutica, por tanto, si lo clásico es una especie de presente intemporal, la comprensión hermenéutica implica una simultaneidad del pasado con el presente y apela por una pertenencia y permanencia del texto en el presente. “Gadamer extiende los rasgos de lo clásico a todo objeto de la comprensión hermenéutica: al comprender la pertenencia del texto o de la obra a su propio mundo comprendemos también su pertenencia a nuestro mundo” —afirma Mariflor Aguilar.<sup>12</sup>

11 Hans-Georg Gadamer, “Éstetica y hermenéutica”, en *Éstetica y hermenéutica*, 1998, p. 55. Las cursivas son mías.

12 Mariflor Aguilar, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, 1998, p. 137.

¿Cómo permanece la tradición, el texto, en el presente? Mediante la rememoración y la distorsión. Esta permanencia no es la conservación de un objeto dado —lo clásico no es un modelo establecido que rija como canon— sino un traer-delante en los términos que explicamos anteriormente.

### Comprensión, interpretación y aplicación

Ahora podemos hablar de los tres momentos de la hermenéutica que Gadamer señala:

1. Comprensión del mundo que el texto abre.
2. Interpretación como un hacer inteligible en nuestro marco de referencia las creencias y prácticas que rodean al texto.
3. Aplicación, que quiere decir que la comprensión cambia con cada situación concreta.

Según Gadamer, se puede comprender el mundo que el texto abre por la continuidad y simultaneidad entre el presente y el pasado que se realiza con la fusión de horizontes. Comprender ese mundo implica dejarse hablar por la tradición, dejarse decir algo por ella. Así, la comprensión hermenéutica se da como un proceso dialógico donde la tradición es vista como un tú, para lo que es necesario haberla reconocido antes en su alteridad, lo

cual, en última instancia significa que se tiene que reconocer que ésta “tiene algo que decir”, momento este también, privilegiado ya que nos arroja una noción de suma importancia: el diálogo. El que quiere comprender un texto debe “dejarse decir algo por él” pues el intérprete debe tener voluntad de escucha.

La apuesta por el diálogo es una de las tesis principales al interior de la hermenéutica gadameriana, mas dado que no es el tema que nos ocupa ahora, me permito señalar solamente algunas consideraciones al respecto.

En la hermenéutica gadameriana la preocupación por el reconocimiento de la alteridad —ya sea de un tú o de la tradición— se subsume al problema del lenguaje y con ello al diálogo. Para Gadamer no hay hermenéutica si ésta no implica una idea de diálogo, puesto que el único modo de comprender a la tradición es mediante un proceso dialógico de pregunta y respuesta. Es decir, la tradición se comprende e interpreta en un proceso conversacional, donde el texto postula una pregunta y la interpretación una respuesta a esa posible pregunta, pero esto sólo es posible si el intérprete reconoce que el texto “tiene algo que decir”, si lo escucha y le presta oídos, es pues un esfuerzo hermenéutico. En otras palabras, la tradición —en tanto lenguaje— se manifiesta en este diálogo.

Puesto que para Gadamer somos lenguaje, todo diálogo se da en el lenguaje y como lenguaje, pero más



aún, Gadamer afirma que: “Desde el diálogo que nosotros mismos somos”, es posible reflexionar sobre la dialogicidad y la intersubjetividad. Por tanto, la tradición no sólo se manifiesta en el diálogo sino que nosotros mismos somos diálogo, postulando Gadamer con esta idea una subjetividad dialogante que es ya siempre intersubjetividad.

Para Gadamer, todo diálogo, entendido desde la lingüisticidad de la conversación, también es apofántico. El diálogo, es decir, el lenguaje devela y desoculta, pero es al otro —a la tradición— al que desoculta. Es muy importante señalar, sin embargo, que el otro sólo puede aparecer desde un horizonte común, un horizonte humano, es decir, lingüístico, en palabras de Gadamer. Así, la alteridad se hace presente, se devela desde su decirse, un decir, claro está, dialógico.

Todo diálogo en el que lo otro es preguntado se da siempre desde un horizonte previamente abierto, es decir, todo preguntar es un acontecer histórico que acontece desde una tradición, desde una determinada apertura al ser, que permite a su vez cualquier conversación en la que exista encuentro de tradiciones, y por tanto fusión de horizontes. De este encuentro surge un preguntar como acontecimiento histórico y dialógico que depende principalmente de la voluntad de escucha, es decir, del dejar decir al otro aquello que tenga que decir. Lo que sale a la luz, lo desocultado mediante el diálogo, es así lo otro.

Por ello no basta para Gadamer el lenguaje, sino que éste tiene que incluir la idea del lenguaje-diálogo.

El segundo momento de la hermenéutica, la interpretación, se refiere a la fusión de horizontes, puesto que sólo se pueden hacer inteligibles las creencias y prácticas que rodean al texto desde nuestro marco de referencia si antes se postula una contemporaneidad y simultaneidad del texto, para después apostar por un posible desplazamiento del intérprete hacia el horizonte del texto, como fue explicitado anteriormente.

Por último, el momento de la aplicación enfatiza el carácter infinito de la interpretación. La aplicación se encuentra en íntima relación con la situación puesto que en la comprensión, el texto comprendido se “aplica” a la situación del intérprete. Luego, pensando que el intérprete no es un sujeto en los términos de las filosofías del sujeto, sino un ser-ahí, cada comprensión y cada aplicación se dan en un momento situacional concreto.

Gadamer afirma en *Verdad y método* que comprender siempre es también aplicar, porque el comprender no es un saber teórico-abstracto sino práctico, es un saber actuante. El texto “debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta”,<sup>13</sup> lo que significa que el texto no es “un” texto sino

13 Gadamer, *Verdad y método I*, op. cit., p. 380.

múltiples textos en tanto es historia de sus efectos, de sus interpretaciones. El texto pues no es una cosa en sí ni un fondo originario al que hay que acceder, es por el contrario una creación constante, puesto que es como si se creara un nuevo texto cada vez que se le interpreta, surgiendo entonces una multiplicidad infinita de textos que aluden a una multiplicidad infinita de interpretaciones: un juego creativo que juega al infinito.

La inagotabilidad del texto deja ver entonces la infinitud siempre abierta de la interpretación, rasgo que podríamos considerar como constitutivo de este pensar hermenéutico, en tanto pensar histórico y de la finitud. La infinitud de la interpretación descansa pues, en algún sentido, en esta inagotabilidad del texto, en su continua creación, formación y transformación.

[...] ¿qué significa interpretar? A buen seguro, no es explicar o concebir; antes bien, es comprender, hacer exégesis, desplegar. [...] Lo importante es que todo interpretar no señala hacia un objetivo, sino solamente en una dirección, es decir, hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos.<sup>14</sup>

La idea de interpretación que defiende Gadamer no está pensada como el desvelamiento de un fondo originario,

14 Gadamer, "Poetizar e interpretar", en *Estética y hermenéutica*, op. cit., p. 75.

sino que parte de la ausencia de fundamento. La interpretación no es un acto de la conciencia subjetiva que logra llevar a la luz lo que está oculto —en el sentido de esencia— para entonces finalmente poder decir que hemos conocido algo. La interpretación no es tampoco un instrumento con el que cuenta la razón del sujeto teórico para “conocer apodícticamente”, como pretendieron con tanto afán algunas de las filosofías anteriores. Este pensar hermenéutico se deslinda por tanto de una práctica exegética y de una metodología del comprender en términos epistémico-lógicos.<sup>15</sup>

- 15 Dado que hemos hablado exclusivamente de la interpretación desde el nivel ontológico, sin referirnos nunca a su nivel óntico, no hemos entrado en una discusión directa con los autores que argumentan en contra de una multiplicidad de interpretaciones, puesto que, desde mi punto de vista, dichas afirmaciones están hechas desde el nivel óntico, y en algunos casos, particularmente las posiciones de Habermas y Apel, apuestan por una hermenéutica de carácter epistémico-lógico. Asimismo, cuando Eco habla de la “deriva infinita de interpretaciones” y la “sobreinterpretación” (Cf. principalmente *Los límites de la interpretación*, 1992, e *Interpretación y sobreinterpretación*, 1997) lo hace desde el nivel óntico y argumenta que no toda interpretación de un texto puede ser válida, algo que solamente se puede sostener si se habla de hermenéutica en términos de validez, y claro está, desde esa posición, no todas las interpretaciones podrían ser correctas puesto que primero se establece un parámetro de corrección aunque no sea de modo explícito. Sin embargo, en comparación con esas posiciones, aquí hemos defendido que la multiplicidad de interpretaciones es una posibilidad que se abre desde el nivel ontológico, y a ese respecto Bengoa Ruiz de Anzúa nos recuerda que “Ni Heidegger ni Gadamer ofrecen criterio alguno que permita distinguir entre formas adecuadas e inadecuadas de escucha”, es decir, de interpretaciones. (*De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, 1997, p. 23.)

Más bien, tendríamos que decir que dado que la hermenéutica asume la finitud, se asume finita, se sabe frágil y contingente, sabe bien que cada una de sus interpretaciones juega libremente a inventarse y que ninguna se afirma como última, que no puede haber una interpretación que se erija como conocimiento consumado; al contrario, apuesta por una infinitud de interpretaciones porque cada una es sólo una posibilidad entre otras muchas posibles.

La hermenéutica no pretende ser un camino del pensar que imponga imperativos y exigencias de universalidad. Así, no es sino un carácter diverso que anticipa otro modo posible de ser y de pensar, mas no un modo único o categórico, por el contrario, representa una posibilidad más, susceptible de ser abierta en medio de otras muchas, sabiendo de antemano que ninguna de ellas será mejor o peor, sino simplemente diferente.

---

Por eso, la crítica de Habermas según la cual para Gadamer entender el significado es aceptar la validez de un texto me parece cuestionable, puesto que la verdad en el pensamiento gadameriano no es entendida en términos de adecuación sino —siguiendo a Heidegger— como apertura, como apofánsis, lo que deja de lado la cuestión de la validez en términos proposicionales. El problema epistemológico en cuanto a la validez de la interpretación tiene que plantearse necesariamente desde un nivel que no es discutido ni en el pensamiento de Heidegger ni en el de Gadamer. En todo caso, la verdad apofántica es condición de posibilidad para que pueda haber cualquier verdad en términos de adecuación y para que se puedan establecer parámetros de validez.

# Las imágenes múltiples del espejo

## Reflexiones sobre Gadamer y la investigación

Denise Hellion\*

Escuchar los comentarios de una filósofa sobre un autor leído desde muchas disciplinas es enriquecedor, pues permite establecer un diálogo y considerar preguntas que desde la historiografía no son planteadas o lo son desde un ángulo que tiene como centro el propio quehacer profesional. En este sentido, el texto de González-Valerio abre para la historiografía la posibilidad de una nueva reflexión sobre Gadamer, escritor que se hace presente, ya sea a través de sus propios textos o por la influencia que ha ejercido durante décadas en autores que abordan la problematización teórica y metodológica de la escritura de la historia. Podríamos decir, parafraseando la propuesta hermenéutica de Gadamer, que el horizonte desde el que interpretamos se enriquece con horizontes que corresponden a otras disciplinas humanísticas; tal vez se trata solamente de matices de una misma tradición, que pueden resaltarse en este diálogo interdisciplinario.

\* Alumna de la Maestría en Historiografía de México.

En ocasiones es necesario leer entre líneas los trabajos de investigación (a través de la manera en que se construyen temáticas y objetos de estudio o en la forma en que se desarrollan metodológicamente) para entresacar los presupuestos teóricos de los cuales se parte. Dos tendencias opuestas se observan: por un lado, como parte del mismo oficio de la investigación, el cuestionamiento constante sobre el quehacer es motivo de controversias y enfrentamientos teóricos, que no siempre quedan plasmados en publicaciones. Por el otro lado, con frecuencia las propuestas y comentarios filosóficos son olvidados una vez que un título académico es obtenido, y la problemática y confrontación se omiten durante el ejercicio de la investigación. Empero, la reflexión teórica debe estar presente a lo largo del ejercicio cotidiano, de manera tal que sirva como base para enriquecer nuestro trabajo. Siguiendo a Gadamer, las disciplinas pertenecen a una tradición, desde la cual el horizonte se transforma constantemente y se mueve conforme se logra la fusión de horizontes. En este sentido, la vía para la confirmación y avances en las propuestas de investigación pasa por la fusión de horizontes que permite mantener en un proceso de transformación permanente a la tradición.

González Valerio amplía los elementos para la comprensión del pensamiento gadameriano y las repercusiones que ha tenido en la construcción de alternativas

de teorización sobre el carácter histórico —que en buena medida se desprenden de la conceptualización del tiempo que la ponente ha desarrollado en su conferencia—, y sus implicaciones actuales en la metodología.

En esta dirección intentaré plantear algunas consideraciones que, desde mi óptica, unen a las propuestas filosóficas con la práctica de disciplinas sociales como la antropología y la historiografía. Hoy en día, asumir la reflexión como quehacer implica aceptar que los cuestionamientos hechos al racionalismo durante el siglo XX están aún en la mesa para su discusión. Ubicarlos implica no solamente establecer una reflexión teórica y metodológica, sino también reconocer las formas en que la situación social y política de ese siglo XX, que es todavía contemporáneo, pesa en la enunciación de los cuestionamientos. Esto significa que un ejercicio crítico debe tomar en cuenta no solamente las problemáticas inherentes a su campo específico de trabajo, sino de manera más amplia, aquellos que le afectan y que proceden de esta crítica a la universalidad de la razón que se presenta ahora como ineludible.



## Horizonte, tradición y comunidades académicas

La constitución como disciplinas académicas con reconocimiento científico supone pensar el horizonte de enunciación desde la cual se realizan. Este horizonte rebasa las fronteras de la situación académica; se trata de un espacio más amplio en el cual se comunican experiencias, resultados, problemas y perspectivas. En este sentido el concepto horizonte debería incluir la idea de una comunidad a la cual se pertenece y que, de nuevo con Gadamer, corresponde a una tradición que en el proceso de transformación se construye como tal. Este horizonte no está aislado en ninguna disciplina académica o tradición científica, no debe soslayarse su existencia dentro de una comunidad social amplia, desde la cual se construyen las investigaciones y en la cual incide en mayor o menor grado y con diferentes ritmos. Esto en realidad se ha convertido en un aserto con cada vez mayor consenso, que resulta aún más evidente en el caso de las disciplinas que tienen a lo social como objeto de estudio, pues en ellas la vinculación con un contexto social es más claro y sus repercusiones generalmente son más inmediatas. La trascendencia de la investigación por su empleo en la definición e implementación de prácticas políticas ha sido motivo de crítica, pues la manera en que los resultados de las disciplinas se llevan a la práctica y sirven co-

mo justificación política, ha supuesto también el recelo por la cercanía entre investigadores y grupos de poder. Con esto, la práctica que deriva de la investigación adquiere un carácter de legitimación política, una suerte de convalidación desde la academia.

El examinar la repercusión política de las disciplinas científicas es parte de un análisis sobre la forma en que se construye desde y en una tradición social, que es además una tradición reflexiva. El mismo asunto atañe a las llamadas ciencias duras, aunque la permanencia y optimismo ante una noción de progreso científico y tecnológico continuo, parece descartar de manera rápida la suspicacia sobre su vinculación con la producción y política económica. Empero, si dejamos de lado la calificación política (tanto las ciencias duras como las sociales enfrentan la misma problemática) la inclusión y comunicación de la actividad científica al interior de una comunidad.

En este sentido, el concepto "tradición" gadameriano se puede pensar considerando no solamente el horizonte teórico, sino también los procesos de investigación, los vasos comunicantes entre disciplinas y su contexto con una comunidad más amplia que está presente en su perspectiva a futuro, pero también en las otras dos esferas de una concepción temporal histórica: el horizonte presente y la visión del pasado.

Las pretensiones de universalidad de la razón, de la infalibilidad de la ciencia y con ello de su veracidad y universalidad, son intenciones ideales que, en mi opinión, poca memoria tienen de su propio desarrollo. Frente a una posición universalista de pensar y actuar ante el mundo, existen tradiciones de pensamiento que se oponen a ello. Frecuentemente estas tradiciones no forman parte de una escuela académica, o socialmente reconocida, pero han participado en la construcción social desde ámbitos diversos. Así, no es entonces de extrañar la convivencia entre la visión idealizada de los resultados científicos —procedente del positivismo decimonónico, con una consecuente valoración de los esquemas económicos de los países occidentales como núcleos de civilización que generan y centralizan la producción científica— con esquemas de sobrevivencia campesina que se muestran recelosos de ser objeto de experimentación de políticas de desarrollo, que se aplican a costa de su propia calidad de vida. Por no mencionar a la población urbana latinoamericana, en donde la ciencia económica omite las repercusiones vivenciales para ponderar el análisis de funcionamiento macrosocial. La actividad científica conlleva a la vez la repercusión de su actividad a mediano y largo plazo, en lo que de hecho es parte de su horizonte: la pertenencia a una comunidad social más amplia.

La búsqueda del consenso entre verdades universales es una situación ideal. El acuerdo sobre vías únicas en la práctica de la investigación y reflexión, no puede ser alcanzado en tanto constituye una abstracción, un motivo más en la teoría filosófica, pero que al ser contrastada con la historia de las disciplinas, se enfrenta a la imagen de múltiples espejos, caminos diversos seguidos para el estudio y la interpretación desde cada presente. Los resultados, incluso los de las ciencias duras, son realizados al interior de comunidades sociales específicas, lo que es aún más evidente si se trata de estudios que pretenden tener una repercusión a mediano plazo en la sociedad.

Vuelvo con ello a esa academia que en su conformación está afectada por su horizonte, tanto en el sentido académico como en el social; aunque tal vez debería entonces hablar de varias academias o, mejor aún, de escuelas de pensamiento que comparten una tradición en el sentido gadameriano. Desde la propia actividad académica se plantea crear espacios de libertad en diferentes niveles. La libertad para adoptar propuestas teóricas que guían la investigación, pero esta libertad deriva de la pertenencia a una tradición, y dentro de las pautas de pensamiento es limitada. El riesgo aquí es fuerte si no se reconoce esta pertenencia y no se construye, de manera crítica, un campo de investigación que valore los asertos anteriores sin devenir en la ciega autoafirmación

de lo dicho y hecho con anterioridad. De nuevo nos enfrentaríamos a la discusión sobre la manera en que las disciplinas avanzan en su construcción y cuáles son los criterios para la aceptación de nuevos planteamientos. En este nivel se presenta una presión adicional: mantenerse como tradición en la medida en que se aceptan la continua transmutación de lo dicho y hecho desde ella. Situación que nos acerca a la esfera ética y no siempre se asume su presencia como importante para la aceptación o sanción de sus miembros.

Pero también está la libertad para decidir sobre la construcción de las problemáticas a investigar y la metodología a seguir dentro de ella. Esta libertad, sin embargo, está mediada por la pertenencia a la propia comunidad, que forma parte de la propia tradición. Sin embargo, actualmente es clara una confluencia de diferentes grupos académicos que comparten al menos sus resultados en un nivel de comunicación. Así, propuestas diversas confluyen para dar paso a un cambio en la hasta ahora especialización académica. Me parece que el quehacer académico vive actualmente una reformulación de las teorías y métodos que son compartidos interdisciplinariamente. Por ejemplo, lo realizado por historiadores en ocasiones parece antropología, la lingüística cada vez más hace uso de la historiografía, mientras que el análisis literario está presente en los estudios que abordan al discurso.

La comunicación actualmente desborda los límites disciplinarios y permite enriquecer la reflexión. Esta transferencia de problemáticas, metodologías y opciones de reflexión entre escuelas y profesiones diversas da por resultado la construcción del pensamiento contemporáneo.

### La hermenéutica frente al conocimiento científico

Buena parte de las discusiones que repercuten en la práctica diaria de cada disciplina, surgen de la filosofía. Sin embargo, como ha señalado González Valerio, es necesario reconocer que la propuesta gadameriana se ubica en el nivel ontológico. La omisión de esta perspectiva ontológica ha provocado confusiones al asumir los presupuestos filosóficos por metodológicos, debido tal vez a la inquietud de otras disciplinas por encontrar respuestas inmediatas a nuestra práctica, pero puede derivar en una confusión que paralice la investigación. También es cierto que la hermenéutica no ha finalizado con la propuesta gadameriana, sino que al retomarla y en cierta medida continuarla, otros autores han complejizado aspectos e implicaciones, pienso al menos en Paul Ricoeur, autor que será tratado también en este *Cuaderno*, quien tiene también gran peso en las opciones renovadas para la labor humanística. El carácter ontológico que brinda

González Valerio nos conduce a una situación inicial, a las preguntas que remiten a los fundamentos de una disciplina, que implica como actividad a la interpretación. La historiografía y su carácter interpretativo, con una exposición narrativa han sido fuertemente criticadas desde la concepción de las ciencias duras, cuyo método y teoría científica no son entonces aplicables.

A pesar de que el horizonte en el que nos encontramos pareciera lejano al reseñado como propio a la escritura de Gadamer, aún no podemos pensar que las propuestas científicas de un conocimiento objetivo sobre el mundo, como objeto del conocimiento que es independiente al sujeto cognoscente, están ausentes de la vida académica. Gadamer subvierte la problemática al ubicarla con base en principios diferentes, por este motivo la pregunta no radica en la metodología, sino en la ontología, pues solamente en este nivel puede de manera completa, cuestionar y replantear una concepción del ser que resuena en la actualidad.

La hermenéutica se caracteriza por su intención de abrir puertas para la renovación de la tradición, pero eso sostiene la inexistencia de respuestas absolutas, lo que pone en entredicho una concepción de la ciencia como vía para la obtención de verdades universales. Con la hermenéutica el horizonte se convierte, en su concreción y carácter finito, en parte de un constante devenir, que

permite la fusión con otros horizontes y por ello la apertura histórica de la tradición deviene acción ilimitada, consustancial a su propio carácter, centrado en la comprensión e interpretación desde el lenguaje.

Más allá de la aserción y aceptación del carácter igualitario, biológico, esencial del hombre, la cuestión que queda como centro de la discusión es la comprensión de una diversidad que se expresa a través de todas las manifestaciones humanas, aún de manera violenta. Gadamer asume un doble reto: por una parte, la diversidad humana, a través del concepto de horizonte dota de historicidad a las manifestaciones humanas y plantea la construcción de un devenir en su concepto de tradición; por otro lado, realiza su análisis retomando al lenguaje, al arte y a la historia, como motivos nodales desde y en los cuales aborda y desarrolla la comprensión e interpretación hermenéuticas. Las ciencias duras no cuentan con estos ámbitos para la emisión de normativas universales, por lo que en muchas ocasiones son omitidos. Gadamer para pensar al ser, desde el lenguaje y como el lenguaje, se remonta a estos temas relegados en otras concepciones filosóficas. No solamente aparecen nuevas inquietudes y propuestas ónticas, sino que ellas son resueltas desde y en el lenguaje: la historia y el arte.

El esfuerzo por restablecer no la universalidad, sino la historicidad del hombre, que procede de un horizonte



en constante cambio, permite que la interpretación no sea un principio teórico universal, sino un presupuesto ontológico que historiza su ejecución. La verdad, por ende, se ubicará en la apertura de horizonte que permite la fusión, pero es preciso recordar que nos mantenemos aún en la reflexión filosófica.

Esta multiplicidad de interpretaciones, que si bien son finitas, historizadas en tanto horizonte concreto, devienen infinitas como parte de una tradición que pervive al transformarse. A pesar de su carácter óptico, surgen intentos por llevar más allá la hermenéutica al aplicarla al quehacer de cualquier disciplina académica. En este proceso aparece el cuestionamiento a la abstracción de la propuesta hermenéutica, y las rutas que pueden seguirse en la investigación en disciplinas que tienen hoy en día márgenes difusos.

La hermenéutica gadameriana abre el debate sobre la multiplicidad de interpretaciones y la posible validez ilimitada a cualquier interpretación. La base ética sobre la cual plantea su propuesta, pierde eficacia cuando es confrontada a la situación real. La misma inquietud que permeaba su horizonte al devenir la razón en un principio universal y autoritario, podría aplicarse ahora. La evidencia de una multiplicidad de interpretaciones, y la limitación de un criterio de verdad sólo aplicable a la apertura de horizontes, nos lleva también a un riesgo

de permisibilidad de interpretaciones, dejando en la parálisis a reacciones encontradas frente a prácticas que son justificables por esa misma multiplicidad. Más allá de la coherencia interna del autor, queda entonces el riesgo político que se encara ante una laxitud de las interpretaciones.

Por lo anterior me parece que es necesario retomar los planteamientos de Gadamer, ya sea para quienes decidan darles continuidad con las implicaciones metodológicas y epistemológicas que tiene o bien para criticar la propuesta y establecer los principios de los cuales se parte, aunque ello está de nuevo en el campo de trabajo de la filosofía, pues una crítica al pensamiento gadameriano supone una contrapropuesta de reflexión ontológica. Finalmente el pensamiento de Gadamer está tan vivo y presente, que es ineluctable para comprender la discusión contemporánea, más allá de las fronteras alteradas de las disciplinas académicas.



# La meditación sobre el tiempo en Paul Ricoeur

Lucía Herrerías Guerra\*

## Introducción

“¿Qué es el tiempo?” —se preguntaba en el siglo IV Agustín de Hipona—. “Si nadie me pregunta, lo sé. Pero si me preguntan, ya no lo sé.” Gabriel Marcel decía que un problema es algo que tenemos delante, frente a nosotros, y por eso lo podemos resolver. Un misterio, en cambio, es un problema que nos envuelve, en el que estamos implicados; de ahí que al intentar comprenderlo, nos vamos sumergiendo en él sin llegar nunca a abarcarlo.

El tiempo es una dimensión del universo, una dimensión del ser que somos: *somos temporales*, estamos *en* el tiempo, el tiempo nos envuelve. Todo intento de conceptualizarlo nos dejará insatisfechos, pues “conceptualizar” significa haber captado lo esencial, el “qué es” de una determinada realidad... y es imposible conceptualizar

\* Instituto Tecnológico Verbum Dei-San Pablo Apóstol, Madrid.

el misterio. El pensamiento del misterio desemboca continuamente en aporías, en caminos cerrados que, sin embargo, lejos de detener al filósofo lo estimulan a seguir pensando.

Así es el pensamiento de Paul Ricoeur. Preocupado desde los inicios de su carrera por conciliar posturas contrarias, no ha tenido nunca miedo de dar los rodeos necesarios para irse acercando a la verdad. Las aporías, en su trayecto, han sido siempre acicates para pensar más.

Es el caso de la pregunta por la temporalidad, que aborda sobre todo en dos obras: *Tiempo y narración*<sup>1</sup> y *La memoria, la historia, el olvido*, publicada en francés en el 2000.<sup>2</sup>

En *Tiempo y narración*, estudia cómo el relato, tanto de historia como de ficción, refigura el aspecto temporal de la realidad. En el volumen III identifica tres aporías del pensamiento especulativo sobre el tiempo y busca darles respuesta. En *La memoria, la historia, el olvido*, retoma el tema del tiempo, más específicamente lo referente a la realidad del pasado, otra vez en relación con la historia, articulándola con el problema de la memoria y del olvido.

1 *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, 1987 (*Temps et récit I: L'histoire et le récit*, 1983); *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*, 1987 (*Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction*, 1984); *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, 1996 (*Temps et récit III: Le Temps raconté*, 1985).

2 Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'Oubli*, 2000.

En nuestra exposición, recordaremos en primer lugar su teoría de la “triple mimesis”, para estudiar en seguida cómo aborda el problema de la configuración del tiempo en el relato de ficción, pues éste, como él dice, nos da más información sobre el tiempo que el relato histórico. La configuración del tiempo en el relato reclama en seguida un tratamiento especulativo, en el que nos encontramos con tres aporías importantes, que nos llevan a preguntarnos por la realidad del pasado histórico y a descubrir el “tiempo humano” y la “identidad narrativa” como mediaciones a la primera aporía. Finalmente, nos referiremos brevemente a lo que Ricoeur llama “condición histórica” del ser humano, a la que subyace una ontología de la temporalidad.

El acercamiento al problema por la mediación del texto (historia y ficción) se debe al planteamiento hermenéutico de Ricoeur. Está convencido de que el lenguaje, en todos sus usos, quiere llevar al lenguaje “una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo” que precede al discurso y que “pide ser dicha”: el lenguaje siempre “dice el ser”.<sup>3</sup> En nuestro caso, nos fijamos en que la narración dice el ser temporal del mundo, la dimensión temporal de la acción del hombre en el mundo.

3 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, 1986, pp. 33-34.

## I. La triple mimesis

En *Tiempo y narración* expone Ricoeur su famosa teoría de la triple mimesis. Mimesis, imitación, no es una simple copia de la realidad sino una "imitación creadora". Al "reproducir" la realidad, el poeta, el escritor, configura y "recrea" la realidad que imita. En este proceso, Ricoeur descubre tres momentos, que llama simplemente Mimesis I, Mimesis II y Mimesis III.

El objeto de Mimesis I es precisamente la temporalidad de la acción humana. Es el momento de la prefiguración, anterior a la elaboración de la trama: el mundo pre-narrativo.

Esa experiencia temporal se configura en la trama (Mimesis II). La construcción de la trama es el equivalente narrativo de la innovación semántica de la metáfora. En el acto de construcción de la trama se da una innovación semántica, un sentido nuevo, equivalente a lo que ocurre en la creación de una metáfora, cuando el poeta percibe lo semejante en lo disímil y dice, por ejemplo, que "el viento peina el agua del río" (Atahualpa Yupanqui). Así como la metáfora acerca sentidos alejados entre sí, la composición de la trama reúne en una historia acontecimientos heterogéneos y discordantes y hace de ellos una totalidad coherente. Esto se aplica tanto a la narración histórica como al relato de ficción, aunque

la manera como cada una se refiere a la realidad, como veremos, es diferente.

## II. La configuración del tiempo en el relato de ficción

Vamos directamente a la cuestión de la configuración del tiempo en el relato de ficción, que nos hará desembocar en la necesidad del pensamiento especulativo sobre el tiempo. Sobre la marcha iremos encontrando a la historia, pues Ricoeur encuentra un paralelismo entre la configuración del relato histórico y la configuración del relato de ficción, como dos vertientes de una misma investigación. Entre otras cosas, en ambas la operación de la configuración se realiza según el patrón de construcción de la trama, entendida como síntesis temporal de lo heterogéneo. Pero el relato de ficción, piensa Ricoeur, contiene más información sobre el tiempo que la historia. En los cuatro capítulos dedicados al relato de ficción se puede apreciar una especificación progresiva de la temporalidad narrativa.<sup>4</sup> Parece como si la ficción "al crear mundos imaginarios, abriese a la manifestación del tiempo un camino ilimitado".<sup>5</sup>

4 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, op. cit., pp. 278-279.

5 *Ibid.*, p. 279.



Ricoeur investiga los modos de tratar la experiencia temporal en tres novelas: *La señora Dalloway* de Virginia Woolf, *La montaña mágica* de Thomas Mann y *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. Las tres obras, cada una a su manera, proyectan una experiencia del tiempo, que Ricoeur estudia identificando varias polaridades: el tiempo público y el tiempo interior; el tiempo del calendario y los relojes en contraste con el tiempo cosmológico; el tiempo "artista" y el tiempo destructor.

En la novela de Virginia Woolf aparece la diferencia entre el "tiempo mortal", tiempo vivido de cada uno de los personajes, y el "tiempo monumental", marcado fielmente por las campanadas del *Big Ben*. Aunque "desde fuera" la hora es la misma para todos, no es así "desde dentro", y la relación entre ambos tiempos no es la misma para todos los personajes.

*La montaña mágica* enfrenta "el tiempo del calendario y de los relojes", que es el tiempo "normal" que se vive en el pueblo al pie de la montaña, y el tiempo despojado de toda medida en el sanatorio "de arriba". El interés son las paradojas que aquejan a la experiencia interna del tiempo cuando se desvincula del tiempo cronológico.<sup>6</sup>

6 *Ibid.*, p. 230.

*En busca del tiempo perdido* enfrenta al tiempo “artista”, que permite la creación de una obra de arte duradera, con *Tiempo destructor* visibilizado en los cuerpos envejecidos, que “captura” los cuerpos para “proyectar en ellos su linterna mágica”<sup>7</sup> y amenaza a la obra de arte. La novela sugiere que el Tiempo nos contiene: “Que, en última instancia, el tiempo nos envuelve, como se decía en los viejos mitos, lo sabíamos desde el principio; el comienzo narrativo tenía esto de extraño: que remitía a un anterior indefinido. El cierre narrativo no hace otra cosa: la narración se para cuando el escritor se pone a trabajar”.<sup>8</sup> Sólo que su obra se ve amenazada por la muerte, no sabe si vivirá lo suficiente como para terminarla. Estamos en el tiempo.

Las tres novelas, pues, proyectan una experiencia del tiempo, todavía interior al texto. En el acto de lectura se realiza el paso de Mimesis II a Mimesis III: la refiguración del mundo, bajo la influencia de la trama. Los aspectos temporales del mundo de la acción (Mimesis I), configurados por la narración (Mimesis II), son refigurados en el acto de lectura, alcanzando así su objetivo último: el mundo. Esos aspectos temporales del mundo, refigurado por la obra literaria, reclaman un tratamiento especulativo.

7 *Ibid.*, p. 258.

8 *Ibid.*, p. 268.

### III. Las aporías del pensamiento especulativo

Nos encontramos a nivel especulativo con tres aporías, que trataremos de explicar brevemente: mutuo ocultamiento del tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico; el problema de la unidad del tiempo y, por último, la irrepresentabilidad del tiempo.

#### III.1. Primera aporía:

##### tiempo fenomenológico y tiempo cosmológico

En la primera aporía, Ricoeur contrasta a San Agustín y Husserl, del lado del tiempo fenomenológico, con Aristóteles y Kant, del lado del tiempo cosmológico.

San Agustín se pregunta por el ser o no ser del tiempo. Decimos que el tiempo "es", pero ¿cómo puede ser el tiempo, si el pasado ya no es, el futuro todavía no es, y el presente no es siempre, sino que pasa constantemente? Y si el tiempo no es, ¿cómo lo podemos medir? Pero de hecho lo medimos, porque hablamos de tiempo largo o corto, de cien años o de diez... Sin embargo, ¿qué tiempo es el que medimos? El pasado no lo podemos medir, porque ya no es; el futuro tampoco, porque todavía no es. Y el presente... ¿qué es el presente? Es como un punto en el tiempo que no puede dividirse en partes

diminutísimas, pero pasa en vuelo tan raudo y fugaz del futuro al pasado, que no tiene extensión ni duración.

San Agustín concluye, en primer lugar, que no hay tres tiempos (pasado, presente y futuro) sino un solo tiempo, el presente: el presente del pasado (la memoria), el presente del presente (la atención) y el presente del futuro (la expectación). En segundo lugar, que lo que medimos es el tiempo del alma, la distensión del espíritu, que viven en la dialéctica constante del pasado, el presente y el futuro. San Agustín lo explica con lo que pasa al cantar una canción:

Quando deseo cantar una canción conocida, antes de comenzar, mi expectación abarca su totalidad, pero apenas comienzo, todo lo que voy recordando de ella relacionado con el pasado se amplía en mi memoria [...] Pero mi atención sigue estando presente, y por ella pasará lo que era futuro para convertirse en pasado. Y a medida que esto se va realizando, disminuye la expectación y se prolonga la memoria. Al fin disminuye la expectación, al acabarse toda acción y pasar enteramente a la memoria.<sup>9</sup>

San Agustín confronta la *distentio animi* con la eternidad, a la que concibe como un presente siempre estable, cuya

9 San Agustín, *Confesiones*, 1942, XI, p. 28, 38.

nostalgia experimenta el alma: “Descubrí que estaba lejos de ti, en una región de desemejanza”.<sup>10</sup> La temporalidad de nuestra existencia y del mundo nos hace también descubrir la “diferencia ontológica”, es decir, la distancia entre el Ser y los seres, entre nuestra finitud y movilidad temporal y la estable infinitud de la eternidad.

Para Agustín, por lo tanto, el tiempo es el tiempo del alma, el tiempo interior. Sin embargo, cuando medita sobre la creación, dice que el tiempo empezó con las creaturas; el tiempo es una realidad creada junto con el mundo: es el tiempo cosmológico, que no se explica con la *distentio animi*.

En ese tiempo cosmológico se fija Aristóteles cuando dice en la *Física* que “el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”.<sup>11</sup> Es interesante que Aristóteles reconoce que quien cuenta o numera el tiempo, quien percibe el antes y el después, es el alma:

Cabría {...} dudar si el tiempo existe o no sin la existencia del alma. Si no se admite la existencia del numerador, tampoco habrá número. El número es lo que ha sido numerado o lo numerable. Pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el alma o el

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 10-16.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Física*, c1993, p. 219 b 2.

intelecto que hay en el alma poseen la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma.<sup>12</sup>

Lo que está entre el antes y el después, es el instante, que en el tiempo objetivo se puede decir que es un “instante cualquiera”, es decir, son instantes nivelados, identificados por un corte arbitrario en el movimiento, distintos del presente vivo —tiempo fenomenológico—, que es distinto para cada persona aunque el “instante” —tiempo cosmológico— sea el mismo. La naturaleza, en la que se suceden los instantes, cambia, pero sólo el hombre tiene historia.

Kant, en la *Estética*, formula una pregunta ontológica: “¿Qué son el espacio y el tiempo?”<sup>13</sup> Al definir el tiempo como “la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” le da los rasgos del tiempo cosmológico, objetivo. Según Kant, el tiempo se capta indirectamente: la sucesión, en los acontecimientos que vienen uno detrás del otro; la simultaneidad, en las cosas que se dan al mismo tiempo; la permanencia, en la sustancia que permanece. Kant no dice nada del tiempo vivo.

12 Citado por Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, [1991] 1995, t. I, p. 177.

13 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 1960, A 23, B 37.

Para Heidegger, el tiempo vulgar, que es una sucesión de “ahora”, de instantes, proviene de la nivelación de la temporalidad; la experiencia vulgar del tiempo es el tiempo de la naturaleza —cosmológico— en el que el tiempo vivo ha perdido su peculiaridad e intensidad.<sup>14</sup> Así, el tiempo cosmológico es un descenso de nivel con respecto al tiempo vivo.

El tiempo del alma, interior, es el tiempo mortal, finito; el tiempo cósmico nos aparece como infinito. Distinguibles especulativamente, interfieren entre sí y se entrecruzan en la experiencia viva; escribe Ricoeur:

La elegía de la condición humana, modulando entre la lamentación y la resignación, no ha cesado de cantar el contraste entre el tiempo que permanece y nosotros, que pasamos... Olvidando la relación de lo manipulable a la preocupación, y olvidando la muerte, contemplamos el cielo y construimos calendarios y relojes. Y de pronto, sobre la esfera de uno de ellos surge en letras de duelo el *memento mori*. Un olvido borra el otro. Y la angustia de la muerte vuelve a la carga, aguijoneada por el silencio eterno de los espacios infinitos. Podemos así oscilar de un sentimiento al otro: de la consolación, que podemos experimentar al descubrir un parentesco entre el sentimiento

14 Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 1996, p. 81.

de estar arrojados en el mundo y el espectáculo del cielo donde se muestra el tiempo, a la desolación, que renace sin cesar del contraste entre la fragilidad de la vida y el poder del tiempo destructor.<sup>15</sup>

### III.2 Segunda aporía: ¿tiempo o tiempos?

La segunda aporía con que se encuentra el pensamiento especulativo sobre el tiempo reside en que hablamos de los tres extasis del tiempo: pasado, presente y futuro mientras que, por otra parte, hablamos del tiempo como un singular colectivo: el tiempo. ¿Cómo se conjugan las dos cosas? Volviendo nuestra mirada a la historia, vemos que la posición de los filósofos no es unánime. Platón y Aristóteles, por ejemplo, presuponen la unicidad del tiempo.

San Agustín resuelve el problema con la teoría del triple presente (el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro). A Husserl se le presenta la dificultad porque parte del tiempo de la conciencia monádica, individual, a partir de la cual no se puede constituir un tiempo común, aunque Husserl intenta hacerlo a partir de la intersubjetividad en la *Quinta Meditación*. En Heidegger, el tiempo es un rasgo de finitud, la estructura más íntima del *Dasein* (*ser-ahí*): la temporalidad es la de este *Dasein* cada vez.

15 Ricoeur, *Temps et récit III*, *op. cit.*, pp. 139-140.



Algunos, por otra parte, han intentado pensar el pasado sin su relación al presente y al futuro: entonces el pasado se queda en una abstracción. De ahí la tentación de una concepción totalizadora que abrace al presente, al pasado y al futuro como un todo. Es la tentación hegeliana, de la que Ricoeur habla también en *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Es la pretensión de llevar al absoluto al presente histórico. En Hegel, la diferencia entre el pasado —que ya no es— y el futuro —todavía abierto— no tiene importancia, pues se mueve en el “eterno presente especulativo” que abarca la totalidad. Ricoeur desmonta esa soberbia de la historia que pretende dominarlo todo.

Entre presente, pasado y futuro hay ciertamente unidad, pero una unidad plural. Actuamos en el presente, pero estamos afectados por el pasado. Hay hechos que no “hacemos” sino que “recibimos”, y además, nuestras acciones tienen efectos no deseados que no podemos controlar: somos *pacientes* de la historia y no solamente sus agentes.

A la ambición de totalidad por parte de la historia, Ricoeur opone la “totalización”, para indicar una mediación imperfecta entre pasado, presente y futuro. Para ello recurre a los conceptos de “espacio de experiencia” (el presente del pasado) y “horizonte de espera” (el presente del futuro), de Koselleck. Inicialmente, Koselleck opone ambos conceptos; posteriormente, aplicado a la historia,

el concepto de experiencia conecta el pasado acontecido, el futuro esperado y el presente vivido y actuado.<sup>16</sup> Sólo que en Koselleck, ese espacio de experiencia coincide con la modernidad, y lo que es considerado moderno por excelencia es el carácter omnitemporal de la historia; la historia es historia de la humanidad; la humanidad es el objeto total y el sujeto único de la historia.

Sin embargo, subsiste lo que Hannah Arendt llama la *pluralidad humana*: hay una humanidad, pero una enorme variedad de pueblos, lenguas, estados políticos, que no se dejan reducir a una unidad.

El concepto mismo de modernidad, piensa Ricoeur, amenaza la supuesta unidad de la historia, ya que dicho concepto, al aplicarse al tiempo presente como el mejor tiempo, implica una minimización o depreciación del pasado, incluso una negación que supone ruptura con él. Como resultado, aumenta la distanciaci3n con respecto al pasado y la "deuda" con los antepasados se percibe cada vez menos.

En cuanto al presente, el presente vivo est3 caracterizado por la iniciativa —categoría pr3ctica: obrar y padecer— y no por la presencia —sentido 3ptico—. La iniciativa es la capacidad de comenzar algo, de cambiar el curso de los acontecimientos, por mediaci3n de

16 Reinhart Koselleck, *L'Exp3rience de l'Histoire*, 1997.

nuestro cuerpo. De nuestro “poder hacer” se deriva que la realidad no sea totalizable, pues no podemos ser a la vez observadores y agentes. Podemos observar desde fuera y “totalizar” un determinado sistema, pero no el universo como tal. Si extrapolamos un determinismo parcial al universo entero, nos excluimos a nosotros mismos como agentes capaces de actuar y de iniciar algo en el mundo.<sup>17</sup>

Conectada con la iniciativa en el presente, está la *promesa*, que obliga al que la pronuncia a *hacer* algo en el futuro. Así, la promesa contribuye a dar al presente una dimensión ético-práctica y conecta el presente con el futuro.

La narración también es inadecuada para resolver la aporía de la totalidad del tiempo, pues la identidad narrativa es una identidad plural que resulta de una red de tramas, y no existe una “trama de todas las tramas” capaz de igualarse a la idea de *una* humanidad y *una* historia.

¿La conclusión? La limitación del pensamiento sobre el tiempo, lo cual no significa, sin embargo, un fracaso, porque la aporía, como insiste Ricoeur continuamente, puede hacerse productiva y además, afirma que una teoría llega a su expresión más alta cuando “la exploración del dominio donde verifica su validez termina en el reconocimiento de los límites” que lo circunscriben.<sup>18</sup>

17 Ricoeur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 335.

18 *Ibid.*, p. 374.

### III.3. Tercera aporía: la irrepresentabilidad del tiempo

Lo que acabamos de decir nos deja a las puertas de la última paradoja: la irrepresentabilidad o inescrutabilidad del tiempo. Aquí la meditación sufre, simplemente, “de no poder verdaderamente *pensar el tiempo*”.<sup>19</sup> No es que sea el fracaso del pensamiento en cuanto tal, pero sí de la soberbia que lleva a nuestro pensamiento a situarse como “amo del sentido”;<sup>20</sup> fracasa, porque el tiempo se escapa constantemente de nuestra voluntad de dominio. Al querer pensar el tiempo y abarcarlo, nos damos cuenta de que está siempre presupuesto (estamos *en* el tiempo). Ni siquiera la narración es capaz de agotar la refiguración del tiempo. Por eso encontramos en las distintas concepciones del tiempo, tanto especulativas como literarias, los límites del lenguaje y la referencia a mitos o tiempos inmemorables.

Por ejemplo, Aristóteles dice que los seres están “envueltos por el tiempo”; en el *Timeo* de Platón se dice que el tiempo “nace con el cielo”. Los filósofos tienen que recurrir continuamente a las metáforas y expresiones crípticas, que nos llevan a concluir que el tiempo es filosóficamente inescrutable e irrepresentable.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 375.

En la narración, nos encontramos continuamente en la frontera con “lo otro” del tiempo, la eternidad, y también con la fábula y el mito, es decir, recursos simbólicos que hablan más allá del concepto, pero que, por lo mismo, son inagotables.

Pensar el tiempo, concluye Ricoeur, es narrarlo. No hay más tiempo pensado que el tiempo narrado. Pero así como el pensamiento especulativo encuentra aporías, la narración del tiempo tiene también sus límites.

#### IV. La refiguración del tiempo por la narración

##### IV.1. La realidad del pasado histórico

La cuarta parte de *Tiempo y narración*, que ocupa el tomo III, busca explicitar la hipótesis que está a la base de la trilogía: “el trabajo de pensamiento que está a la obra en toda configuración narrativa se termina en una refiguración de la experiencia temporal”.<sup>21</sup>

La historia realiza una función mediadora entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico por medio de calendario, que “cosmologiza el tiempo vivido” y “humaniza el tiempo cósmico”; por la sucesión de

21 *Ibid.*, p. 9.

generaciones, por la que los vivos ocupan el lugar de los muertos y, en tercer lugar, los archivos, los documentos y las huellas. El resultado es un tercer tiempo, el “tiempo histórico”, que es la respuesta de la historia a la primera aporía, y es la condición de posibilidad de la operación historiográfica.<sup>22</sup>

Ya hablamos de cómo la narración de historia y de ficción configuran la temporalidad, es decir, recogen aspectos discordantes del mundo y los organizan por medio de una trama. En el acto de lectura se realiza la refiguración de la experiencia temporal: se recrea un mundo, tanto en el relato de historia como en el de ficción, aunque su modo de referirse a la realidad es diferente. En el relato de la ficción, el autor y el lector, gracias a una especie de pacto, saben que lo que se cuenta no sucedió en *realidad*. Cuando abrimos un libro de historia, en cambio, esperamos que el autor nos hable de un pasado real, de hechos realmente sucedidos. Pero ¿qué significa la palabra “realidad” aplicada al pasado? “En el pasado ‘real’ —escribe Ricoeur— subyace una ontología implícita, en virtud de la cual las construcciones del historiador tienen la ambición de ser *reconstrucciones* más o menos aproximadas de lo que un día fue ‘real’.”<sup>23</sup>

22 Ricoeur, *La Mémoire, L' Histoire, L' Oubli*, op. cit., p. 191.

23 Ricoeur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 148.

El lector de un libro de historia espera que el relato sea honesto y verídico, que hable del pasado “tal como fue”.<sup>24</sup> “El mundo, en historia —señala Ricoeur—, es la vida de los hombres del pasado tal como fue. De eso se trata. Y lo primero que uno dice es que eso sucedió. ¿Tal como se dice? Es toda la cuestión”.<sup>25</sup> Ésa es la pregunta: ¿en qué medida el autor de un libro de historia cumple la promesa hecha al lector? ¿En qué medida es posible representar el pasado “tal como” fue? ¿Qué significa ese “tal como”? A la base está la cuestión del estatuto ontológico del pasado y la posibilidad que tiene la memoria de alcanzarlo.

Los archivos, los documentos y las huellas, testigos del pasado, son los que trazan la línea divisoria entre la historia y la ficción. La noción clave es la de “huella”, que tiene la función de lo que Ricoeur llama “representancia”, para indicar un tipo de representación que significa “estar en lugar de” (“lugartenencia”), distinto de la representación de algo en una imagen mental.

Ahora bien, uno de los aspectos que presentan un problema y que cuestionan la fidelidad de la memoria al pasado, es la relación entre recuerdo e imagen.

24 Ricoeur, *La Mémoire, L' Histoire, L' Oubli*, op. cit., p. 339.

25 *Ibid.*, p. 228.

El recuerdo es una presentificación intuitiva que tiene que ver con el tiempo. Pero ¿cómo explicar que el recuerdo viene en forma de imagen, y que esa imagen no tiene la función de lo irreal? Porque normalmente la imaginación tiene que ver con la ficción, se imagina lo irreal. En cambio, el recuerdo es de algo que ya no es, pero que *fue*. El recuerdo es una imagen presente de algo pasado. Lo que está en juego es la memoria como guardiana del tiempo y de la distancia temporal.<sup>26</sup>

Cuando la ficción es abiertamente ficción, recrea un mundo: “Había una vez...” Se emplea el pasado como tiempo verbal para hablar de algo que nunca fue, pero el lector, en el acto de lectura, recrea el texto y recrea un mundo. Historia y ficción se refieren a la realidad de modo diferente, y recrean un mundo, también de manera diferente. Lo grave es cuando lo histórico —lo que sí fue— se presenta como ficción o la ficción tiene apariencia de “haber sido” en realidad. Cuando la memoria histórica de un pueblo no está llena de recuerdos fieles sino de ficciones, se considera hecho pasado algo que en realidad nunca fue y así se manipula su identidad (imisión concientizadora y liberadora de la historia!).

La “representancia” es, pues, el modo como la historia se refiere al pasado, pero más que una solución es un

26 *Ibid.*, pp. 55-61.



enigma. ¿Cómo es posible que una huella *presente* nos remita a un pasado *ausente*? En *Tiempo y narración* intenta articular esa relación por medio de los “Grandes géneros” de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo.

Bajo el signo de lo *Mismo*, pensar el pasado es salvar la distancia temporal: *des-distanciación* para identificarse con lo que “fue”. Pero el historiador no conoce en realidad el pasado, sino su propio pensamiento sobre el pasado, y aunque el pensamiento puede distanciarse de sí mismo, esa distancia no es nunca como la que separa a un yo de otro yo. La distancia temporal jamás es totalmente salvable.

Bajo el signo de lo *Otro* tenemos una ontología negativa del pasado, en la que se subraya su ausencia. Sin embargo, siempre hay algo del pasado que persiste en el presente.

La representancia, entonces, se explica por lo Análogo, sugerido por la expresión “tal como” de “representar el pasado *tal como fue*”. En *La metáfora viva*, Ricoeur había hablado del “ser como” de la realidad. “Ser como” contiene un “es” y un “no es”, como cuando se dice, por ejemplo, que “el tiempo es un verdugo”. Se percibe en la expresión un es y un no es que se explicita en el “ser como”, que el creador de metáforas capta y expresa en el lenguaje. Así, la función de representancia lleva al len-

guaje el “ser como” del pasado, conservando a la vez la identidad y la alteridad del pasado.

Ricoeur retoma el tema en *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, una de cuyas motivaciones es completar una laguna de *Tiempo y narración*: el tratamiento de la memoria y el olvido como niveles intermedios entre tiempo y narración.<sup>27</sup> “Mi libro —dice Ricoeur— es un alegato por la memoria como matriz de historia, en la medida que es la guardiana de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado”.<sup>28</sup> El punto de partida es nuestra insuperable condición histórica: *somos* históricos y por eso hacemos historia y hacemos —escribimos— la historia. Ser histórico es una condición de nuestro modo de existir, de ser-en-el-mundo, y nuestra condición histórica subyace al conjunto de nuestras relaciones con el tiempo.<sup>29</sup>

Ricoeur elabora toda una fenomenología de la memoria, en la que no nos detendremos ahora. Pero lo que está en juego es la fidelidad de la memoria como guardiana del tiempo y de la distancia temporal, en su dimensión epistémica pero también en su dimensión práctica, porque el uso de la memoria comporta la posibilidad del abuso. Los abusos de la memoria —memoria impedida,

27 *Ibid.*, p. 1.

28 *Ibid.*, p. 106.

29 *Ibid.*, p. 374.

manipulada u obligada— ponen de relieve la problemática de la relación entre la *ausencia* de la cosa recordada y su *presencia* como representación. De esta relación nace la vulnerabilidad de la memoria.

La memoria me permite remontar de mi presente a mi pasado, pero resurge la pregunta: ¿qué es el pasado? La teoría agustiniana de la *distentio animi* plantea un problema con respecto a la paseidad del pasado. Agustín habla de un continuo fluir en el que el tiempo va del futuro al pasado pasando por el presente: ¿es diacronía o una sutil sincronía que elimina la distancia del pasado con respecto al presente? Esta pregunta por la paseidad del pasado, por el estatuto ontológico del pasado, subyace a lo largo de todos los estudios de *La Mémoire...* Las cosas pasadas ya no están, pero nada ni nadie puede hacer que no hayan estado, que no hayan sido. Ricoeur llama “condición histórica” a esa manera de existir del pasado como “ya no estando” pero “habiendo estado”.

Para Ricoeur, la experiencia temporal fundamental es la de la distancia y la de la profundidad temporal.<sup>30</sup> No está de acuerdo con Heidegger en designar el “pasado terminado” como inauténtico, en contraste con el “haber sido”. Esta valoración hace imposible el diálogo entre el filósofo y el historiador. Sostiene que es necesario res-

30 *Ibid.*, p. 140.

tablecer la dialéctica entre el pasado terminado y el “haber sido”. Es la dialéctica entre presencia y ausencia, inherente a toda representación, mnemónica o histórica, del pasado<sup>31</sup> cuya “paseidad”, sin embargo, sigue siendo un enigma.

#### IV.2 El tiempo humano

Del entrecruzamiento de la historia y la ficción nacen el *tiempo humano* y la *identidad narrativa*. El primero surge de lo que Ricoeur llama “la ficcionalización de la historia” y la “historización de la ficción”. Ficcionalización de la historia, porque en ella interviene el elemento imaginario. Como el objetivo de la historia es “el pasado tal como fue”, pero el pasado no es observable, la imaginación desempeña un papel fundamental. Por ejemplo, en la inscripción del tiempo cosmológico en el tiempo vivido por medio del calendario, del reloj, de la serie de generaciones, de las huellas, se trata siempre de un trabajo de interpretación en el que la imaginación interviene. Ésta, dice Ricoeur, “se hace visionaria: el pasado es lo que yo habría visto, de lo cual yo habría sido el testigo ocular, si yo hubiera estado allí, del mismo modo que el

31 *Ibid.*, pp. 474 y ss.

otro lado de las cosas es el que yo vería si las percibiera desde donde tú las consideras”.<sup>32</sup>

Por otra parte, tenemos la historización de la ficción, por el uso del pretérito en la narración. Hay autores que consideran que los tiempos verbales utilizados en la narración son totalmente heterogéneos con el *tiempo vivo*. Ricoeur, sin embargo, considera que el sistema de los tiempos verbales (configuración) procede de la experiencia viva del tiempo (prefiguración) y a ella vuelve (refiguración). El pretérito de los cuentos y novelas —“Había una vez...”— tiene como función indicar la entrada en narración pero no corta totalmente con la experiencia del pasado como tal, sino que indica el “cuasi-pasado” temporal de los hechos narrados, formado por analogía con el tiempo vivo. Se narra “como si” lo irreal fuera pasado; así, los hechos narrados se asemejan a hechos pasados y la ficción se asemeja a la historia.

Gracias a la relación entre los tiempos verbales y el tiempo vivo, el autor y el lector comparten un variedad de experiencias temporales. El cuasi-pasado de la ficción es el “detector de los posibles ocultos en el pasado efectivo”.<sup>33</sup>

Así, el *tiempo humano* conjuga, sobre el fondo de la fenomenología del tiempo, “la representación del pasa-

32 Ricoeur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 270.

33 *Ibid.*, p. 278.

do por la historia y las variaciones imaginativas de la ficción";<sup>34</sup> está formado por la mutua penetración de la "cuasi-historia" de la ficción y la "cuasi-ficción" de la historia.

### IV.3 La identidad narrativa

De la unión de la historia y la ficción nace también la "identidad narrativa". Significa que a la pregunta: "¿Quién?" con respecto al agente de una acción, se responde con la narración de la historia de una vida. La identidad narrativa ilustra el juego cruzado del tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico. En efecto, cuando quiero decir *quién* soy, digo mi nombre (registro civil), mi fecha de nacimiento (calendario), en dónde nací (mapa) y luego *cuento* las historias de las que he sido protagonista (acción) y las cosas que me han pasado (pasión), y las *cuento tal como las he vivido*.

La identidad narrativa, tanto de un individuo como de una colectividad, es una identidad dinámica, en acción, que continuamente se refigura, "releyendo" y narrando el pasado. La vida misma es "un tejido de historias narradas".<sup>35</sup> En esto mismo radica uno de sus límites, pues una identidad inestable: uno puede construir sobre su propia

34 *Idem.*

35 *Ibid.*, p. 356.

vida tramas diferentes e incluso opuestas entre sí, porque en el relato que uno hace de sí mismo se mezclan la historia y la ficción. Por su componente histórico, es un relato atento a los datos y documentos; por su componente de ficción, las variaciones imaginativas hacen que la identidad narrativa se haga y se deshaga sin cesar. Una vez más, la "realidad" del pasado se escapa en cuanto la queremos atrapar.

### Para seguir pensando

En definitiva, la reflexión sobre el tiempo, por la vía indirecta de las narraciones de historia y de ficción, no llega a responder *qué* es el tiempo sino *cómo* se refigura y se hace *tiempo humano*. Uno de los puntos que quedan claros es el carácter temporal de la existencia humana, base de nuestra condición histórica.

Ricoeur insiste en la relación entre pasado, presente y futuro, como integrantes de la temporalidad humana, incluso en el trabajo del historiador, que lejos de estar exclusivamente orientado hacia el pasado, vive y actúa en el presente, escribe la historia en el presente; desde el presente se acerca al pasado y lo reinterpreta. En esta labor ve Ricoeur un signo de que el pasado, como el futuro, escapa al determinismo, pues si bien es verdad que los

hechos pasados no se pueden cambiar, pueden ser cada vez reinterpretados y contados de una manera diferente.

Por el olvido que Ricoeur llama “de reserva”, nuestro pasado permanece disponible en forma de recuerdos latentes, y de esa forma nuestro pasado coexiste con nuestro presente. La memoria, que se concibe normalmente como “del pasado”, también es la “memoria de la voluntad” que por la promesa se proyecta al futuro. Y el “perdón difícil” —no imposible— que no se construye sobre el olvido sino sobre la memoria, nos recuerda que no somos dueños absolutos del pasado. La relación entre pasado, presente y futuro no nivela los tres tiempos, sino que preserva la distancia con respecto al pasado, lo que Ricoeur llama la “profundidad temporal”.

No somos dueños absolutos del tiempo; el pasado es irreversible y el futuro impredecible; actuamos en el presente pero nuestras acciones, como decíamos, tienen a veces efectos inesperados. No tenemos todo el tiempo “frente” a nosotros sino que estamos *en él*, y por eso es imposible *pensarlo*, si por pensar se entiende conceptualizar de una manera perfecta. “Después de haber estado cautivo en las redes de la trama”, dice Ricoeur con una expresiva metáfora, parece que el tiempo ha salido vencedor en la lucha.<sup>36</sup> Sin embargo, reconocer las aporías

36 *Ibid.*, pp. 391-392.



y confesar los límites del relato y del pensamiento no significa condescender con un oscurantismo. Admitir que el tiempo es misterio no equivale a lanzar una prohibición sobre el lenguaje y condenarlo al silencio. El misterio “suscita más bien la búsqueda de pensar más y de decir de otro modo”.<sup>37</sup> Y buscando pensar y decir, vamos comprendiendo —proceso continuo e inacabado— el tiempo en el que estamos envueltos. El tiempo destructor y el tiempo artista; el tiempo que se alía con el olvido —signo de la vulnerabilidad de nuestra condición histórica— y que es el “espacio” en el que vamos haciendo memoria.

La temporalidad, esa dimensión inabarcable del ser que somos.

1. ¿Podría explicarnos la función de la referencia del texto y de la intencionalidad del autor?

Ricoeur está convencido de que el lenguaje, en todos sus usos, dice algo de la realidad. No hay, en este sentido, lenguaje “gratuito” o simplemente decorativo, pero hay distintas maneras de referirse a la realidad: es distinto un texto de ciencia empírica a un texto histórico, literario o poético. El lenguaje siempre proyecta un mundo, y, en el acto de lectura, el lector recrea el texto y refigura

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 392.

el mundo. ¿Cómo entra aquí la intencionalidad del autor? La hermenéutica romántica pretendía “ponerse en el lugar” del autor para comprender su intencionalidad al escribir el texto. Ahora somos conscientes de que hay una distancia histórica insalvable, que hace imposible que el lector se sitúe en la intencionalidad del autor. El diálogo del lector es con el texto —el mundo del texto— el cual, con el tiempo, se hace independiente de su autor, y proyecta posibilidades incluso más allá de la intención de éste.

## 2. ¿Podría desarrollar más la función de la referencia a lo real en el texto?

Frege aportó la distinción entre “sentido” o “connotación” de los enunciados y su “referencia” o “denotación”. Los enunciados científicos, según él, tienen sentido y referencia, pero la literatura tiene solamente sentido. La comprendemos, pero no “se refiere” a nada real; es, precisamente, ficción. Ahora bien, desde *La metáfora viva* Ricoeur trabaja por suprimir esa limitación, y muestra cómo los enunciados metafóricos —que para la retórica clásica son decoración del lenguaje— también tienen referencia. No se trata de una referencia “literal” sino de una innovación de sentido en la que el poeta descubre

el “ser como” de la realidad, que “es como” el poeta, que sabe ver lo semejante en lo desemejante, la describe.

Con la teoría de la triple mimesis, desarrolla este tema en relación al texto narrativo que, como hemos dicho, parte del mundo para configurarlo en la trama y, finalmente, vuelve al mundo cuando en el acto de lectura el lector, “en diálogo” con el texto, recrea el mundo y lo proyecta. Esto es así también en el relato de ficción, que narra los hechos “como si” hubieran pasado, y en la narración histórica, que nos habla del pasado “tal como” fue.

### 3. ¿Ricoeur toma la noción de mimesis de Aristóteles?

Efectivamente, Ricoeur elabora su teoría de la triple mimesis a partir de la *Poética* de Aristóteles; es uno de los textos que pone en movimiento su investigación en *Tiempo y narración*. Pero va más lejos que Aristóteles, pues éste privilegia el drama y la epopeya mientras que Ricoeur, habiendo extraído de él el modelo de construcción de la trama, intenta extenderlo a toda composición narrativa.

### 4. ¿Qué es la identidad narrativa?

Ricoeur distingue dos tipos de identidad: la que llama “identidad idem”, o mismidad, y la “identidad ipse” o

ipseidad. La primera es la identidad de las cosas, una identidad substancial, estática. La segunda, la de las personas, es una identidad que admite el cambio, la mutabilidad, dentro de la cohesión de una vida, de una vida narrada. En esa capacidad de "cambiar siendo la misma" está su riqueza, pues puede ser continuamente refigurada, y su limitación, pues es inestable. Sin embargo, la identidad narrativa no agota la cuestión de la ipseidad del sujeto, a la que hay que añadir el componente ético.

5. ¿Cuáles son las críticas que ud. le hace  
a los planteamientos de Ricoeur?

Sobre todo, en lo que se refiere a la ontología. La preocupación por lo profundo de la realidad, el Ser, el fundamento, es uno de los hilos conductores de toda su obra, pero no se atreve a entrar de lleno en ese terreno, quizá por un concepto muy limitado de la razón humana. Yo diría que llega al umbral de la ontología y desde allí nos apunta hacia esa "Tierra prometida" que él no se atreve a pisar...aunque en realidad, estar en el umbral es ya en cierto modo *estar*.

6. ¿Podría abunda sobre los abusos de la memoria  
y su relación con posibilitar futuros?

En *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Ricoeur habla de los abusos de la memoria artificial y de la memoria natural. La memoria artificial es la memorización, el esfuerzo por conservar los recuerdos, que es importantísimo en la cultura de los pueblos, pero el abuso de esta memoria nos mantiene en el pasado y nos puede cerrar la posibilidad de abrirnos a lo nuevo, al futuro. En cuanto a la memoria natural, el autor nos habla de abusos en tres niveles: en el nivel patológico-terapéutico, la memoria impedida; en el nivel práctico, la memoria manipulada; y en el plano ético-político, la memoria obligada. Lo interesante es que estos abusos se dan no sólo en la memoria individual sino en la memoria colectiva. No podemos extendernos aquí en este tema, pero hay un punto importante: la identidad de un pueblo es también una identidad narrada, refigurada constantemente por medio de la configuración de los hechos del pasado en el relato histórico. En el primer tipo de abuso de la memoria, se prohíbe recordar ciertos hechos; en el segundo, tenemos las ideologías que justifican el sistema; en el tercero, la conmemoración obligada y repetida de acontecimientos que legitiman el sistema vigente. ¿Qué clase de futuro se puede proyectar a partir de una identidad falseada? Por

eso hablo de la misión liberadora del historiador; ciertamente, en la narración histórica interviene la imaginación y la interpretación, pero para que sea historia y no ficción, debe esforzarse en narrar el pasado “tal como” fue.

#### 7. ¿La ficción también posibilita futuros?

Hablábamos de un “pacto” entre el autor y el lector, en el que, en el relato de ficción, ambos saben que lo que se cuenta “no es verdad”. Sin embargo, el autor vive en un mundo pre-narrativo en el que percibe una trama que construye en su obra, configurando así ese mundo y creando el mundo del texto. El destino final del texto vuelve a ser el mundo, pero un mundo refigurado: el mundo del lector se transforma, se enriquece, cambia con la lectura del texto; en el acto de lectura se refigura la identidad de lector y su acción en el mundo. Un caso muy claro —aunque no el único— es el del género llamado “utopía”: su función es proyectar un mundo con la intención de provocar la transformación del mundo real, de las estructuras sociales y políticas que denuncia al narrar un mundo “ideal”.

## 8. ¿Cuál es la dimensión ética de Ricoeur?

Ricoeur está fuertemente marcado por la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto. Es un tema que recurre en su obra. La preocupación ética es una constante de su pensamiento, tanto a nivel personal como social y político: el hombre responsable, capaz de optar y de asumir sus opciones, constructor de la historia. Es el ser humano capaz del Holocausto y capaz de gestos “exorbitantes” estilo Francisco de Asís o Gandhi, en los que, como decía Ricoeur en una conferencia en Roma en 1993, convergen el amor y la justicia<sup>38</sup>.

38 “Amor y justicia”, conferencia en la Facultad de Teología Valdense, Roma, 21 de abril de 1993.

# La huella y el tiempo histórico<sup>1</sup>

Genoveva Flores Quintero\*

La huella y la memoria, en un sentido amplio, son las fuentes de la historia que relacionan a quien la escribe con el tiempo, en su multiplicidad pasado-presente-futuro; con la construcción del discurso histórico, y con la finitud humana. Paul Ricoeur las explora a través del pensamiento de filósofos e historiadores no sólo en su dimensión puramente narrativa, como usualmente se dice del autor, sino también en su prefiguración, en la operación historiográfica, que sustenta el oficio de escribir historia.

“La meditación sobre el tiempo en Paul Ricoeur” de Lucía Herreras es la mirada de la filósofa en busca de la relación de la práctica historiográfica y el tiempo, que

1 Este comentario está en deuda con el curso de Teoría de la historia que fue impartido por el Dr. Luis Vergara en la Universidad Iberoamericana en el otoño de 2001. Durante el mismo el Dr. Vergara nos fue guiando en la lectura de Ricoeur y sus reflexiones sobre la teoría de la historia, siguiendo un mapa conceptual preparado por él con un cuidadoso sentido didáctico y una gran calidez.

\* Profesora del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.



es un misterio, como ella lo define, para quienes escribimos historia pues “nos envuelve, nos implica” y en este sentido nos “vamos sumergiendo en él sin llegar nunca a abarcarlo”. Su reflexión, con cierta distancia, nos arroja luz sobre las nociones y prácticas cotidianas del quehacer historiográfico: la construcción de documentos, crítica de fuentes, la adopción de paradigmas de indagación sobre el pasado, la creación del tiempo histórico y la operación narrativa, cuya cercanía nos oculta su relación con el tiempo.

La relación del historiador y su discurso con el pasado, es decir con el tiempo, es una deuda nunca saldada, dice Ricoeur,<sup>2</sup> quien escribe historia tiene como ideal —así sea en forma de deseo— la intención de contar “tal como sucedieron las cosas”, y plantea su relato como una reconstrucción. Quien lee asimismo supone que esto sucederá con el relato histórico pero no con el relato de ficción. Pero no hay nadie que pueda decir que narra el pasado “tal cual fue” porque el tiempo narrado, que es el tiempo que podemos pensar, tiene sus límites —nos dice Herrerías. El tiempo histórico, construido por el historiador, también es limitado ya sea que se aborde desde la óptica de *lo mismo*, *lo otro* o *lo análogo*, siempre

2 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III*, 1999, p. 855.

se tendrá la limitante de suprimir la distancia temporal,<sup>3</sup> en el caso de pensarlo como *lo mismo*; de desdibujar la persistencia del pasado en el presente, si se estructura el discurso poniendo en el centro *lo otro*,<sup>4</sup> y de sólo aproximarnos a la “realidad histórica” desde una trama metafórica que borre la frontera entre la ficción y la historia,<sup>5</sup> si nos referimos a *lo análogo*.

En nuestro taller, historiadoras e historiadores, bajo el signo de *lo mismo*, intentamos un acto de imaginación histórica que nos lleve a re-construir, esto es, repensar el pasado. Incluso, en el momento anterior a la narración, el de la prefiguración, llegamos a decir que los “documentos hablan”, que los hemos “escuchado”. Ambos gestos disuelven la diferencia entre el presente, donde se hacen las preguntas, y el pasado, pues supone posible que éstas, así como el horizonte de enunciación, no afectan las huellas, documentos u archivos ni el pasado.

Otra alternativa que tienen los historiadores es la crítica hacia los modelos que nos lleve a las fronteras de la diferencia, como es característico de las indagaciones milenaristas<sup>6</sup> de nuestro tiempo, de tal manera que

3 *Ibid.*, pp. 840-845.

4 *Ibid.*, p. 853.

5 *Ibid.*, p. 860.

6 La emergencia de nuevos actores políticos y las reflexiones sobre la posmodernidad al final del siglo XX, han generado nuevos enfoques, lenguajes y vías de investigación en las humanidades, como

nuestra extrañeza hacia *lo otro* conduce a considerarnos del todo extranjeros al pasado. Así nuestra relación con las huellas del pasado, la tradición o la herencia puede quedar tan vulnerada, que nos imposibilite andar por los caminos tradicionales de la indagación histórica y lo hagamos por los de la utopía.

Pero tampoco *lo análogo* permite superar los límites del tiempo narrado, porque el relato no puede desprenderse del lenguaje, y tampoco podemos desprendernos de la dimensión “representativa” de la historia,<sup>7</sup> pues para escribir dependemos de un modelo, una trama, que nos “representa” lo ocurrido, pero sólo en el sentido de *ser como*, que implica tanto *el ser* como *el no ser*.<sup>8</sup> De modo que el deseo de reconstruir el pasado encuentra los límites de la distancia temporal, la extrañeza y la trama, con ello su imposibilidad y su deuda.

Vale la pena adentrarnos aquí a la noción de referencia, que Ricoeur articula con la dialéctica interna del

---

no podía preverse hacia mediados del siglo, hoy se generalizan las investigaciones de género, de homosexualidad, sobre la infancia, la represión sexual, que se definen —al menos en parte— como un discurso diferente al que se había elaborado. Particularmente en la historia, se ha dejado de considerar el paradigma del relato de los grandes hombres y las grandes batallas como el único aceptable para la indagación histórica. Esta tendencia parece prevalecer a inicios del siglo XXI.

7 Ricoeur, *Tiempo y narración III*, op. cit., pp. 855-856.

8 *Ibid.*, pp. 856.

significado: “El lenguaje no es un mundo propio. No es ni siquiera un mundo. Pero porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones, y porque nos orientamos comprensivamente a estas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje”.<sup>9</sup>

Nuestro autor señala directamente uno de los puntos nodales del quehacer historiográfico: la implicación, que en el caso del discurso histórico se extiende, mediante el encadenamiento de las generaciones, el archivo o la huella hacia el pasado. Un pasado que se “experimenta” a través de la conformación de corpus documentales, de huellas y vestigios, pero de manera fundamental por la prefiguración que liga a quien escribe —con los signos, mitos, y significados del mundo— con los valores de la comunidad de enunciación que lo ha formado.

Pareciera que la distancia que ofrece el lenguaje escrito respecto al lugar de quien escribe y el de quien lee, anularía la referencialidad del discurso hablado, que en la trayectoria del discurso a la escritura, el texto escapa al horizonte finito del autor, que la abolición de distancia situacional que caracteriza al diálogo y pone en un “aquí y ahora” común al hablante con el oyente, debilitaría hasta hacer desaparecer esta referencialidad del mensaje,

9 Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, 2003, pp. 33-35.

pero, la historia seguirá siendo escrita por alguien, con intereses, con debilidades, con limitaciones, con la experiencia del mundo al que se refiere y sobre algo. Pero si la mediación de la escritura hace "años" la posibilidad última de señalar con el dedo a lo que se refiere, abre "una gama indefinida de lectores en potencia en un tiempo indeterminado",<sup>10</sup> e inaugura dos posibilidades a la referencialidad derivadas de la mediación de la escritura: por una parte, la descripción, que establece un universo común entre el autor y el lector, propia del discurso histórico; por otra parte la alusión propia del discurso poético, por la vía de la metáfora, que tampoco es del todo ajena a la escritura de la historia. Como un recurso necesario del lenguaje que construye la presencia a través de un "como si estuviera allí" diluido, pero que pone en contacto la experiencia de quien escribe con la del lector o lectora.

### La huella y el recuerdo

Es muy interesante la lectura de Herréas sobre la realidad de pasado histórico, planteado por Ricoeur, pues

<sup>10</sup> *Ibid.*, p 48.

parte de la doble vía del documento y del recuerdo.<sup>11</sup> La filosofía analiza la construcción del tiempo histórico y la noción de huella, porque ésta nos lleva a la persistencia del pasado en el presente y a la “presentización” del pasado. La paradoja del “ya no” y del “aún no”<sup>12</sup> refiere a que no podemos definir si el rastro del pasado que está ante nuestra vista pertenece al pasado o al presente. La huella pone en duda la creciente lejanía que parece caracterizar a la historia misma. De alguna manera la huella muestra en el presente un “fragmento del pasado”, de un mundo que ya no es, pero es afectado por la refiguración que de ella hagamos en nuestro universo de enunciación.

Los gestos primarios de colocar un acontecimiento al lado de una fecha específica (tiempo calendario), de escuchar un relato ancestral (sucesión de generaciones), o clasificar un documento en un archivo para su conservación (institucionalización de huella), cotidianos al quehacer histórico, fundan actos muy importantes de refiguración del tiempo al conectar al tiempo universal, cósmico, con el tiempo vivido. Lo que oculta esta dimensión, que Ricoeur reserva al “historiador-filósofo”,<sup>13</sup>

11 La huella y el recuerdo son el eje de la reflexión sobre el tiempo que hace Ricoeur, porque ambos pertenecen a un tiempo híbrido que va del pasado al presente y genera acciones fundacionales de un tercer tiempo: el tiempo histórico.

12 Ricoeur, *Tiempo y narración III*, op. cit., p. 774.

13 *Ibid.*, p. 816.

es su carácter de instrumentos de pensamiento y en el taller del historiador son instrumentos de uso, pero fundacionales porque originan el tiempo histórico, el tiempo en el que la huella "significa sin mostrar"<sup>14</sup> e invita a seguirla hasta encontrar el mundo donde fue dejada la marca de una acción, de un transcurrir de un ente en el tiempo que ya terminó, pero cuya persistencia sigue invitando al acto de recorrer el tiempo calendario por la doble vía del presente hacia el pasado y viceversa.

Un gesto similar hacemos cuando se rememora y donde el recuerdo "es una imagen presente de algo pasado", donde la memoria, el relato ancestral, pone en movimiento el encadenamiento de las generaciones que nos remontan al pasado, remite —por la red de los predecesores, los contemporáneos y los sucesores— a un acontecimiento lejano, y nos pone en la posibilidad de la transmisión de la experiencia y la apertura hacia nuevas posibilidades,<sup>15</sup> que se concreta en la escritura cuando, con la intencionalidad propia de la historia, heredamos el conocimiento.

14 *Ibid.*, p. 808.

15 *Ibid.*, pp. 794-797.

## El presente: el tiempo de la historia

Hay un rasgo interesante en el análisis que Ricoeur hace sobre el tiempo narrado, que va desgranando en un amplio recorrido de filósofos que se han ocupado de él, y es la caracterización final del presente como un tiempo amplio nutrido del pasado y del futuro, pero también el de la iniciativa, el tiempo en el que alguien habla, el tiempo de la configuración del discurso histórico. Nos referimos antes a la huella, a la persistencia del pasado implícita en ella. Su significación desconcertante en el presente se explica por esta extensión del presente hacia el pasado por medio del espacio de la experiencia, aquello que heredamos, validamos y nos da pauta para construir una identidad narrativa que aceptamos y nos dice que, de alguna manera, “seguimos siendo” del pasado.<sup>16</sup>

En el presente también está presupuesto el futuro, Ricoeur aborda una dimensión ética del sentido del discurso histórico y su responsabilidad, es un planteamiento que le lleva a advertir sobre los excesos tanto del discurso histórico como del recuerdo. Vale la pena detenerse en las reflexiones que este filósofo hace sobre el horizonte de espera: la espera, dice, es un término tan amplio que implica “la esperanza y el temor, el deseo y el querer,

16 *Ibid*, p. 940.



la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en una palabra, todas las manifestaciones privadas comunes que miran al futuro”,<sup>17</sup> porque en su resolución en el discurso histórico apela al sentido ético de la historia como maestra de vida, encamina la trama, muestra el sentido de los textos y se convierte en una veta expuesta, valiosa para la indagación historiográfica.

El autor encuentra una línea de conducción ética entre este horizonte de espera y el espacio de experiencia que se realiza en el tiempo de la iniciativa, el tiempo de quien escribe historia y el de la memoria. Sobre sus excesos nos recuerda Herrerías que: “Los abusos de la memoria —memoria impedida, manipulada u obligada—, ponen en relieve la problemática de la relación entre la *ausencia* de la cosa recordada y su *presencia* como representación. De la relación nace la vulnerabilidad de la memoria.”

Ante los excesos de la escritura de la historia, Ricoeur advierte los riesgos de una doble tendencia: por un lado, a pensar el mundo desde una espera indeterminada, ya que desemboca en la utopía, sin raíz en la tradición; por el otro, a considerar desde una óptica que considere el pasado totalmente cerrado y acabado, que lleve a peli-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 941.

grosas justificaciones de regímenes totalitarios.<sup>18</sup> A cambio invita: “Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas”<sup>19</sup> y añade “nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado”.<sup>20</sup>

Finalmente, quisiera referirme al “tiempo humano”, el tiempo del entrecruzamiento entre el relato histórico y el relato de ficción que en mi opinión es un tiempo gozoso, porque ficcionaliza la historia e historiza la ficción, como lo refiere Herrerías.<sup>21</sup> Es un poco desconcertante decir que un instrumento de trabajo de historiadoras o historiadores es la imaginación,<sup>22</sup> porque el relato histórico intenta “contar tal como sucedieron las cosas”, pero no puede hacerlo sin la mediación de una trama, sin el uso de recursos de ficcionalización, que no sólo llenan los huecos que dejan las fuentes, siempre parciales, sino que establecen una metáfora, un modelo explicativo de

18 Ricoeur se detiene explícitamente a reflexionar en la historia europea contemporánea y en los horrores del fascismo y el nazismo.

19 Ricoeur, *Tiempo y narración III*, op. cit., p. 956.

20 *Idem*.

21 Ricoeur, *Tiempo y narración I*, op. cit., p. 15.

22 Es muy notorio entre estudiantes universitarios, pues la historia de México se enseña bajo cánones muy determinados y se tiene la percepción de que debe ser inmutable, sin discusión y completa, por ser derivada de la narración comprobada definitiva de los hechos. Al decir que la historia procede de un acto de imaginación rompe estas certezas.

la realidad y le dan sentido a los acontecimientos dispersos, estableciendo un relato histórico que va del origen al término de una historia particular.

Esta ficcionalización de la historia no sólo es necesaria para la prefiguración, es parte central de la *mimesis II*, la configuración de la trama y su impronta llega a la *mimesis III*, cuando se convierte en un nexo gozoso entre quien escribe y quien lee en la refiguración. Presento un fragmento que lo ilustra:

Le pidieron que confesara quiénes eran sus cómplices, si no quería enfrentarse a la tortura. Menocchio respondió: "Señor, no me recuerdo de haber dialogado". Lo hicieron desvestirse y lo examinaron para ver —como lo prescribían los reglamentos del Santo Oficio— si era apto para la tortura. Mientras tanto seguían acosándole con preguntas. Entonces arguyó: "He dialogado con tantos, que ahora no lo recuerdo". Lo ataron y volvieron a exigirle que dijera la verdad sobre sus cómplices. Volvió a responder: "No recuerdo". Fue trasladado a la cámara de tortura mientras le repetían la misma pregunta...<sup>23</sup>

Si no identificamos el nombre de Menocchio como una huella que nos lleva a la microhistoria italiana diríamos

23 Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, 1997, p. 162.

que pertenece a una novela: su estructura, tensión y ritmo narrativo nos llevan al movimiento propio del relato de ficción. Casi no podemos ver que todo ese argumento provino de un documento inquisitorial, pero no se trata de una simple datación y relación de lo sucedido, sino de la adopción de un modo de relatar propio de la literatura. Por supuesto que esto no sucede con la mayoría de los libros de historia, lo que casi es un lástima, pero no quiere decir que aun los más doctos no necesiten un "modo de tramar" para establecer su narración. Lo necesitan. Dependiendo de la calidad y profundidad de este préstamo, esta ficcionalización del relato histórico puede ser más o menos gozosa para quien lee y refigura en la recepción. De este modo el tiempo histórico puede conducir también a un gozo que ligue afectivamente a quien escribe con su lector o lectora.

Un acercamiento similar sucede con el relato de ficción, que, según Ricoeur, "historiza" para cumplir con su intencionalidad: sitúa a los personajes en un tiempo, en un lugar y éstos tienen una memoria que los liga con sus nacimientos, sus historias de vida y los proyecta hacia su finitud, incluso su tiempo de morir puede ser mostrado en la trama. El relato de ficción tampoco puede sustraerse del tiempo y su movimiento, no puede dejar de tener una historia que marque, al menos, el antes y el después.

La configuración de la trama ocurre, según Ricoeur, en *mimesis II*, cuando el o la historiadora organiza los acontecimientos en un totalidad inteligible,<sup>24</sup> pone en relación agentes, fines, medios, interacciones y combina las dimensiones cronológica y no cronológica del relato, lo que tiene dos consecuencias importantes: organiza los acontecimientos en una totalidad significativa e impone a la sucesión indefinida de incidentes “el sentido de punto final”, es por tanto fundamental en la creación del sentido. No se trata de un recurso narrativo, incide en el sentido total de discurso histórico.

Herrerías exhorta a seguir pensando el tiempo, en tanto misterio, tomando la imposibilidad de comprenderlo como una vía de indagación. La labor en su sentido epistemológico y ético es central para nuestro oficio de historiadores. Pareciera que al final, sin resolver las relaciones del tiempo con el quehacer histórico, sólo tenemos el silencio sobre las preguntas propuestas por Ricoeur, tal vez, pero es un silencio en un horizonte mayor, donde encontramos las confluencias entre el discurso de ficción y el histórico, donde el tiempo histórico rebasa la noción tradicional de sólo referirse al pasado y en cambio se nos presenta como un entrelazamiento entre tradición, espera e iniciativa, así como es un tiem-

24 Ricoeur, *Tiempo y narración I*, op. cit., p. 132.

po que enlaza el tiempo cósmico con el tiempo humano. En fin, un horizonte donde la narración histórica refigura el tiempo en seguimiento de una huella, de un recuerdo o de la memoria.



## Bibliografía general

### Textos de Gadamer

- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical hermeneutics*, trad. David E. Linge, Berkeley, University of California, 1976.
- , *Reason in the Age of Science*, trad. Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology, 1983.
- , *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trad. Nicholas Walker, Cambridge, Mass., Cambridge University, 1986.
- , *La herencia de Europa: ensayos*, trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península, 1990.
- , *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio, Salamanca, Sígueme, 1996.
- , *Arte y verdad de la palabra*, trad. José Francisco Zuñiga, Barcelona, Paidós, 1998.



- \_\_\_\_\_, *Estética y hermenéutica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Tecnos, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, trad. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1998.
- \_\_\_\_\_, *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *El inicio de la filosofía*, trad. Antonio Gómez Ramos, Buenos Aires, Paidós 1999.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Antología*, Jean Grondin (ed.), Salamanca, Sígueme, 2001.

#### Textos de Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Cosmologie du XXe siècle, étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, París, Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945. (*Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Ediciones Península, 3ª ed., 1994).

- \_\_\_\_\_, *Filosofía y lenguaje: Collège de France 1952-1960*, trad. Hugo Acevedo, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*, trad. Eduardo Bello Reguera, Madrid, Ediciones Narcea, S.A., 1979.
- \_\_\_\_\_, *The Primacy of Perception and Other Essays. Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, trad. James M. Edie, Evanston, Northwestern University, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Sentido y sinsentido*, trad. Narcís Comadira, Barcelona, Ediciones Península, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Signs*, trad. Richard C. McCleary, Northwestern University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Lo visible y lo invisible*, editado por Claude Lefort, trad. José Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1966.

#### Textos sobre Merleau-Ponty

- Boburg Maldonado, Felipe, *Encarnación y Fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Montero, Fernando, "Prólogo" en Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*, Barcelona, Ediciones Península, 1977.

Ramírez, Mario Teo, *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

### Textos de Ricoeur

Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira Calvo, Madrid, Europa, 1980.

\_\_\_\_\_, *Du texte a l'action*, París, Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_, *Historia y verdad*, trad. Alfonso Ortíz García, 3ª ed., Madrid, Encuentro, 1990.

\_\_\_\_\_, Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur. Ricoeur's autobiography. 25 critical essays. Ricoeur Replies to His Critics. Ricoeur bibliography*, Chicago y La Salle, Illinois, Open Court, 1996.

\_\_\_\_\_, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997.

\_\_\_\_\_, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI Editores, 1996.

\_\_\_\_\_, *Tiempo y narración*, trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI Editores, 3 vols. (I y II 1995; III 1996).

\_\_\_\_\_, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, París, Seuil, 2000. (*La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira Calvo, Madrid, Trotta, 2000).

\_\_\_\_\_, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges Nicolau, 5ª edición, México, Siglo XXI Editores /Universidad Iberoamericana, 2003.

#### Textos sobre Ricoeur

Lacapra, Dominick, "Who rules metaphor?" en *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Nueva York, Cornell University Press, 2000.

#### Textos sobre Hermenéutica

Aguilar, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fontamara, 1998.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (1ª edición en español 1951).

Ruiz de Anzúa, Bengoa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1997.

Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós/UAB, 1995.

\_\_\_\_\_, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós Studio, 2ª ed. 1992.

\_\_\_\_\_, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1985.

### Otros Textos

Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Sopena, 1942.

Aristóteles, *Física*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

Carver, Terrell, *Discourse Analysis and the 'Linguistic Turn'*, en <http://www.essex.ac.uk/ECPR/publications/eps/onlineissues/autumn2002/research/carver.htm>

Copleston, Frederick, *A history of philosophy. Maine de Brian to Sartre. vol. 9*, Nueva York, Image Brook, 1974.

Eco, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid, Cambridge University Press, 1997.

\_\_\_\_\_, *Los límites de la interpretación*, México, Lumen, 1992.

Descartes, René, *El discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, trad. Esperanza Casas Giraldo, Bogotá, Nueva América, 1978.

\_\_\_\_\_, *Meditaciones metafísicas*, trad. Juan Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la so-*

- ciudad y de la historia*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, pról. trad. y notas Antonio Gómez Ramos, Madrid, Ediciones Istmo, 2000.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos*, trad. Francisco Cuartero, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.
- Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. Otto Langfelder, Buenos Aires, Editorial Nova, 1963.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Koselleck, Reinhart, *L'Expérience de l'Histoire*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 1997.
- Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Londres, Routledge, 1994 (*50 pensadores contemporáneos esenciales*, Madrid, Cátedra, 1996).
- Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, México, Siglo XXI Editores, 1993.
- Maiceras, Manuel, "Presentación a la edición española" en *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI Editores, 1995.
- Pappe, Silvia con la colaboración didáctica de María Luna Argudín, *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*,

- México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2001.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, [1991] 1995.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *El giro lingüístico*, trad. Alfredo Eduardo, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1998.
- Teigas, Demetrius, *Knowledge and hermeneutic understanding: a study of the Habermas-Cadamer debate*. Lewisburg, Bucknell University Press, London, Cranbury, NJ Associated University Presses, c1995.
- Zermeño, Guillermo et al., *Metodología III: Historia y narración, Cuaderno de Posgrado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Azcapotzalco, 1995.

## Perfiles curriculares

### **Tania Checchi González**

Realizó sus estudios de licenciatura y maestría en la Universidad Iberoamericana. Doctoranda por la Universidad Autónoma de Madrid. Fue profesora en el Instituto Superior de Cultura. Actualmente es profesora en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, plantel Santa Fe. Ha colaborado en revistas como *Sileno*, *Cuaderno Gris* y *Revista de Filosofía*. Principales publicaciones: *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*. Tradujo *La simplicidad del principio*, de Paul Gilbert (México, Universidad Iberoamericana, 2000) y *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl de Emmanuel Lévinas* (de próxima aparición). Entre sus líneas de investigación se encuentran el pensamiento fenomenológico francés y las problemáticas relaciones que entre ética y estética se pueden tender a partir de la idea de lo sublime.



### **Genoveva Flores Quintero**

Licenciada en Periodismo y Comunicación Colectiva por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en Historiografía de México por la Universidad Autónoma Metropolitana, y candidato a doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana con la elaboración de una tesis acerca de la historia de los diez primeros años del periódico *Unomásuno*. Ejerció el periodismo durante quince años en los periódicos *El Día*, *Excélsior*, *Unomásuno*, *Vanguardia* y *El Financiero*, así como en las agencias SEMLA/IPS y CIMAC. Desde 1998 se ha especializado en la historia contemporánea de México. Actualmente es profesora de cátedra del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, campus Estado de México.

### **María Antonia González-Valerio**

Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en cuya Facultad de Filosofía y Letras imparte la asignatura Estética y dirige un seminario sobre estética y hermenéutica en la Licenciatura en Filosofía. Principales publicaciones: *El arte develado* y *Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer* (México, Edere, en prensa); "Ahí donde está el otro estoy yo. Una aproximación al tema del diálogo a partir de Heidegger y Gadamer" en Dora García, Raúl Alcalá et al.

(coords.), *Filosofía y literatura: Coloquio* (México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000); “Rememoración y tradición. La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer” en *Signos filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía* (Universidad Autónoma Metropolitana, en prensa); “Dionisos: Metáfora de la vida y el delirio”, en Rivara, G. y P. Rivero (comps.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche* (México, Coordinación de Difusión Cultural/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2002); “La poesía condenada. La interpretación de María Zambrano” en G. Rivara (coord.), *María Zambrano: entre filosofía y poesía* (México, Editorial Edere, 2003); “Filosofía y poesía en el pensamiento de María Zambrano” en *Signos filosóficos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana (en prensa); “Entre filosofía y poesía” en *Acta Poética, Revista del Seminario de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas* (Universidad Nacional Autónoma de México, no. 23, 2002).

### **Denise Hellion**

Antropóloga social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es

investigadora de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones del INAH y alumna de la Maestría en Historiografía de México (Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco). Ha sido curadora de la colección de Oceanía del Museo Nacional de las Culturas y fue Subdirectora Técnica del mismo Museo. Autora de guiones museológicos para diversas exposiciones y salas permanentes de museos. Principales publicaciones: en coautoría con Julieta Gil Elorduy, *Líbano: crisol de culturas* (México, Centro Cultural Libanés A.C., 1996); *Arte Aborigen Australiano* (México, INAH/Embajada de Australia, 1996); en coautoría con Gloria Falcón, *Guía histórica del Museo Nacional de las Culturas* (México, INAH, 1995); en coautoría con Pablo Montero, *Pueblos Árabes* (México, INAH, 1993); *Zoología Imaginaria*, (México, INAH, 1992).

### **Lucía Aurora Herrerías Guerra**

Inició estudios de filosofía en la Universidad Iberoamericana (Plantel Santa Fe), continuando en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Universidad Gregoriana de Roma en donde obtuvo el doctorado en filosofía con la tesis: "Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur", publicada por esa universidad en 1996. Pertenece a la Fraternidad Misionera Verbum Dei

y es profesora de filosofía en el Instituto Teológico Verbum Dei-San Pablo Apóstol de Madrid y en el Centro de Formación Teológica de esa Fraternidad en Guadalajara, Jalisco.

### **María Dolores Illescas Nájera**

Licenciada en Filosofía con la tesis "Perspectivas para una teoría del tiempo y de la historia a partir de M. Merleau-Ponty", Universidad Iberoamericana, México, 1980. Maestra en Historia con la tesis "Análisis comparativo de dos obras clásicas de la historiografía contemporánea en la tradición de los *Annales: La sociedad feudal* de Marc Bloch y *Los campesinos de Languedoc* de Emmanuel Le Roy Ladurie", Universidad Iberoamericana, 1988. Maestra en Filosofía ("Perspectivas sobre la temporalidad en el pensamiento de Edmund Husserl"), Universidad Iberoamericana, 2000. Candidata al grado de Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México con la elaboración de una tesis sobre el tiempo fenomenológico en la filosofía de Edmund Husserl. Actualmente es profesora de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, plantel Santa Fe. En 1994 fue responsable del proyecto "Tiempo y Modernidad" en el Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, de la misma

universidad. Principales publicaciones: *Entre el ciclo y la línea. Tiempo y Modernidad* (México, Universidad Iberoamericana, 1994). Coordinadora del libro colectivo *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad* (1995); varios artículos en la *Revista de Filosofía* (México, Universidad Iberoamericana). Desde 1999 pertenece al "Círculo Latinoamericano de Fenomenología".

### **María Luna Argudín**

Licenciada en Historia por la UNAM y doctora en Historia por El Colegio de México. Desde 1997 es profesora-investigadora de la Maestría en Historiografía de México de la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente coordina el proyecto *Las historiografías nacionales en el siglo XX*. Sus principales líneas de investigación son la historiografía mexicana de los siglos XIX y XX y el liberalismo e historia institucional. Principales publicaciones: Saúl Jerónimo y María Luna Argudín, "El objeto de conocimiento de la historiografía crítica" en Martha Ortega Soto y Carmen Imelda Valdez Vega (coords.), *Memoria del Coloquio Objetos del conocimiento en ciencias humanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000; *El Congreso de la Unión y la Política Mexicana 1857-1911*, México, Fideicomiso para la Historia de las Américas,

FCE/El Colegio de México, 2004 (en prensa); "Entre la soberanía de los estados y la salud pública: el restablecimiento del Senado (1872-1876)" en María Amparo Casar e Ignacio Marván (coords.), *Gobernar sin mayoría. México 1867-1997* (CIDE/Taurus, México, 2002); "Entre la convención y el consenso: el Presidente, el Congreso de la Unión y la intervención federal en los estados (1867-1917)" en *Consenso y coacción: Estado e instrumentos de control político y social en México y América Latina (siglo XX)* (México, El Colegio de México / El Colegio Mexiquense, 2001); "La estabilidad política y la modernización económica, 1876-1908" en Gloria Villegas (coord.), *Enciclopedia Parlamentaria* (México, Miguel Ángel Porrúa, 1997). Libros de orientación didáctica: Yolanda Argudín y María Luna: *Aprender a pensar leyendo bien. Libro del profesor para una educación integral*, (Plaza y Valdez-Universidad Iberoamericana, México, 2001). Yolanda Argudín y María Luna: *Aprender a pensar leyendo bien. Habilidades de lectura a nivel superior* (México, Plaza y Valdez-Universidad Iberoamericana, 5a. edición, 1999).



# Índice

Presentación	7
Silvia Pappe	
Advertencia	9
María Luna Argudín	
Introducción	17
María Luna Argudín	
Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty	49
María Dolores Illescas Nájera	
Apuntes sobre el cuerpo y el tiempo en el pensamiento de Merleau-Ponty	87
Tania Checchi González	



Historicidad y temporalidad en la hermenéutica de Gadamer	109
María Antonia González-Valerio	
Las imágenes múltiples del espejo Reflexiones sobre Gadamer y la investigación	135
Denise Hellion	
La huella y el tiempo histórico	185
Genoveva Flores Quintero	
Bibliografía general	201
Perfiles curriculares	209

## Cuadernos de debate

1. *Tres Miradas en torno al tiempo:*  
*Merleau-Ponty, Gadamer y Ricoeur*  
María Antonia González Valerio, Lucía Herrerías Guerra  
María Dolores Illescas, María Luna Argudín
2. *Mujeres y género, construcciones culturales*  
María Herrerías Guerra, Elsa Muñiz, Virginia Ávila García  
Valentina Torres Septién, Silvia Pappé
3. *La tradición retórica en la poética y en la historia*  
Jorge Ruedas de la Serna, María Luna Argudín, Leticia Algaba
4. *Representaciones políticas, cuatro análisis historiográficos*  
Julia Isabel Flores, Saúl Jerónimo Romero, Beatriz Ordóñez  
Jorge Alberto Rivero, Miriam Alfie C.
5. *Articulaciones ambiguas.*  
*Construcciones de la subjetividad en la literatura*  
Richard Sperber, Christine Hüttinger, Silvia Pappé
6. *Filosofía de la historia—Historicismo—Posthistoire.*  
*Una propuesta de síntesis*  
Johannes Rohbeck

**TRES MIRADAS EN TORNO AL TIEMPO: MERLEAU-PONTY, GADAMER Y RICŒUR**

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2004, en los talleres de AGES, en la Ciudad de México. Se utilizó la tipografía Optima. Los interiores están impresos en papel cultural de 90 g y la portada en couché de 250 g. Se tiraron 500 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Silvia Pappé.

### **Formato de Papeleta de Vencimiento**

*El usuario se obliga a devolver este libro en la fecha  
señalada en el sello mas reciente*

Código de barras.. 2893267

#### FECHA DE DEVOLUCION


- Ordenar las fechas de vencimiento de manera vertical.
- Cancelar con el sello de "DEVUELTO" la fecha de vencimiento a la entrega del libro

**UAM**  
**B2430**  
**M3.763**  
**T7.4**

**2893267**

**Tres miradas en torno al**

| Cuadernos de debate | 1

ISBN 970-31-0309-X



*... transformando el thalago por la razón*  
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**